

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



**‘Autenticación’ de ‘juegos y competencias indígenas’ en los
Festivales Étnicos de la comunidad nativa San Antonio de
Sonomoro del distrito de Pangoa (Satipo, Junín).**

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO DE LICENCIADO (A) EN ANTROPOLOGÍA

AUTOR(A)

Franco Renato Salazar Sifuentes

ASESOR

Óscar Espinosa de Rivero

RESUMEN

En la Selva Central peruana, el contexto social y económico caracterizado por la precariedad en la que se desenvuelven las comunidades nativas, la violencia política en la región, así como los cambios constantes que transitan los pueblos indígenas marcan las dinámicas sociales de este espacio amazónico. Aquí, la comunidad de San Antonio de Sonomoro, perteneciente al distrito de Pangoa (Satipo, Junín) presenta anualmente el Festival Étnico como una respuesta a este contexto. Dentro del Festival, los “juegos y competencias indígenas” son la presentación más importante de este evento. Desde la organización, estos son explicados como las formas de actividad física que realizaban los antepasados de los actuales nomatsigenga en Sonomoro.

Esto responde a un complejo proceso de ‘autenticación’. Esto es, el proceso que los ‘juegos y competencias indígenas’ transitan para ser considerados, o no, como auténticamente propios de la comunidad indígena de Sonomoro. Encontramos en nuestra investigación que este proceso no llega a ser total, pues existen diferentes visiones e intereses al respecto dentro de la comunidad. Resalta la importancia de los profesores bilingües para interpretar los cambios respecto a la cultura local, en este caso, sus juegos y otras prácticas corporales, como la importancia de la experiencia y la participación de los comuneros en estas actividades para construir, o negar, su autenticidad.

Así, a partir de estos ‘juegos’, los sonomorinos reproducen y redefinen su identidad como nomatsigengas, lo que, a su vez, implica un replanteamiento de la comunidad en sus relaciones con el estado, otras comunidades nativas e incluso otros pueblos indígenas.

PALABRAS CLAVE: *juegos tradicionales, turismo, nomatsigenga, festival, deportes*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	i
Tema	i
Preguntas	iii
Justificación	iv
Metodología	v
Limitaciones	vi
1. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO	1
1.1. Estado de la Cuestión	1
1.1.1. Antropología del turismo	1
1.1.1. Autenticidad en la región amazónica	3
1.1.2. Antropología, juegos y deportes:	6
1.1.3. Etnografía sobre los pueblos nomatsigenga y ashaninka.	13
1.2. Marco Teórico	17
1.2.1. Turismo y Turistas	18
1.2.2. Autenticidad y autentificación.	19
1.2.3. Juego como experiencia	22
2. LA COMUNIDAD NATIVA DE SAN ANTONIO DE SONOMORO: HISTORIA RECIENTE, APUESTA POR EL TURISMO Y LOS FESTIVALES ÉTNICOS.	25
2.1. La comunidad nativa San Antonio de Sonomoro.	25
2.2. Historia reciente en San Antonio de Sonomoro:	28
2.3. Actividades económicas de la comunidad.	41
3. “SONOMORO SUENA”: EL TURISMO EN SAN ANTONIO DE SONOMORO.	44
3.1. El turismo en San Antonio de Sonomoro	44
3.2. Más allá del desarrollo económico.	51
3.3. Los Festivales Étnicos	56
4. AUTENTICIDAD CULTURAL EN SAN ANTONIO DE SONOMORO.	65
4.1. Alejándose de la “autenticidad” cultural: grupos migrantes en la comunidad	65
4.2. Otros grupos indígenas y la “autenticidad” cultural	74
4.3. Política y poética de la autenticidad cultural en los Festivales Étnicos	81
5. DE JUEGOS TRADICIONALES A “JUEGOS Y COMPETENCIAS INDÍGENAS”.	83
5.1. Profesores bilingües y ancianos	84
5.2. Las masateadas o fiestas de la luna	90
5.3. Autenticidad fría en los “juegos y competencias indígenas”	96
6. EXPERIENCIA DE LOS FESTIVALES ÉTNICOS Y LOS “JUEGOS Y COMPETENCIAS INDÍGENAS”	118
6.1. Participación en los Festivales Étnicos	118
6.2. Experiencias de los Festivales Étnicos	122

6.3. Experiencia social de los “juegos y competencias indígenas”.	131
CONCLUSIONES	144
BIBLIOGRAFÍA	149



INTRODUCCIÓN

En esta investigación nos preocuparemos por entender los procesos socioculturales alrededor de la “autenticación”. Esta es entendida a partir de los procesos que determinan si una actividad es reconocida como “auténtica” distintos grupos humanos. En nuestro caso, nos preguntamos por cómo una comunidad indígena llega a considerar un conjunto de actividades como una práctica “indígena”, en su sentido de exclusividad histórica.

Asimismo, la tesis centra su atención en las actividades de los “juegos y competencias indígenas” que se realizan en los marcos del “VIII Encuentro Revalorando la cultura de los pueblos Nomatsiguenga y Ashaninka” y el “IX Encuentro de Tradiciones Nomatsigenga y Ashaninka”, dos ediciones del Festival Étnico. Este festival se realiza anualmente durante los días 22 y 23 de Septiembre en la comunidad nativa de San Antonio de Sonomoro, y cuenta ya con ocho ediciones. En esta tesis llamaremos a estos eventos Festivales Étnicos.

Tema

El problema de esta investigación intersecta distintos aspectos de las relaciones sociales en una comunidad indígena de la Selva Central, específicamente el caso de la comunidad indígena nomatsiguenga de San Antonio de Sonomoro. Esta comunidad negocia prácticas y discursos, tanto locales, regionales y globales, alrededor de la identidad indígena amazónica, así como en relación a la actividad del turismo y a sus juegos tradicionales.

En el contexto más general, tenemos que la historia de los nomatsiguenga y asháninka, con quienes comparten muchas tradiciones y territorio, se ve marcada por la intensa conexión con sociedades estatales como no estatales. Esto ha ocurrido desde tiempos prehispánicos a partir, por ejemplo, del contacto con el imperio incaico; la sociedad colonial y las misiones religiosas. Una vez pasado el tiempo bajo el dominio político español, estas sociedades se han visto obligadas a compartir territorio y recursos con los migrantes provenientes de los Andes, especialmente de Huancayo. En esta historia conjunta han ido “acostumbrándose” a la presencia estatal a través de sus actores, políticas e instituciones.

Específicamente en esta zona de la Selva Central hay una gran concentración de actores sociales particulares, como los guerrilleros del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en la década del sesenta; los subversivos de la época del Conflicto Armado Interno, ya sean del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) o del Partido Comunista Sendero Luminoso (PCP-SL); y más contemporáneamente se encuentran grupos de narcotraficantes, lo que ha implicado la presencia casi ininterrumpida de militares por varias décadas. Los resultados han sido la desigual inserción económica y política en los circuitos de la región y el país, por lo que se han generado distintas respuestas por parte de los grupos indígenas para reafirmar sus intereses e identidad, respuestas que incluso enfrentan a las comunidades nativas entre sí.

La comunidad nativa de San Antonio de Sonomoro no escapa a esta historia. Esta comunidad, mayoritariamente nomatsiguenga, se encuentra muy cercana a la ciudad de San Martín de Pangoa, que es la capital del distrito. “Sonomoro” (como se le dice coloquialmente) ha sido partícipe de los principales acontecimientos políticos de esta historia. Así, se ha visto afectada gravemente durante el tiempo del conflicto armado interno, siendo aún víctima visible de sus consecuencias, teniendo incluso en su territorio una Base Militar. Entre estas tensiones, la comunidad nativa de “Sonomoro”, como se conoce y como la nombraremos, ha desarrollado estrategias para alcanzar el bienestar y el desarrollo entre las que destaca la promoción y desarrollo de actividades vinculadas al turismo.

La comunidad de San Antonio de Sonomoro viene, en este sentido, generando espacios de acogida de turistas, como un recreo y una Mina de Sal de relativa concurrencia. Asimismo, cuenta con algunas personas y grupos especializados en recibir a los turistas. Sin embargo, la presente investigación se centra en el contexto de turismo alrededor de los Festivales y la experiencia e interpretación del mismo por la población indígena de la comunidad referido especialmente a los eventos de “juegos y competencias indígenas”.

Los “Festivales Étnicos” son festivales anuales, en los que se realizan distintas actividades que resaltan por su carácter “cultural”, marcando a los grupos indígenas que habitan la zona como “diferentes” de la sociedad nacional, e incluso diferentes entre sí. Entre las actividades que demuestran estos rasgos tenemos diversas expresiones artísticas, como bailes, cantos, dibujos, así como prácticas como la construcción de chozas y teñido de *cushmas*; concursos de belleza, gastronomía (tanto comida como bebida) y otras actividades culturales como rituales y ceremonias basadas en la cosmovisión nativa. Este Festival se enmarca en una tendencia regional por la cual las comunidades asháninka y nomatsiguenga de la zona buscan realizar este tipo de eventos. El caso de “Sonomoro” es significativo al ser de los más antiguos y concurridos de la zona, y en la opinión de los nativos de esta comunidad, el primero y el mejor.

La comunidad se beneficia económicamente de distintas maneras durante los días del Festival. Por ejemplo, algunos años cobran entrada durante el día más concurrido del Festival. Asimismo, muchas familias participan preparando comida directamente, o vendiendo sus productos a otras familias o interesados, principalmente la carne de monte. Sin embargo, este no es el único objetivo que persigue la comunidad, pues es notoria la importancia cultural y social del Festival.

Entre las muchas actividades que se realizan en estos “Festivales Étnicos” encontramos los “juegos y competencias indígenas” como una de las atracciones principales y más emblemáticas. Este es un término propio y oficial que utilizan históricamente varios organizadores del Festival, proveniente del trabajo del profesor bilingüe Domingo Casancho, y que refiere a diversas prácticas corporales nomatsiguenga que realizaban los antepasados de la comunidad adaptadas para la presentación en este festival.

Entre estas actividades tenemos varios juegos llamativos, como son las actividades acuáticas: el palo movable, un juego donde se debe caminar a través del río sobre un tronco sin caerse; el nado; la carrera de balsas; o la respiración bajo el agua. Entre las terrestres encontramos: la *chotanka*, un juego que asimilan al vóley con una pelota hecha de hojas de plátano y una pluma; el “canasteo”, un juego que comparan al baloncesto; y el palo resbaloso, un juego que consiste en trepar un tronco entre un grupo de personas que forman una torre mientras les tiran agua y jabón, etc.

En estos juegos pueden participar tanto personas de la comunidad como indígenas de otras comunidades y hasta visitantes no indígenas. Estas actividades son concurridas y tienen además un premio en efectivo o en objetos en la mayoría de los casos, los mismos que son entregados por la Municipalidad como “apoyo” a la Comunidad Nativa.

Los “juegos” no solo son presentados en San Antonio de Sonomoro, sino también en otros festivales y en otro tipo de ocasiones, como espacios educativos o en espacios de integración de organizaciones indígenas. Sin embargo, San Antonio de Sonomoro fue una de las primeras comunidades en la región en demostrar estas prácticas en los festivales, o al menos eso plantean sus habitantes.

Los cambios sociales y culturales han llevado a mudanzas importantes dentro de las actividades físicas, como es el parcial abandono de la caza con arco y flecha. Asimismo, nuevas formas de prácticas corporales provenientes de “occidente” se han hecho presentes en la región, como el deporte.

La práctica de los “juegos y competencias indígenas” dentro de la comunidad y su construcción como “auténticos” recorren un conjunto de dinámicas sociales como las relaciones históricas de la comunidad con el turismo, los migrantes andinos y otras comunidades indígenas, remarcando a través de estas los proyectos de vida familiares y comunales en comparación con otros grupos.

Asimismo, los Festivales Étnicos dotan de un marco a estos “juegos”. Estos eventos deben ser entendidos tanto a partir de la actividad turística como a partir del proceso histórico de transformación de las festividades y rituales de los grupos amazónicos. Asimismo, debe tomarse en cuenta el rol activo de los profesores bilingües en la construcción de la autenticidad de estos juegos, como también la participación de la comunidad dentro del Festival Étnico, y específicamente en los “juegos y competencias indígenas”.

El proceso por el cual distintos actores sociales consideran que estos juegos en estos festivales son una forma “auténtica” propia de la actividad turística para mostrar tanto a turistas mestizos de Huancayo como a turistas indígenas de otras comunidades, es el principal problema de investigación que esta tesis se propone entender.

Preguntas

Las preguntas que guían esta investigación son las siguientes:

<u>Pregunta Principal:</u>
¿Cómo se presentan los “juegos y competencias indígenas” como formas “auténticas” de prácticas indígenas en el marco de los “Festivales Étnicos”, festivales turísticos que realiza la comunidad nativa nomatsiguenga de San Antonio de Sonomoro (provincia de Satipo)?
<u>Pregunta Secundaria 1:</u>
¿Cómo y por qué se organizan los "festivales étnicos", y cómo estos eventos se relacionan con otras iniciativas similares vinculadas al turismo en la comunidad?
<u>Pregunta Secundaria 2:</u>
¿Cómo se interpretan los cambios y continuidades en la práctica y concepción de los “juegos y competencias indígenas”, así como de otras prácticas tradicionales, en la comunidad?
<u>Pregunta Secundaria 3:</u>
¿Cómo se viven y experimentan los “juegos y competencias indígenas” por parte de la población indígena de San Antonio de Sonomoro durante los “Festivales Étnicos”?

Justificación

La importancia de esta investigación radica, por un lado, en que este trabajo busca visibilizar el esfuerzo de los grupos indígenas amazónicos involucrados en la protección y reproducción de sus tradiciones, especialmente en el caso de los juegos tradicionales. Desde una perspectiva académica, cubre espacios y contextos poco trabajados en Ciencias Sociales específicamente, juegos tradicionales; asimismo, se introduce en un debate académico amplio sobre las dinámicas culturales asociadas al turismo cultural, y especialmente en el debate académico en nuestro país por la “autenticidad” cultural.

Desde una perspectiva social y política esta investigación permite fortalecer y difundir no solamente un tipo de evento importante para las comunidades de la zona como son los “Festivales Étnicos”, sino que también resalta y visibiliza los esfuerzos de estas comunidades en adaptarse a los contextos discriminatorios en los que se desarrollan. Asimismo, repercute en un escenario global en el cual la demostración y celebración de la identidad indígena conlleva un fuerte trasfondo político, como también dentro de la cada vez mayor atención a las prácticas tradicionales lúdicas por organizaciones internacionales y grupos académicos.

Este escenario no solo enmarca las relaciones políticas de grandes movimientos, sino también formas locales como la práctica regional de profesores bilingües que promueven estos juegos desde las escuelas primarias. Y es que se han generado movimientos organizados por el tema de los juegos tradicionales tanto indígenas y no indígenas, de parte de organizaciones internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), que desde hace más de dos décadas viene desarrollando una visión alrededor de los Derechos Humanos, la importancia del deporte y el juego, y más

recientemente, la importancia de los juegos tradicionales para la identidad cultural indígena. Otro ejemplo de este movimiento internacional son las asociaciones académicas, como la Asociación Panamericana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, que promueven la investigación y conservación de los juegos tradicionales en el continente americano. En este sentido, la presente investigación se propone generar conciencia sobre estas temáticas y aumentar su presencia dentro de las discusiones académicas.

En un sentido académico, la producción académica antropológica y sociológica en Perú sobre juegos y deportes se ha ocupado principalmente de estudiar el fútbol en contextos urbanos o institucionales, con una clara preferencia por la práctica de este deporte en el contexto de la ciudad de Lima. En este sentido esta investigación nos abre a considerar otras actividades lúdicas y físicas; como otros actores, en este caso, pueblos indígenas. Además, a partir del enfoque del juego como disposición, tomando a la experiencia y el uso del cuerpo como lugar de creación y replanteamiento de significados, podemos generar discusión para futuros debates. En nuestra academia, las discusiones alrededor de deportes muchas veces han dejado de lado el papel de la práctica corporal y la experiencia. Esto resulta tanto contradictorio como limitado, debido a que las actividades físicas, como los deportes y los juegos, presentan la particularidad de ser producidas privilegiadamente desde el cuerpo.

Por último, en nuestro país, como se ve reflejado en la producción de tesis de nuestra Universidad, la preocupación por la actividad del turismo es cada vez mayor. Esto ha despertado gran interés no solo en los efectos económicos, sociales y políticos, sino también en una perspectiva “cultural”. Mucha de esta discusión, como podemos ver en varias tesis de pregrado en Antropología, se centra alrededor de la autenticidad de las actividades y objetos alrededor del turismo. Esta investigación busca aportar a dicho debate a partir del caso de los “juegos y competencias indígenas” en los festivales turísticos ya mencionados. Asimismo, queremos partir de una comprensión alrededor de la “autenticidad” indígena que tome en cuenta otras actividades no turísticas como piezas fundamentales de la generación de estos discursos.

Metodología

De manera resumida se puede afirmar que esta investigación utiliza el método etnográfico para cumplir con sus objetivos. Esta propuesta se centra en la profundidad del conocimiento registrado a partir de la convivencia en periodos relativamente largos de tiempo con los grupos humanos que son el sujeto de estudio. Esto no asegura una representatividad del fenómeno en otros espacios ni la posibilidad de repetir las condiciones de la investigación.

En este sentido, el presente estudio se basa en la permanencia del investigador en la Comunidad Nativa San Antonio de Sonomoro por un periodo de 8 semanas. Durante el año 2016, se realizó una visita durante el mes de septiembre, y en el año 2017 durante los meses de septiembre y octubre. Desde la primera visita se presentó el trabajo de investigación a las autoridades locales. Posteriormente, se han realizado distintas visitas casuales para visitar a las amistades,

permanencias cortas que también han alimentado este estudio. Para llevar a cabo la investigación realizamos observaciones participantes y no participantes durante el Festival y los eventos de juegos tradicionales. Asimismo, se realizaron entrevistas semiestructuradas a diferentes personas implicadas en los Festivales y juegos, como también añadimos al análisis distintos momentos de la cotidianidad y conversaciones informales. Las entrevistas y las comunicaciones informales fueron importantes para conocer los significados, emociones e información de los distintos actores.

Así, esta investigación se enfoca también en la observación de las prácticas los actores, en especial alrededor de los “juegos”. Consideramos que esta herramienta no solo complementa la información verbal, sino también nos permiten acceso a un conocimiento diferente. La observación no participante permitió una perspectiva externa, y ha sido complementada en muchos casos con la observación participante, tanto en apoyar la organización y trabajos alrededor del evento como participando de los “juegos y competencias indígenas”. Esto permite una mirada, o un acercamiento a las vivencias de los actores, como también de sus emociones y sentimientos tomando al propio investigador como caso y herramienta de la investigación.

Estos procedimientos se apoyaron en herramientas llevadas al campo que sin embargo replanteamos constantemente a partir de la nueva información y preocupaciones que se fueron encontrando. Debido al nivel semiestructurado de las mismas, esta adaptación fue posible. La investigación usó combinación no aleatoria de las estrategias de muestreo por conveniencia, bola de nieve, y discrecional. Es decir, en muchos casos, tomamos los testimonios y observaciones de aquellos más prestos a colaborar, o que pudieron ser referidos por los actores ya contactados. Algunos criterios de clasificación de las muestras fueron los cargos o posiciones dentro de la comunidad, como su relación con las actividades turísticas, y en la organización y participación dentro de los mismos festivales.

El plan de análisis del presente trabajo consistió en el uso de categorías analíticas generadas alrededor del marco teórico y también los patrones propios de la información recogida. Nos apoyamos en una matriz de datos en el programa Excel para realizar el análisis.

Limitaciones

Esta tesis no se presenta como un ejercicio absolutamente objetivo de investigación, ya que el investigador mismo reconoce su labor activa en la producción de información en relación a los informantes de la comunidad de Sonomoro.

Como hemos mencionado en la explicación de la metodología utilizada, hemos tomado nuestra experiencia como una herramienta de investigación en un número importante de oportunidades, especialmente a través de la observación participante en juegos, faenas colectivas y familiares. En ese sentido es

importante reconocer las limitaciones y el contexto de esta investigación como un ejercicio reflexivo.

En Sonomoro hay una lista de investigadores que han visitado y convivido con la comunidad, especialmente lingüistas. En ese sentido, muchos comuneros manejan algunas expectativas e ideas alrededor de las investigaciones sociales y los investigadores. Sin embargo, estas se unen con sus propios prejuicios alrededor de la vida social en las ciudades, tanto por su experiencia propia de movilidad y/o su relación con autoridades, colonos, y turistas. Ya sea alrededor de experiencias relacionadas a la alimentación, la fiesta o el trabajo, pude comparar mis experiencias en relación a la comunidad con la que turistas y otros investigadores e investigadores mantenían con la misma. Este fue un gran punto de apoyo en la investigación.

En cuanto a las limitaciones, hemos podido identificar tres tipos principales: idioma, género y violencia. En primer lugar, el idioma ha sido una barrera importante, no solo a través de la conversación con ancianos que manejan más sus propias lenguas nativas que el castellano, sino también en las numerosas situaciones sociales en las cuales los nomatsigenga de Sonomoro mezclan ambos idiomas o privilegian su idioma nativo. Asimismo, considero que lo explicitado a través del idioma puede tener un carácter distinto que lo comunicado a en el idioma castellano. Para subsanar esto, en varias ocasiones pedimos a algún anfitrión que nos apoye con traducir entrevistas o conversaciones. También fuimos aprendiendo poco a poco algunas palabras del vocabulario nativo, lo que agradaba a la mayoría de nuestros anfitriones..

Otra limitación en la investigación se dio a través del género del investigador. En un primer lugar, podemos mencionar que muchas mujeres no lograron tener confianza hacia la persona del investigador, en cuanto esta se generaba de formas distintas con los hombres de la comunidad mayormente a través de faenas, trabajos en la chacra y el compartir alimentos y bebidas. Por otro lado, hubo una mayor cercanía con los comuneros adultos, antes que con los más jóvenes o ancianos. Esto último se explica a partir de que los “juegos y competencias indígenas” son practicados mayormente por adultos, tanto hombres y mujeres.

La preparación de la comunidad para estos eventos incluye constantes faenas y preparaciones familiares y de grupo para recolectar y cazar con finalidad de vender estos recursos. En el caso de las faenas, nos correspondía trabajar con los hombres, por lo que el trabajo de campo fue llevándome por este mayor énfasis en la práctica y consideraciones de hombres adultos.

También es importante mencionar el cuidado respecto a la vulnerabilidad de muchas mujeres en la comunidad respecto a las relaciones de género dentro de sus familias. Esto fue especialmente importante a partir de casos de violencia de género y sexual que habían ocurrido poco antes del periodo de trabajo de campo. Por último, otra de las limitaciones en el estudio fue el contexto de la violencia política que existe en la zona del Valles del Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM). Como zona de emergencia, debido al narcotráfico y la presencia de grupos

terroristas, mi desplazamiento fuera de la comunidad fue dificultoso en cuanto ponía en riesgo mi integridad personal. La familia con la que viví realizó varias expediciones nocturnas de recolección y caza, al igual que muchas otras familias realizaron semanas antes del Festival. En los casos en los que el desplazamiento era considerable, generalmente para la caza o recolección, se me recomendó no asistir por la presencia de remanentes senderistas en la zona.



1. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO

En este primer capítulo introduciremos las discusiones que otros autores han mantenido acerca de los grandes ejes teóricos de esta tesis como son el turismo, los juegos, así como sobre los estudios etnográficos sobre los pueblos nomatsigenga y ashaninka. Asimismo, definiremos y explicaremos los conceptos centrales que guiarán el análisis de la información.

1.1. Estado de la Cuestión

Acercarse antropológicamente a las experiencias de “juegos y competencias indígenas” presentados en un Festival organizado por una comunidad nomatsiguenga es problemático debido a la falta de investigaciones similares. Sin embargo, existe una importante producción académica en el ámbito de la antropología del turismo así como también existen diversos aportes de las Ciencias Sociales para entender los “juegos y competencias indígenas” como productos híbridos y que producen experiencias, significados y sensaciones específicas. Asimismo, se han realizado diversos aportes etnográficos acerca de los pueblos nomatsigenga y ashaninka que nos permitirán aproximarnos a ellos desde una perspectiva mejor fundamentada.

1.1.1. Antropología del turismo

En primer lugar, presentamos una revisión acerca de los estudios sobre antropología del turismo desde una perspectiva amplia e histórica, para luego llegar a una más acotada que introduzca el tema de la presente investigación dentro de los estudios sobre la región amazónica alrededor de la “autenticidad”.

La antropología del turismo tiene una amplia historia y muchas vertientes de interés académico. Entre estas encontramos las preocupaciones socioculturales alrededor de las posibles definiciones de Turismo (Burns, 2005); o sobre los turistas. Algunas de las principales corrientes han pensado el viaje turístico como un ritual (Graburn, 1989), como también han generado tipologías basadas en los tipos de turistas (Cohen, 1974) o las motivaciones de los propios turistas (Cohen, 1979).

Otro tipo de preocupación en la academia han sido las dinámicas de poder alrededor de la industria del turismo, tomado este como un fenómeno ligado a la desigualdad entre los actores involucrados siempre desde una perspectiva global. Uno de los primeros desarrollos en esta perspectiva calificó la actividad turística como “imperialista” (Nash, 1989). Posteriormente, se han estudiado formas tanto culturales como sociales y económicas de explotación desde los centros de poder turísticos, ya sean estatales o comerciales, así como las formas de representación. En este marco, entre los estudios que toman en cuenta históricamente el rol del Estado en las políticas públicas sobre Turismo destacan los de Fuller (2009) para Perú y Prieto (2011) para Ecuador. Asimismo, para un caso en específico en nuestro país, Ulfe (2011) ha llamado la atención sobre cómo PROMPERU, Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el

Turismo, representa a los grupos indígenas de nuestro país como estáticos en vistas de una exotización usada como publicidad turística.

Dentro de las discusiones alrededor de los cambios y efectos culturales alrededor de la actividad turística, la problemática sobre la “autenticidad” de la cultura presentada en este contexto ha tomado gran parte del debate académico entre científicos sociales. En un primer momento, varios académicos han criticado la forma en que las actividades turísticas presentan prácticas culturales cuya “autenticidad”, en un sentido histórico, es dudosa. Otros han criticado la forma en que prácticas pierden su valor tradicional y se mercantilizan (Greenwood, 1989).

MacCannell (1973) fue de los primeros académicos en considerar y sistematizar su propuesta respecto al tema. Este autor ha llamado la atención acerca de la presentación “auténtica” a partir de una perspectiva basada en los trabajos de Goffman. Según MacCannell, los “escenarios” turísticos se presentan en base a “frentes” o “palcos” donde se realizan las presentaciones turísticas, mientras existen a su vez “bastidores” a los que los espectadores, turistas, no tienen acceso. En el turismo, se genera una situación especial por la cual los espacios que se presentan como bastidores son, en realidad, “frentes”, pues son creados deliberadamente de esta manera. Toda la organización y presentación se realiza desde los anfitriones en cuanto los turistas buscan experiencias “auténticas”, dice este autor.

Sin embargo, hoy en día muchos antropólogos critican este tipo de propuestas. El punto central de las críticas a estas posiciones ha sido la reificación de la “autenticidad” como algo dado antes que construido. Como dice Norma Fuller:

Actualmente, ya son muchos los antropólogos (Cohen 1996; Urry 1996a, 1996b, 2002, Santana 2003, Bruner 2005, Fuller 2009) que han tomado distancia frente a estas posiciones debido a que tienden a esencializar a las culturas al suponer que existe una versión real o auténtica que el turismo dañaría. Más aun, en un mundo globalizado no se puede hablar de culturas aisladas y diferentes mundos o autenticidades en peligro (Fuller, 2015, p. 103).

Siguiendo a varios autores también es posible criticar el determinismo en relacionar la actividad turística con los cambios culturales, antes que relacionarlos con el conjunto de acelerados intercambios culturales, sociales, políticos y económicos en el que los grupos humanos se encuentran interrelacionados en el intercambio global (Burns, 2005).

En este sentido, los antropólogos decididos a estudiar el fenómeno del turismo han encontrado formas en que esta actividad permite redescubrir y en algunos casos revitalizar formas “tradicionales” de cultura antes que destruirlas. Sin embargo, se mantiene de estos enfoques que si bien “los turistas de hoy saben que el turismo es una industria organizada y que lo que se les ofrece ha sido preparado para su consumo [...] en la medida en que el turismo vende cultura, precisa convencer a los visitantes de la autenticidad de lo que ofrece” (Fuller,

2015, p.103). Esto implica una constante reformulación alrededor de la actividad turística, por ejemplo, a través de la utilización de “pseudo-bastidores”, “palcos” presentados como si fueran en verdad “bastidores”, es decir, una ventana al mundo cotidiano de las poblaciones anfitrionas (Daugstad y Kirchengast, 2013), entre otros mecanismos.

Asimismo, la autenticidad se ha pensado desde distintas perspectivas, no solamente si los objetos turísticos son auténticos o no, ya sean prácticas, roles, lugares u objetos materiales; sino también si la experiencia turística permite al turista una sensación de existencia auténtica (Lamont, 2014, p. 2). Otros autores consideran que no podemos considerar esta separación como definitiva. Rickly-Boyd (2012) a partir de la filosofía de Walter Benjamin, entiende la autenticidad como un aura, que cuando está presente en los objetos auténticos, brinda a la experiencia del turista el sentimiento de autenticidad existencial, reafirmando la relación entre autenticidad del objeto y de la experiencia.

La preocupación por los mecanismos sociales en que un objeto o práctica cultural logra calificarse como “auténtica”, sea para los anfitriones o los turistas ha empezado a problematizarse por autores como Fuller (2015), y también Cohen y Cohen (2012). Estas preocupaciones alcanzan también la posibilidad de atender conflictos alrededor de los reclamos sobre autenticidad de un mismo objeto o práctica entre dos o más grupos (Martin, 2010, para un caso en Papua Nueva Guinea); como también si la autenticidad se presenta como una preocupación o no para distintos grupos de turistas (Mkono 2013 para un caso africano). Importantes aportes, como el de Lamont (2012), llaman incluir el rol de los nuevos medios tecnológicos e interactivos, como las redes sociales, para investigar la construcción de la autenticidad en el turismo.

1.1.1. Autenticidad en la región amazónica

Si bien esta investigación se enmarca dentro de la antropología del turismo, el contexto sociocultural en el que se encuentra requiere una revisión más amplia del concepto de “lo auténtico” y su construcción. En América Latina, y especialmente en el área Amazónica, la “autenticidad” incluye aspectos tan variados alrededor de la propiedad, el uso y mantenimiento de lenguas originarias, etc.

Valdivia (2005) parte de que existen discursos e imágenes de indigeneidad ampliamente representadas en discursos globales alrededor de distintas temáticas como la conservación ambiental, discursos de desarrollo, discursos nacionalistas, y el turismo. A estos, Rogers añade tanto el comercio transnacional como la misma disciplina antropológica (1996, p.110). Según Valdivia (2005), acomodarse a estas imágenes, lo que compromete consideraciones distintas de autenticidad, permite en muchos casos acceso a distintos recursos; sin embargo, esta identidad y proyección de “lo indígena” no es estática, sino que es sumamente flexible en distintos contextos,

Aun así, es importante tomar en cuenta las desiguales relaciones de poder que hay en esta situación. Especialmente en el contexto amazónico, estas formas de

política identitaria son importantes debido a que los nativos amazónicos se valen en gran medida de su capital cultural debido a que en muchos casos son actores en los extremos más bajos de la pirámide económica (Conklin, 1997, p. 713).

Respecto a este tipo de consideraciones en la cultura popular, Beth Conklin reflexiona:

La popular apreciación contemporánea para la sabiduría ecológica de los grupos nativos tiene una base innegable en la ecología cultural y etnobiología amazónica. Pero al moverse a la dimensión de la cultura popular y la política ambiental, las ideas acerca de la ecología nativa se juntaron con dos viejas corrientes del pensamiento Occidental: el exotismo (que enfatiza la atracción a las diferencias culturales) y el primitivismo (que celebra la relación antitética de las sociedades no occidentales con la civilización Occidental y sus corrupciones) (Conklin, 1997, p. 713).

Esta autora reconoce los beneficios que estas formas de desenvolverse han permitido a los grupos indígenas a nivel global, por ejemplo, a aceptar el derecho que tienen los habitantes de los bosques a hacer uso de estos. Aquí se puede percibir el cambio del paradigma conservacionista alrededor de flora y fauna hacia la preocupación por el desarrollo sustentable (Conklin, 1997, p. 728). Sin embargo, Beth Conklin dice que estas visiones reducen la complejidad de la relación e intereses de los pueblos indígenas con el medioambiente y las economías en las que se desenvuelven (Conklin, 1997, p. 714).

También, para los actores estas prácticas e imaginarios pueden deslegitimar a grupos que no se ajustan a estas formas de performance, como el pueblo wari con quien la autora trabaja. Conklin añade que, en el escenario global existente, siguen siendo las formas y constructos ideológicos occidentales los que permiten a los indígenas participar de este tipo de política cultural (1997, pp. 728-729). Rogers ha citado a MacCannell para aplicar a esta situación el concepto de "metalenguaje para el dialogo global" (MacCannell, 1992, p.165, citado en Rogers, 1996, p. 111).

En vista de todo esto, podemos decir que al estudiar estas realidades resulta evidente la constante negociación de los grupos indígenas respecto a su identidad y "autenticidad" en relación con discursos y narrativas de circulación global, considerando siempre el marco desigual global en donde se realizan estas interpretaciones.

Uno de los contextos en que las negociaciones y conflictos alrededor de la autenticidad se ha problematizado desde las Ciencias Sociales ha sido la política organizada. En Bolivia y Ecuador, autores como Lucero han investigado cómo grupos indígenas amazónicos y no amazónicos, a través de organizaciones y federaciones, se disputan el calificativo de indígena auténtico a partir de las posiciones que toman en los contextos políticos en dichos países (Lucero, 2006).

En otros casos, ha sido el lenguaje el tema central alrededor del cual se estudia la construcción de la autenticidad cultural en contextos amazónicos. Shulist

(2016) discute sobre la autenticidad en el contexto de hablantes en un espacio de diversidad de lenguas amazónicas en Brasil, en el cual los conflictos ocurren alejados de una posición binaria indígena-no indígena. Esta autora explicita que la autenticidad entre estos grupos no solo corresponde al campo lingüístico, sino que se entrecruza con otras esferas como la política y la educación.

En cuanto al turismo en la región amazónica, la discusión alrededor de la autenticidad ha sido retomada por expertos como Cappucci (2016). Su artículo, "Turismo indígena en la región amazónica de Surinam: acciones para preservar la autenticidad y los recursos naturales", evidencia la importancia que la autenticidad tiene para aquellos involucrados en gestionar estas iniciativas. Por otro lado, Chaumeill (2009) ha criticado tanto las formas en que el turismo, ya sea de masas o el ecoturismo, esencializa y desconoce al indígena amazónico demostrando su continuidad con formas coloniales previas. Otros autores también mantienen una consideración negativa de las formas en que se presentan los indígenas por medio de la actividad turística, a partir de las desigualdades de poder en su representación. Así, Hutchins menciona:

'Los lugares exóticos han sido desde hace largo tiempo simbólicamente importantes. Ellos han servido como un repositorio para las antipatías raciales, culturales y religiosas, pero también como lugares de escape, y como remedios para los males modernos. Para efectivamente servir cualquiera de estos propósitos, los lugares exóticos y las cosas que los hacen serlo deben mantenerse más o menos intactos, o al menos preservar la apariencia de mantener esta cualidad. En este escenario, la producción, o reproducción cultural se vuelve problemática debido a que los indígenas ficticios que habitan el mercado turístico fueron creados –mayormente– fuera de los pueblos kichwa. Ellos tienen identidades impuestas. Ellos son productos de mercado que no tienen necesariamente congruencia con los deseos e historias locales. La reproducción cultural kichwa, en este sentido, es generada no por el *habitus*, sino de los "paisajes" mediáticos e ideológicas de la industria turística global que intentan fijar su identidad para hacerla vendible. (Hutchins, 2007, p. 97)

Otros autores, en cambio, han considerado la actividad turística desde otra perspectiva, como Grunewald (2002), quien estudia el efecto del turismo entre los pataxó de Brasil, menciona cómo el uso de los nombres y topónimos en lengua indígena se volvió a utilizar a partir del aumento del intercambio turístico.

No todos los trabajos de investigación han tomado la decisión de resaltar únicamente las desigualdades de poder, y han dado también una mayor cabida a las prácticas híbridas en las que los indígenas amazónicos se presentan y representan dentro del encuentro turístico alrededor de la consideración de "autenticidad".

Para el caso peruano, dos tesis de la Pontificia Universidad Católica del Perú demuestran se enmarcan en esta última discusión. Chaparro (2008) ha dejado en claro que la actividad turística implica una construcción realizada entre varios

actores que negocian entre sí en base a redes desiguales de poder. Ella presenta a una comunidad yagua asociada a una empresa que ejerce un dominio sobre las expresiones de este grupo en los encuentros turísticos. En este contexto, las yaguas discuten alrededor de la identificación de quienes son “auténticos” indígenas a través de dinámicas de diferenciación respecto a la lengua, posición que les da poder frente a la empresa.

Un caso distinto es el trabajado por Valeria Biffi en una comunidad ese eja. Esta comunidad ha propuesto una construcción de lo “auténtico” a partir de su vida cotidiana, antes que preparar números exotizantes referentes a las imágenes globales de indigeneidad más estereotipadas (Biffi, 2005).

En este sentido, los trabajos alrededor de la autenticidad en la actividad turística en la región amazónica proponen, en general, que la construcción de la autenticidad no es un proceso aislado de otros aspectos de la identidad “indígena” como son los políticos, culturales y hasta económicos. Asimismo, demuestran que la construcción de la “autenticidad” es distinta según el caso estudiado, como hemos podido ver en el caso de los yagua o de los ese eja.

1.1.2. Antropología, juegos y deportes:

Habiendo ya revisado las discusiones alrededor de la actividad turística y la construcción de la autenticidad entre indígenas amazónicos, nos toca concentrarnos ahora en la preocupación por los juegos desde una mirada antropológica.

Los estudios sobre juegos en las Ciencias Sociales tienen larga data y forman un espectro bastante amplio, sin embargo, dentro de la antropología han tenido pequeño impacto en el debate más general. En países como el Perú no ha habido un mayor debate ni discusión sobre el tema, a diferencia de los Estados Unidos, México¹ o Brasil, donde sí la ha habido desde la educación física, historia y antropología.

En las Ciencias Sociales algunos autores fundamentales proponen distintas definiciones y maneras de ver el juego. El historiador Johan Huizinga (1972) fue de los primeros en darle al juego un lugar importante dentro del orden social. Este autor consideraba el juego como productor de civilización, es decir, como una actividad creadora y creativa en el dominio cultural. Más adelante, Roger Caillois (1994) presentó una tipología general de los juegos, dividiéndolos en sus aspectos de competición, azar, mimesis y vértigo. Sobre esta tipología, este autor desarrolló un marco sociológico amplio en el que enmarcaba la evolución cultural desde un marco tradicional basado en la mimesis y el vértigo hacia una sociedad moderna que se apoyaba en la suerte y la competición. Estos estudios marcaron ampliamente las preocupaciones alrededor de los juegos hasta nuestros días.

¹ Para el año 2019, durante la redacción de esta tesis en México se llevaron a cabo dos de los primeros coloquios y congresos sobre deporte.

En la antropología, como disciplina académica, si bien la preocupación por los juegos no ha sido central en sus discusiones generales, los juegos se han visto presentes como elementos de análisis en varias etnografías desde muy temprano en la historia de la disciplina. Uno de estos casos tempranos, en Estados Unidos, fue Culin (1902) quien hizo de los juegos su preocupación central desde una perspectiva amplia, tomando casos de nativos americanos, civilizaciones históricas, como también juegos de niños en grandes ciudades norteamericanas.

También se han considerado los juegos como elementos, aunque someramente descritos, en etnografías más amplias, especialmente el juego infantil, interpretado como modo de “culturización” o socialización. Dentro de la academia, sobre todo desde la Psicología o la Pedagogía, se ha considerado al juego como esencialmente infantil. En muchos casos esta retórica ha sido denunciada como una practica ideológica que invisibiliza aspectos importantes del juego como fenómeno humano (Sutton-Smith, 1997). De ahí que muchos antropólogos se han dedicado a profundizar en la importancia del juego infantil. Sin embargo, esta investigación no se limita a estudiar solo el juego de los menores, pues como ya mencionamos nuestro énfasis ha sido el trabajo con varones adultos.

En este sentido tenemos que históricamente la preocupación por los juegos (y deportes) dentro de la antropología ha seguido generalmente los planteamientos teóricos de las corrientes teóricas más amplias (evolucionismo, funcionalismo, etc.).

Desde los enfoques socioculturales, una de las corrientes más influyentes en las preocupaciones antropológicas y sociológicas de los juegos ha sido el enfoque neo evolucionista, que desde una perspectiva histórica tomaba en cuenta los cambios de lo que hoy se llaman “juegos tradicionales” para diferenciarlos de los deportes, considerados por muchos autores como exclusivamente modernos. Los textos de Blanchard (Blanchard & Taylor, 1986) nos dan una entrada a este tipo de antropología. Sin embargo, es Guttman (citado por Blanchard & Taylor 1986) quien escribe una de las más celebradas aportaciones al respecto en “From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports”. En esta obra propone que el paso de los juegos “primitivos” hacia los deportes modernos sigue un patrón lineal basado en siete características propias de la modernización: secularismo, igualdad de condiciones, especialización de roles, racionalización, organización burocrática, cuantificación, y la búsqueda del récord. Otros desarrollos provienen de la escuela figuracional de Norbert Elias y Eric Dunning, quienes postulan también procesos históricos que posibilitan el paso de juegos a deportes a través del proceso de “civilización” (Elias & Dunning, 2014).

Estas discusiones volverán a problematizarse y retomarse a partir de la discusión sobre el cambio social y cultural que involucra la expansión global de los deportes. Así, desde la década de los setenta, tanto en la antropología como en la Sociología, ha habido un gran debate debido a la expansión y crecimiento en la popularidad de deportes occidentales en todos los rincones del planeta, incluso en poblaciones étnicamente diferenciadas.

Es importante notar como estas investigaciones se preocuparon por la expansión del deporte antes que el mantenimiento y readaptación de los juegos tradicionales. También es interesante indicar cómo la preocupación por el deporte tomó en cuenta como punto central la interacción entre las formas locales y el deporte como una práctica global. Para nombrar solo algunos, por ejemplo, Clignet y Stark se preocupan por los patrones culturales de participación, modernización, en el fútbol en el caso de Camerún (1974).

También hay autores que se analizan estas transformaciones a partir de un proceso de “americanización”, como hace Klein (1991), quien estudia el caso de deportes en el Caribe. Asimismo, menciona cómo en este proceso se aprecian muestras de resistencia cultural. De manera similar, Wagner (1990) prefiere el uso del concepto de “mundialización” antes que el de “americanización” para llamar la atención a la globalidad de los cambios antes que determinar el lugar de sus supuestos orígenes. Por su parte, Houlihan (1994), propone usar el término de “globalización”. Este autor propone que la influencia de la globalización en el deporte puede considerarse a partir del alcance total o parcial del mismo, y la respuesta pasiva, participa o conflictiva del mismo en la población-

Posteriormente, investigaciones alrededor del concepto de globalización presentaron nuevas direcciones como una mayor profundidad histórica en estas investigaciones. Esto implicó un trabajo más profundo respecto a la historia de la expansión colonial de los deportes. Por ejemplo, Jarvie (2008) ha rastreado el ingreso de los deportes a China en su libro sobre las Olimpiadas de Beijing. Otros autores han hecho uso también de nuevos conceptos, como el de “glocalización”, que aspira “moverse más allá de las interacciones entre lo local y lo global, explorar su mutua dependencia y copresencia” (Giullianotti y Robertson, 2012, p. 434). Otro tipo de consideración ha sido la institución de los eventos multideportivos. Roche (2000) encuentra que, a través del estudio de la historia de estos eventos, en el que figuran los Juegos Olímpicos, cómo estos han sido espacios de exclusión alrededor de temáticas de raza, clase y género. Roche analiza cómo se ha representado en ellos desventajosamente a todos aquellos que no son hombres blancos europeos y de clase aristocrática.

En cuanto a poblaciones indígenas y su participación en el deporte internacional, diversos autores demuestran la situación desventajosa en la que se han desarrollado las prácticas deportivas de los pueblos indígenas. Tan temprano como en los “Días Antropológicos” de las Olimpiadas de 1904, Brownell (2005) describe cómo se presentó en este evento a varios grupos indígenas de distintas partes del mundo para enfrentarlos en competencia con atletas entrenados, entendiendo su fracaso posterior como demostración de su inferioridad natural. Si bien las presentaciones no se realizan de la misma manera, el mismo contexto de poder desigual continúa hasta nuestros días, Forsyth y Wamsley (2005) muestran cómo la presentación de los Juegos Olímpicos que se han realizado en Canadá han presentado una narrativa de integración entre pueblos indígenas y sociedad nacional que esconde la situación actual y las problemáticas que viven los pueblos indígenas.

En este sentido, podemos entender que los antropólogos del deporte han calificado la práctica deportiva como un campo social que ha alcanzado todos los rincones del planeta a partir del fenómeno de la globalización. Sin embargo, esto no implica un nivel de competición parejo, pues al menos en sus circuitos oficiales, como muestra la literatura, en ellos se representa y participa la población indígena de manera desventajosa. Y en segundo lugar, la preocupación por la interacción entre lo local y lo global, así como las preocupaciones por la historia y el poder, han sido marcos para entender tanto los deportes modernos, como también los juegos tradicionales

En un libro alrededor del deporte y los nativos americanos, Richard King (2008) menciona la importancia de cinco temas a discutir: el patrimonio, enfocado en los deportes tradicionales; el deporte en los procesos de supervivencia y adaptación en el marco de la continuidad y el cambio cultural; la relación entre juego y poder; las contradicciones y condiciones en las posibilidades que el deporte ha permitido a estos grupos; y por último, las políticas y poéticas de identidad. Asimismo, en una crítica a anteriores autores, menciona lo importante que resulta ir más allá de un enfoque meramente descriptivo, y tomar en cuenta las políticas gubernamentales, las relaciones raciales, la apropiación cultural, la identidad y experiencia indígena en la sociedad mayor para hablar de deportes, juegos tradicionales y población indígena. King (2008) ha tomado una visión amplia para hablar de las actividades de juegos, ya sean “tradicionales” o no. Este y otros autores demuestran, en boga con las anteriores discusiones, que los juegos tradicionales y los deportes practicados por grupos indígenas siempre implican zonas de contacto, espacios de representación en relaciones desiguales de poder, pero también formas de resistencia.

Otros autores no consideran una separación radical entre “juego tradicional” y deporte, definiendo este último alrededor de la práctica corporal intensa. Sin embargo, suelen mantener una separación a partir del sufijo “tradicional” y “moderno” que añaden a la categoría de deporte. Bale y Cronin (2003, p. 4) presentan una tipología algo amplia, con siete posibles acepciones, para categorizar actividades físicas en contextos poscoloniales basadas en los estudios de literatura poscolonial², sin llegar a desarrollar las implicancias de cada una.

En este marco es que se entienden las preocupaciones sobre juegos tradicionales en la actualidad, como un espacio distinto del deporte moderno, y que plantea problemáticas específicas. Estos guardan relación a su vez con los estudios que son críticos a los valores y prácticas propios de la institución deportiva de más alto grado. Estas propuestas suelen sumarse a lo que viene llamándose post- olimpismo (Bale & Krogh, 2004).

² Estos serían: culturas corporales precoloniales; culturas corporales indígenas convertidas en deportes; culturas corporales inventadas por una excolonia; deportes coloniales modificados por excolonias en deportes nacionales distinguibles; deportes que se han difundido por el Imperio Británico y han sido adoptadas sin cambios de reglas en los países colonizados; deportes que fueron introducidos durante la colonización pero que desarrollado estilos regionales; deportoides [sportoids] híbridos.

Uno de los autores que ha trabajado más ampliamente sobre la “cultura física” ha sido Henning Eichberg. Este autor (1997a) propone que el deporte moderno competitivo que responde a una forma cultural y social específica propia de países europeos con formas de organización capitalista, y que este genera cruentas consecuencias como el abuso de sustancias químicas, la exclusión de países que no pueden contar con sistemas deportivos al nivel de los países ricos, etc. Como menciona por su parte Dunning, no todo el mundo llega a ser un atleta de elite, solo aquellos quienes pueden lograr una “alta y sostenida motivación para ganar, la planificación a largo plazo, el estricto autocontrol y la renuncia a gratificaciones inmediatas, en otras palabras, la práctica y el entrenamiento constantes [junto a cierto control burocrático] (Elias y Dunning 2014, p. 292).

Para Eichberg (1997b), este modelo está basado en el modelo dualista de mente y cuerpo, propio de la sociedad occidental. Asimismo, trae distintos peligros, como la agresión, manejo de menores de edad de manera irresponsable, uso de sustancias tóxicas para la competición, la subordinación del gozo humano a los resultados, la separación del espacio para el deporte y su consecuente separación entre actores, la reducción de los logros humanos a una cuantificación simple, la pérdida del espacio de ocio en el tiempo libre, como la discriminación hacia la mujer en medio del modelo capitalista masculino.

Retomando las anteriores discusiones sobre globalización, este autor considera que la “modernidad industrial está atada a la creciente diferenciación deportiva nacional”, ya que existe una “tendencia subversiva hacia la multiplicidad y la heterogeneidad” en las distintas culturas físicas alrededor del mundo frente a la homogenización globalizadora (1997b, p. 131). Asimismo, advierte, a su vez, sobre los peligros de “museificación”, es decir, el mantenimiento de prácticas inertes e inamovibles. Eichberg plantea que si bien el proceso de expansión industrial homogeniza los deportes, también crea un proceso contrario de deshomogenización que se presenta de manera más clara en momentos de crisis (1997b, p. 131).

Para este autor, se puede caracterizar el paso de los juegos tradicionales a los deportes modernos como el paso del carnaval al silencio (1997, p. 143). Susan Brownell aplica esta misma idea para entender lo ocurrido durante los “Días Antropológicos” de las Olimpiadas de 1904 comentada anteriormente. En esta ocasión, se dio una falta de entendimiento entre indígenas sin entrenamiento que se divertían con las formas deportivas occidentales, y los organizadores de los juegos que entendían esto como una característica genética de incompetencia deportiva (Brownell, 2005).

Eichberg también revisa cómo las prácticas corporales se relacionan con cambios sociales más amplios, a partir de una forma de genealogía antes que una historia evolutiva. Esto lo diferencia del pensamiento neo-evolucionista. Según Eichberg:

El punto focal de las nuevas dinámicas del deporte ha mutado en la producción de resultados y esto constituye la nueva forma de objetividad en la cultura del movimiento.

El movimiento y la actividad se han subordinado al logro: cuantificado, medido y

registrado La perca debe ser estandarizado para este propósito, hecho de acero, amueblado en una instalación para regular su peso. Esta no es una cuestión de precisión. La producción de resultados deportivos es un espejo de una nueva configuración societal, de un énfasis en la producción industrial. En este punto, la fuerza motriz de la transformación en los juegos como en la sociedad puede ser identificada (Eichberg, 1997b, p. 143).

Otro punto central del trabajo de este autor es crear una tipología de lo que identifica como las tres corrientes de las actividades físicas en la sociedad: la del deporte competitivo, basada en resultados; la de la gimnasia; anclada en la salud de grandes grupos humanos y normalmente administrada por el estado; y la de los juegos comunitarios, participativos y envolventes, ya sean en sus variedades de juegos tradicionales o actividades posmodernas (1997b, 145).

Encontramos, pues, en la literatura especializada una renovada preocupación por los juegos tradicionales, especialmente en la academia europea y norteamericana. En nuestros países latinoamericanos, la discusión académica sobre juegos tradicionales no ha alcanzado un desarrollo significativo en la discusión antropológica. Sin embargo, a pesar de ello, en países como México y Brasil han podido confluír las investigaciones sobre estas actividades en asociaciones académicas regionales a partir de iniciativas del movimiento indígena y el apoyo por parte de estos estados a iniciativas alrededor de los “juegos tradicionales”, así como también gracias a esfuerzos de profesores de Educación Física desde las mismas escuelas.

El resultado de estas iniciativas se ha dado, por ejemplo, en la Asociación Panamericana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales (APJDTA). Esta asociación cuenta con expertos que provienen mayormente de la disciplina de la Educación Física y con un menor número de científicos sociales. A partir de esta iniciativa se vienen estudiando los juegos tradicionales, tanto de pueblos indígenas como entre poblaciones urbanas, a partir de la diferenciación entre lo “autéctono”, lo indígena y lo tradicional, siguiendo la tradición europea, aunque algunos autores delimitan menos estas distinciones. Si bien algunos de los autores asociados a esta iniciativa tienen posiciones divididas, una mayoría puede ser representada por la definición de Stein y Marin, quienes definen los “juegos tradicionales” como:

juegos practicados desde largo tiempo, transmitidos de generación en generación, independientemente de la clase social. Juegos que no se caracterizan por pertenecer al pueblo o a la clase dominante, más por la tradición en la comunidad, en la cultura y en las relaciones cotidianas (2015, p. 20)

Estos autores han trabajado específicamente alrededor de los “juegos tradicionales” indígenas, y su relación con asuntos nacionales, como por ejemplo la situación de las políticas públicas en Brasil (Crepaldi, 2014) o México, así como la experiencia organizativa desde el Estado alrededor de los “juegos tradicionales” (Padilla, 2015). Para el caso del Perú, Wilfredo Chau (2015), ha

revisado, desde el Derecho, la situación de los derechos alrededor de los “juegos tradicionales”, como también ha revisado la experiencia de los Juegos de Pueblos Indígenas que se realizaron en Perú el año 2014.

Asimismo, estos autores han profundizado el rol de los juegos tradicionales dentro de las sociedades indígenas que los practican a partir del trabajo de campo. Stein y Marin (2015), por ejemplo, han estudiado los juegos tradicionales en la zona de Rio Grande do Sul.

Otro tema de estudio ha girado en torno a los Juegos de Pueblos Indígenas, eventos semejantes a los “multideportivos” que presentan juegos tradicionales de pueblos indígenas entre distintos pueblos o grupos. Son varias las ediciones de estos eventos, y gracias al auspicio estatal han elaborado también libros acerca de los mismos (Rocha Ferreira & Vinha, 2015). En estos documentos oficiales se presentan investigaciones y comentarios sobre la historia de estos eventos, como asimismo artículos sobre “juegos tradicionales” de distintos grupos. En general, estas investigaciones parten de una perspectiva anclada en el objetivo educacional y hasta político antes que en el análisis crítico o la discusión académica. En este sentido, no encontramos preocupaciones o discusiones alrededor del espectro total de los juegos, como puede ser incluir los “juegos de azar”³.

En la mayoría de estos no se consideran conflictos alrededor de la presentación de estas actividades para los actores indígenas. Estos artículos y libros suelen, además, partir de consideraciones dualistas sobre la cultura, y refuerzan la separación ideológica entre modernidad y tradición (Marin & Stein, 2015). Para el caso peruano, el artículo de Chau (2015, 202), por ejemplo, no considera la importancia del turismo en la presentación de los Festivales Étnicos.

Más allá de este tipo de trabajos, existen también algunas investigaciones antropológicas académicas dispersas sobre “juegos tradicionales” enmarcados en otras líneas de investigación. Una de estas gira en torno a los estudios sobre rituales, como las luchas celebradas entre varios grupos indígenas de Brasil. Un ejemplo de este tipo de investigaciones es la tesis de Saporì (2010) sobre luchadores del Alto Xingú. Sin embargo, muchas de estas investigaciones no analizan a profundidad el concepto mismo de juego.

En resumen, encontramos en un primer momento una preocupación general por el fenómeno del juego y su rol o lugar dentro de la evolución cultural. Asimismo, encontramos descripciones de juegos de diferentes culturas. Posteriormente, la preocupación de los científicos sociales se centra en los cambios alrededor de las actividades lúdicas y la adopción de los deportes alrededor del mundo. Finalmente, a partir de finales del siglo XX encontramos discusiones que problematizan y critican la institución deportiva a partir de miradas posestructuralistas.

³ Sobre la perspectiva pedagógica de los educadores al respecto del estudio de los juegos, Caillois (1994) desde muy temprano denunció esta falta de reflexividad respecto a la corriente al obviar los juegos de azar debido a su connotación ligada a la adicción e inmoralidad.

Por su parte, los estudios sobre juegos tradicionales en la región no han sido un campo de estudio sistemático basado en la discusión académica. Los aportes son dispersos y en muchos casos descriptivos. Lo que sí hay es una búsqueda, por parte de distintos grupos de expertos y líderes comunitarios o indígenas en diferentes continentes, por salvaguardar las tradiciones lúdicas apoyándose en actores ligados a la academia.

1.1.3. Etnografía sobre los pueblos nomatsigenga y ashaninka.

Finalmente, terminamos esta sección de revisión de la literatura académica, acercándonos a la experiencia de los “juegos y competencias indígenas” en el marco de los Festivales Turísticos desde lo escrito en las etnografías más clásicas, así como los artículos y tesis más recientes sobre la población nomatsigenga y ashaninka.

Existe variedad de textos alrededor de la cuestión de la movilidad tradicional y los eventos festivos de estos pueblos indígenas que consideramos como precedentes importantes para entender su experiencia como anfitriones y turistas. Para el segundo tema en cuestión, en las etnografías más clásicas encontramos referencias a los juegos tradicionales de estos grupos amazónicos.

Respecto al pueblo nomatsigenga, en muchos casos, han sido los propios científicos sociales quienes han asimilado a este pueblo con la población ashaninka en sus textos (por ejemplo, La Serna 2010, p. 85). Anteriormente, los grupos migrantes agruparon a ambos pueblos bajo el término más genérico y antiguo de “campa”. Si bien en efecto, ambos grupos guardan muchas similitudes culturales y lingüísticas como también se han generado esfuerzos políticos por unir a estos pueblos, por ejemplo, a través del “gran pueblo arawak de la Selva Central” (Espinosa 2014), encontramos en nuestra investigación existe un fuerte interés político de los nomatsigenga en diferenciarse de los ashaninka.

Por otro lado, debido a su semejanza cultural, nos basaremos en las similitudes etnológicas que poseen y nos apoyamos las etnografías basadas en el grupo ashaninka para entender a su vez las experiencias nomatsigenga.

Es interesante notar la importancia de la movilidad para variadas esferas de la vida nomatsigenga y ashaninka, como el parentesco. En el caso nomatsigenga, Shaver y Dodds mencionan la palabra *níantasíri* que significa “viajero”, literalmente se traduce como “uno que busca esposa” (2008, p. 54). También, desde una perspectiva histórica, entre otros, Rojas (1994) indica cómo los indígenas ashaninka, a través de la historia, han sido capaces de movilizarse en un amplio territorio alrededor de intercambio de sal. Weiss (1975) añade que esta movilidad se ha hecho presente alrededor de los eventos sociales como las festividades.

Por otro lado, en los testimonios que presenta Fernández (1986) para la década de los ochenta, se muestra a los nomatsigenga y los ashaninka con un amplio

historial de movilidad entre comunidades y ciudades del país. Y sobre el mismo tema, Varese menciona que esta es una “característica esencial de la sociedad *campa*” (1973, pp. 62-63), principalmente fundada en la obtención de recursos del monte y en los ciclos de asentamiento y cultivo (1973, p.66). Además, este autor menciona cómo:

“En todas las unidades sociales, desde la familia hasta las llamadas comunidades modernas que se han formado cerca de las haciendas o de ciertas misiones, la movilidad cumple una función primordial y al mismo tiempo demanda una gran elasticidad de la organización social puesto que cada movimiento tiende a producir un cierto grado de reajuste y reorganización. En el ciclo vital de un hombre o una mujer *campa* los cambios de residencia, los viajes de algunos meses, el regreso después de años al mismo lugar donde se había residido en la juventud, son todos acontecimientos normales y, como se verá, la entera cultura *campa* esta funcionalmente organizada de este aspecto”. (Varese, 1973, pp. 62-63).

En este marco se ha escrito sobre una institución conocida como el socio comercial o *ayompari*, que sin embargo no aparece en la etnografía de Shaver y Dodds sobre los nomatsigenga (2008). Esto es llamativo pues varios subgrupos ashaninka la poseen, incluso Hvalkof y Veber encontraron una versión femenina de esta institución entre los ashéninka del Gran Pajonal (2005, p. 230). Al respecto, Rojas la describe así entre los ashaninka:

“Si entre parientes cercanos se da una reciprocidad generalizada en que la obligación de retribuir es implícita y caracterizada por su vaguedad, los intercambios usualmente practicados entre individuos ashaninka de diferentes grupos locales, que no constituyen parientes, se sitúan dentro del ámbito de la reciprocidad positiva aunque caracterizándose por la entrega del equivalente del objeto recibido dentro de determinado plazo. Así, en la institución de los *ayompari* (literalmente nosotros los amigos), la relación entre la pareja de individuos que realizan los intercambios se diferencia del mero trueque situado en el ámbito de la reciprocidad negativa por constituir una forma de reproducir las relaciones entre individuos de diferentes grupos locales, que hacen del conjunto de estos una sociedad” (Rojas, 1994, p. 49-50).

En este punto es importante entender que las reglas de etiqueta tanto entre socios *ayompari*, como entre conocidos y parientes son muy importantes. Varese menciona sobre los ashaninka que se considera muy importante mantener la etiqueta, alrededor de la cual hay comportamientos esquematizados muy importantes al, por ejemplo, visitar una residencia familiar (1973, p. 80). Sin embargo, para el caso de los nomatsigenga, Shaver y Dodds no brindan muchos detalles, y comenta que las reglas de etiqueta no se exigen a los visitantes (2008, p. 71).

Con todo esto, podemos pensar que la movilidad nomatsigenga y ashaninka es sumamente importante. Esto nos permite entender y contextualizar la movilidad

nomatsigenga y ashaninka contemporánea en la presencia de grupos indígenas en los Festivales Étnicos.

Sobre las fiestas tradicionales ashaninka y nomatsigenga se ha escrito también extensamente. Desde una perspectiva más mitológica, Weiss (1975) menciona de las citas del padre García para los matsigenka, un grupo arawak cercano a los ashaninka y nomatsigenga⁴. Estos considerarían las fiestas como fundamento y parte integral de la cosmología y los comportamientos de los distintos seres existentes en el mundo. Como ejemplo, un informante le mencionó que las estrellas serían habituales celebrantes de festivales, y que las estrellas fugaces serían las flechas que expulsan sus arcos (1975, p. 280). Al contrario, dice otro informante, los espíritus malvados no podrían alcanzar la felicidad debido a que, por su falta de capacidad de cultivo, no pueden tener festivales (1975, p. 300). Por su parte, Weiss mismo fue informado de que los sonidos de sapos y ranas particularmente fuertes implicaban que estos estaban teniendo festivales, lo que también se encontró entre los matsigenka (1975, p. 357). Para los nomatsigenga, Shaver y Dodds mencionan que la Luna, uno de sus seres espirituales o “divinidades” más importantes, les enseñó cantos, danzas y el uso de instrumentos musicales (2008, p. 91).

Estas fiestas han sido ampliamente documentados en las etnografías de estos pueblos arawak, sin embargo, el estatus de “deidad” que guardaría la luna es controversial (Varese, 1973, p. 76; Weiss, 1975, p. 468; Hvalkof y Veber, 2005). Durante el trabajo de campo, varios informantes mencionaron que la luna llena no era necesaria para celebrar estas “masateadas”, como las llaman en la actualidad. Aun así, se reconoce que muchas festividades se realizaban cada mes en luna llena. Los grupos familiares así se turnaban en ser anfitriones y huéspedes (Weiss 1975, p. 470). En estos festivales se danzaba y bailaba con música de viento, hoy llamada “zungareo”, que tocaban los varones. Cada baile para cada sexo era tradicionalmente distinto. Asimismo, Weiss no encontró más de tres instrumentos musicales, como tampoco que se tocara más de un tipo a la vez (2005, p. 29).

En conclusión, tenemos tradicionalmente una institución importante como son las fiestas a la luz de la luna, en un grupo que, según Varese (1973), parece no tener demasiados ritos institucionales y formales. Los grupos nomatsigenga y ashaninka habrían considerado y valorado altamente estas festividades, lo que es importante al momento de considerar los numerosos festivales turísticos que se presentan en las comunidades actualmente.

Respecto a los juegos tradicionales del grupo ashaninka, existen referencias en varias de las etnografías clásicas respecto a su realización durante el siglo pasado. Si bien se ha escrito en algunos casos sobre los juegos y actividades lúdicas que existían en la Amazonía indígena (Cooper 1949 y Crego 2003), no ha habido consideraciones antropológicas exclusivas del juego entre estos pueblos. Si bien existe un trabajo sobre el juego en población ashaninka, sin

⁴ Weiss (2005) menciona que los nomatsigenga podrían haber sido originalmente un grupo matsigenka separado del resto.

embargo, este (Villapolo & Vásquez, 1999) está enfocado solamente en niños y parte de un enfoque psicológico con una aplicación práctica, antes que una comprensión del sentido del juego para los niños ashaninka.

En casi todas las etnografías se presenta el entrenamiento progresivo de los jóvenes ashaninka y nomatsiguenga en su socialización a través de juegos como, por ejemplo, el uso de arcos y balsas de juguete hasta los objetos que usan los adultos (Rojas, 1994, p. 230; Weiss 1975, p. 241). Villapolo y Vásquez apuestan por afirmar que estos juegos permiten a los niños conocer los peligros del medioambiente, como para poder enfrentarse en algún momento a la vida en el monte (1999, p. 31).

Sobre otras actividades, en primer lugar, Shaver y Dodds mencionan que los nomatsiguenga son especialmente afectos a divertirse con bromas, burlas y juegos de palabras. Asimismo, menciona el uso de flautas y tambores para hacer música y deleitarse (2008, pp. 69-70). Para los grupos ashaninka, tenemos los aportes de Weiss sobre los “campa” o ashaninka ribereños para lo que realizó una tabla de objetos materiales en la que agregó juguetes (1975, p. 536). Asimismo, señala que otros juguetes son miniaturas de implementos de mayores como flechas y vehículos de navegación, “y *en estos días*, aviones hechos con la madera de balsa que entran en los juegos de los niños” (Weiss 1975, p. 539, las cursivas son nuestras). Asimismo, añade juegos simples de niños como girar en el sitio y saltar libremente (1975, p. 242).

Weiss (1975) no describe lo lúdico enfocado únicamente en las actividades infantiles, sino también menciona cómo los adultos, tanto varones como mujeres, juegan a la “*chotanka*” así como a los juegos de ligas, en los que forman figuras, y que muchos adultos varones portan en sus cuellos. Por último, este autor menciona los festivales intergrupales como la cumbre del ocio ashaninka, y resalta el papel reparador respecto al trabajo diario.

Weiss (1975), como Varese (1973, p. 76), menciona, con algunas diferencias, la práctica entre varones que Fernández (2016, comunicación personal) llama “cabreo”, que consiste en el desafío entre varones de lanzarse flechas sin punta y esquivarlas, siendo considerado superior aquel que logra esquivar las flechas de manera más temeraria. Varese las describe de la siguiente manera:

“Estos encuentros se llevan a cabo en los pajonales. Los dos bandos se ponen a 40 o 50 pasos de distancia y empiezan a lanzarse flechas sin punta. La habilidad consiste en esquivarlas saltando, agachándose, utilizando la túnica como protector. En la excitación alguien empieza a usar flechas con punta y pronto el duelo colectivo puede transformarse en una batalla con heridos o un muerto que tiene que ser vengado inmediatamente o en un nuevo encuentro. Las mujeres, que con sus niños han estado animando a sus hombres algunos metros atrás y han recogido las flechas perdidas como pajes de armas, al ver la sangre intervienen para pacificar los ánimos y conducir sus hombres a casa.” (1973, p. 76).

Por su parte, Hvalkof y Veber (2005) encuentran esta práctica entre los ashéninka del Gran Pajonal, llamada *kapuntho* en su idioma, junto a otros juegos con flechas. Por último, Fernández (2016, comunicación personal) mencionó otro juego al que no he encontrado referencia textual similar, que implica lanzar flechas con punta hacia el cielo y acercar el pecho lo más posible hasta el lugar de aterrizaje, entendido como otra forma de “cabreo”.

En cuanto al deporte moderno, Shaver y Dodds describen la importancia y centralidad de la cancha de fútbol en las comunidades nomatsigenga (2008, p. 27). Asimismo, mencionan que realizan competencias entre comunidades tanto de tiro al blanco como de fútbol, de gimnasia, y otras competencias, como cortar yuca con los ojos vendados, y finalmente mencionan también la recitación de poesías, sin embargo, no explican más al respecto (2008, p. 71). Por otro lado, Hvalkof y Veber (2005, p. 220) mencionan, como también Fernández (2016, comunicación personal), que los juegos de fútbol durante su trabajo de campo se organizaban de tal manera que nadie ganaba o perdía los partidos.

Los dos textos con un enfoque más analítico para analizar los temas pertinentes a esta tesis pertenecen a Gow (1991) y a Sarmiento (2011). Gow (1991) analiza cómo los yine del Bajo Urubamba entienden y practican los cambios culturales que viven históricamente, especialmente a partir del parentesco. Propone, a grandes rasgos, que diferentes instituciones y prácticas son adaptadas desde un punto de vista nativo dentro del modo de vida indígena, como la escuela. Por su parte, Sarmiento (2011) se enfoca, también a partir de una perspectiva histórica, en la propuesta nativa del “buen vivir” o *kamesta asaiki* entre los ashaninka del Bajo Urubamba. Así, por ejemplo, analiza su cotidianidad, tomando especialmente en cuenta los cuerpos cambiantes y su constitución como “ashaninkas” a través de la comida.

Desde otro ángulo, Luiggi Massa (2009) ha estudiado los partidos de fútbol en una comunidad matsigenka como una forma en que los jóvenes varones participan de la sociedad nacional, y también cómo adaptan a estas prácticas modernas, formas tradicionales como la magia o las relaciones de parentesco.

Asimismo, podemos notar hoy una evidente importancia de los juegos tradicionales para la población nomatsigenga, no solo a partir de la puesta en escena de los Festivales Étnicos, sino también en la publicación de un libro sobre juegos tradicionales para la educación intercultural bilingüe (Ministerio de Educación 2013). Podemos, con todo esto, considerar que, a través de la historia, los juegos tradicionales han sido parte importante de la vida en los grupos arawak, y han relacionado distintos aspectos culturales de estos grupos.

1.2. Marco Teórico

Presentada la literatura especializada sobre turismo, juegos tradicionales y las discusiones alrededor de la movilidad, festividades y juegos tradicionales nomatsigenga y ashaninka, es preciso definir los conceptos que se usaran en esta investigación.

1.2.1. Turismo y Turistas

En este apartado nos preocuparemos por establecer una definición de turismo a partir de la bibliografía especializada con el fin de introducir en la categoría de turista también a los nomatsigenga y ashaninka que visitan las comunidades.

Las definiciones del turismo han sido numerosas y enfocadas en diferentes aspectos. Por ejemplo, Graburn plantea una definición que resalta la distinción entre turismo y trabajo (1989, p. 22). Por otro lado, Urry (2002) plantea un concepto más ligado a su preocupación por la mirada turística. En este sentido, consideramos que Smith (1989) y Fuller nos plantean dos miradas similares y más sintéticas que nos permiten definir la actividad turística. Para Smith (1989, p. 1) el turismo implica un tiempo de ocio para el turista, con dinero a disposición y una consideración positiva hacia esta actividad. Fuller, a su vez, parte de una definición similar:

“[...] se trata de dejar la residencia habitual para desplazarse hacia el destino turístico. Es un desplazamiento temporal y no motivado por razones de lucro. El turista no es un migrante sino alguien que va a visitar o a conocer otro lugar y que cuenta con retornar a su punto de partida.

Aunque existen muchas definiciones del turismo y de lo que este implica, todas ellas destacan tres elementos: el desplazamiento temporal y voluntario, el consumo y la experiencia agradable debido a su ruptura con la cotidianidad”. (Fuller, 2009, p. 18).

Si consideramos el turismo de esta manera, será cuestionable la falta de preocupación en la literatura por el turismo hecho por indígenas o agentes subalternos; más aun, ¿es cuestionable la misma ausencia de su consideración como turistas en primer lugar!

Para el caso africano, Mkono ha reflexionado sobre la falta de atención en la relatividad cultural del fenómeno del turismo, “habiendo sido representada solamente la voz del turista occidental mayormente. Incluso, en algunos casos, esta voz ha sido el prototipo del pensamiento turista” (2013). Para los aborígenes australianos, Peters y Higgins-Desbiolles (2012), mencionan cómo estos han sido desplazados de la categoría de turista, teniendo incluso prácticas tradicionales de movilidad muy cercanas al turismo, así como prácticas contemporáneas que los involucran directamente en la actividad turística.

En esta investigación afirmamos que el fenómeno turístico involucra tanto a los nomatsigenga y ashaninka que visitan los Festivales Étnicos de Sonomoro como los turistas no indígenas, pues ambos grupos cumplen las definiciones de Fuller (2009) y Smith (1989) para ser llamados turistas. Consideramos, a partir de esto, que la distinción entre turistas y no turistas es una práctica social de categorización de los grupos humanos, que ha sido adoptada a su vez por los propios nomatsigengas de San Antonio de Sonomoro.

1.2.2. Autenticidad y autenticación.

En la literatura, uno de los aspectos más mencionados al hablar de autenticidad suele ser la “comercialización” de la cultura. Comaroff y Comaroff (2009) consideran que la “comercialización de la cultura” se da en un nivel global, y que no es nuevo, como explican en su libro *Ethnicity Inc*, tomando “inc” (en el sentido de empresa comercial y de incorporación).

Sin embargo, en relación con el fenómeno contemporáneo de la comercialización de la cultura, lo que los autores entienden como la industria étnica, enmarcan este fenómeno dentro del contexto neoliberal. Para Comaroff y Comaroff (2009) en la actualidad los grupos indígenas se ven presionados a participar en el acelerado tránsito de imágenes propio de la globalización. Este tiene un incentivo económico, pues para ser reconocidos en el mercado deben usar términos y representaciones reconocibles por distintas audiencias.

Asimismo, a partir de las nociones de propiedad que se han ido expandiendo alrededor del mundo, los grupos étnicos hoy diferenciados a través de distintas tecnologías de subjetivación buscan reafirmar su identidad usando sus formas propias (es decir, que les pertenezcan) en la esfera global capitalista, posicionándose para esto como productos.

En la misma línea, Laura Graham ha propuesto el término “reconocimiento existencial” (2005, p. 632), refiriéndose a los objetivos que tienen los pueblos indígenas de presentar su cultura como existente y saludable en escenarios nacionales e internacionales, con miras al reconocimiento horizontal de las sociedades no indígenas, y asegurando de este modo la “continuidad cultural”.

Esto no significa una pérdida de la identidad, sino una recreación constante. Los Comaroff mencionan cómo “la supervivencia cultural [...] ha dado lugar, en muchas partes, a la supervivencia a través de la cultura” (2009, p. 19), y que en muchos casos ha sido el comercio el que produce la etnicidad; o en todo caso, es el resultado de la constante interacción entre ambos procesos.

Un punto importante que resaltan es cómo, especialmente en el caso de la industria étnica, los productores, en este caso los indígenas, se vuelven también consumidores de la misma, participando de la puesta en escena (Comaroff & Comaroff, 2009).

A partir de este contexto, pasamos ahora a considerar cómo los académicos que estudian el turismo se han empezado a preocupar por los procesos que construyen, o rebaten, la supuesta autenticidad de ciertas prácticas. En el caso de este trabajo, utilizaremos los trabajos de Erik Cohen y Scott Cohen y sus conceptos de autenticación fría y caliente.

En efecto, Cohen y Cohen definen la autenticación como “el proceso por el cual algo –un rol, un producto, un lugar, objeto o evento– es confirmado como original, genuina, real o confiable” (2012, p. 1296). En esta investigación, sin embargo, nos apoyaremos también en la definición de Urry (2002) quien hace hincapié en la diferenciación dentro del contexto del turismo. Así, como definición operativa, entendemos la autenticidad como la construcción del sentido de exclusividad que

los indígenas nomatsiguenga y ashaninka consideran respecto a los juegos presentados. En otras palabras, que estas prácticas corresponden al modo de vida “indígena” históricamente, y por ende, no es parte del modo de vida de los migrantes andinos.

Asimismo, tomamos en cuenta que la autenticidad implica una negociación entre todas las partes del encuentro turístico (Ateljevic y Doorne 2005). El Festival Étnico de Sonomoro involucra anfitriones indígenas nomatsiguenga que reciben turistas mestizos así como también ashaninkas y nomatsiguenga de otras comunidades.

Siguiendo con la propuesta teórica de Cohen y Cohen (2012), la autenticación puede dividirse analíticamente en dos formas: la autenticación “fría”⁵ y la autenticación “caliente”. Para el caso de la primera, estos autores la describen como “típicamente un acto performativo singular, explícito, casi siempre formal o incluso oficial [...]” (2012, p. 1298). En cuanto a sus características, mencionan que:

“Los actos de autenticación “fría” pueden estar basados en el conocimiento científico (Selwyn 1996: 26), en el saber experto, o en reclamos personales o de inspiración divina. Pero es importante notar que los actos de autenticación “fría” solo serán efectivos si un agente identificable autenticador, ya sea histórico o contemporáneo, que es considerado titulado por su carisma personal, posición institución, conocimiento privilegiado, o estatus social o religioso para performar este tipo de actos. Sin embargo, estos actos no necesariamente llevan a consensos. Sino, suelen estar abiertos a criticismos, resistencia, controversia y negociación (Ateljevic y Dorne 2005).” (Cohen & Cohen 2012, p. 1298).

Por otro lado, entienden la autenticación caliente como:

“Un inmanente, reiterativo, informal proceso performativo de crear, preservar y reforzar, la autenticidad de un objeto, sitio o evento. Es típicamente un curso anónimo de acción, al que le falta un agente explícito de autenticación. El proceso de la autenticación “caliente” está cargado emocionalmente, basado en la creencia antes que en la prueba, y es por tanto ampliamente inmune al criticismo externo. La autenticación “caliente” envuelve un alto grado de compromiso y auto-inversión de parte de los participantes. Es un proceso acumulativo y auto-reforzado: las prácticas performativas de y entre los visitantes sirven para generar, salvaguardar y amplificar la autenticidad del sitio visitado o el evento. La persistencia de la autenticación caliente depende del refuerzo reiterativo y performativo de tales prácticas como pagar reverencia, rendimiento de culto, venerar, testimoniar, hacer ofrendas o tomar votos; estas prácticas son normalmente acompañadas por expresiones emocionales de involucramiento, devoción o identificación

⁵ Si bien los autores usan *cool* para lo que llamo frío, considero que la traducción literal “fresco” no es indicada debido a las connotaciones que adquiere en el idioma castellano.

con el objeto venerado, sitio o evento. Las relaciones entre los actores sociales, cuando performan actos de autenticación caliente, son típicamente caracterizadas por una sensación de *communitas* (Turner 1973).” (Cohen & Cohen, 2012, p. 1300).

Para esto, presentan un cuadro comparativo:

Tabla 1.

CRITERIO	AUTENTICACIÓN “FRÍA”	AUTENTICACIÓN “CALIENTE”
BASE DE LA AUTORIDAD	Reclamos de conocimiento científico, conocimiento experto, prueba	Creencia, compromiso, devoción
AGENTE	Personas o instituciones autorizadas	No hay un agente singular identificable, implica la conducta performativa del público
APROXIMACIÓN	Criterios formales y procedimientos aceptados	Difusa e incremental
ROL DEL PÚBLICO	Bajo, observador	Alta, imbricada, participativa
PRÁCTICAS	Declaración, certificación, acreditación	Ritual, ofrendas, soporte comunal, resistencia
TEMPORALIDAD	Acto único, estática	Gradual, dinámica, acumulativa
CONDUCE A EXPERIENCIAS PERSONALES DE...	Autenticidad del objeto	Autenticidad existencial
CONTINUIDAD	Depende de la credibilidad del agente	Reiterativa, requiere una continua re-actuación
IMPACTO EN LAS DINÁMICAS DE ATRACCIÓN	Estancamiento, Fossilización	Aumentativa y transformativa

Fuente: (Cohen & Cohen, 2012, p. 1303).

Los dos tipos de dinámicas se “intersectan, co-influencian o existen en tensión entre ellas” (2012, p. 1303). Asimismo, dentro de cada una de estas dinámicas puede haber procesos de tensión, resistencia o confluencia, por ejemplo, a través de discusiones entre expertos sobre la autenticidad “fría”. Por otro lado, en la autenticidad caliente puede ocurrir que haya participantes que resisten las formas en que se va llevando el festival mientras otros procuran mantenerlas, generándose un conflicto.

Lamont (2014), quien trabajo alrededor de la autenticación caliente de los Alpes franceses como un lugar autentico del *Tour de France*, utilizó este marco y profundizó en el valor de las prácticas corporales en el proceso de autenticación caliente. Este autor identifico tres tipos de prácticas de autenticación caliente: “prácticas atléticas incorporadas”, las formas en que los cuerpos de los turistas generaban autenticidad; “prácticas colectivas en el camino”, las relaciones con espectadores y como espectadores ellos mismos, y “mediación de los encuentros turísticos con el lugar” el uso de fotografías videos y medios sociales interactivos.

En resumen, entendemos la autenticidad como una constante negociación en el mundo globalizado neoliberal que en este caso implica específicamente una diferenciación con otros grupos. Así, nos preocupamos por los procesos que generan esta autenticidad, y los entendemos a partir de dos tipos de manifestaciones, “frías” y “calientes”. Al estudiar “juegos y competencias

indígenas”, el concepto de autenticación “caliente” es especialmente útil para analizar este caso. En este sentido, nos unimos al proyecto de Lamont (2014), quien estudio el ciclismo en los Alpes franceses para poner a prueba este marco teórico.

1.2.3. Juego como experiencia

En este apartado nos centraremos en definir al juego como una disposición que permite a los actores experiencias específicas.

Los juegos pueden entenderse como actividades, más al estilo de teóricos como Caillois (1994); y como una disposición de los actores (Malaby, 2009). Este último propone profundizar la idea de juego como disposición. Malaby critica las concepciones previas acerca de qué son los “juegos”. Este autor entiende como una definición “materialista” de los juegos el referirse a ellos como actividades de “no-trabajo”; y por otro lado, se puede entender también los juegos como “significado”, que corresponde a una consideración más simbólica.

Malaby se apoya en otros trabajos previos que habían definido los juegos como “modos de experiencia” (Csikszentmihalyi & Bennet, 1971). Csikszentmihalyi y Bennett anteriormente habían definido como una característica del estado de juego al “fluir”, es decir, “cuando se torna imposible al actor diferenciar proyectos disponibles escogidos voluntariamente de las posibilidades situacionales marcadas” (1971, p. 46).

Esto implica una consciencia que se mantiene solo en el juego, una inmersión total. Por ello, Malaby señala, entonces, que los juegos se caracterizan por “una actitud que es totalizante en el sentido que refleja un reconocimiento de cómo los eventos, aunque parezcan estructurados o rutinarios, no pueden librarse de la contingencia enteramente”, tomando en cuenta la facilidad para la improvisación que producimos al jugar, y “que hace al actor un agente dentro de los procesos sociales, aunque en un sentido limitado: el actor puede afectar los procesos, pero esta agencia no está confinada al intento del actor, ni será medida por el mismo” (2008, p. 8).

Sin embargo, las implicancias de la experiencia del juego con el mundo exterior han sido también desarrolladas. Lugones considera que “el estado de ‘*playfulness*’ involucra apertura a la sorpresa, apertura a hacer el tonto, apertura a la auto-construcción, reconstrucción y a la reconstrucción de mundos que habitamos jugadoramente” (1987, p. 17).

Es importante notar que ambas posiciones pueden referirse a distintos extremos de la disposición de juego. Siguiendo las tipologías de Caillois, la teoría de Lugones podría aplicarse más al espectro del juego alrededor de la *paidia* “la capacidad primaria de improvisación y alegría”, mientras que los juegos referidos por Csikszentmihalyi y Bennett corresponderían a los que involucran *ludus*, el “gusto por la dificultad gratuita” (1994, p. 65) como también por el nivel de competición involucrado.

Al respecto Fitzpatrick menciona que alcanzar el estado de “*playfulness*” es contrario a las ansias de competir y ganar (2011, p. 12). En este sentido, no consideramos a ambas explicaciones contrarias. Entendemos el juego como una experiencia envolvente, y a la vez, como un vehículo privilegiado en la resignificación de los “mundos”.

En esta investigación partiremos adaptando la propuesta de Lugones alrededor de la “construcción y reconstrucción de mundos” (1987, p. 17) que la experiencia del juego permite, tomando el caso específico de la experiencia en festivales deportivos inter-étnicos tal como es entendida por Cheska (1984), y el concepto de “prácticas atléticas incorporadas” de Lumont (2012). Apoyándonos en Cheska (1984), quien se aproxima al deporte como un marcador étnico para los nativos americanos, proponemos que el juego en medio de estos festivales es un medio de autenticar el valor indígena de estas prácticas.

Esta autora menciona que estos festivales son espacios en los que se dan “performances de diferencia cultural, no de similitudes”, en los que “la identidad étnica es definida por la percepción de los propios miembros, selección y expresión del contenido del comportamiento que distingue límites étnicos en soporte de los valores del grupo” (1984, p. 253). Esto parece relacionarse con los niveles de competitividad, por los que el estado de “*playfulness*” no permite consideraciones tan abiertas respecto a los significados.

Lumont nos habla de cómo las “prácticas atléticas incorporadas” que realizan los turistas durante el recorrido de los ciclistas profesionales del *Tour de France*, les permite, valga la redundancia, incorporar y revivir la historia a manera de los grandes héroes del ciclismo, sintiendo junto a ellos sensaciones corporales consideradas por ellos como similares (2012). En este sentido, consideramos que los “juegos y competencias indígenas” se presentan como “prácticas atléticas incorporadas” referidas al modo de vida indígena, en las que se “re-actúan” y “reviven” las formas en que las “practicaban” tradicionalmente estos grupos, lo que se relaciona con formas de autenticación frías también. A partir de esto, nacen consideraciones alrededor de las habilidades físicas necesarias para realizar estos logros físicos, cuya consideración se actualiza constantemente en la práctica de los juegos.

En esta tesis nos referimos por juegos tradicionales a los juegos que los nomatsigenga de Sonomoro consideran que jugaron en el pasado antes de la introducción de los deportes del siglo veinte. Su origen puede no ser autóctono y relacionarse con la presencia de misioneros católicos durante la época colonial o la influencia de los migrantes andinos, sin embargo, definir con precisión los orígenes escapa de nuestras posibilidades y objetivos principales. El uso del término “juegos tradicionales” además implica entrar en diálogo con el resto de publicaciones que utilizan este término

En esta investigación tomamos en cuenta que, a diferencia de los deportes, las prácticas de “juegos y competencias indígenas” requieren adicionalmente otro tipo de participación que es la de construcción de objetos y juguetes, como también en algunos casos la explicación de los mitos, conocimientos

tradicionales o historias alrededor de tal o cual juego. Esto también es considerado dentro de la experiencia del juego. Sin embargo, por motivos expositivos, a estas últimas las consideramos como formas frías de autenticación.

En resumen, utilizaremos el concepto de juego como experiencia para enriquecer lo entendido a partir de la autenticación “caliente”. El juego se ha entendido como un tipo específico de experiencia. Distintos autores han permitido entenderlo como un móvil importante en la recreación de significados, como pueden ser tanto la apertura de los significados en el caso de Lugones (1987) y Fitzpatrick (2011), como en el mantenimiento de límites étnicos entre grupos indígenas y no indígenas (Cheska, 1984).



2. LA COMUNIDAD NATIVA DE SAN ANTONIO DE SONOMORO: HISTORIA RECIENTE, APUESTA POR EL TURISMO Y LOS FESTIVALES ÉTNICOS.

El objetivo principal de este capítulo consiste en explicar los motivos que tienen los comuneros nomatsigenga de San Antonio de Sonomoro para la organización de los Festivales Étnicos. Para ello es necesario partir de la contextualización del lugar de estudio y una revisión de la historia reciente de la comunidad por la cual podremos conocer las dificultades y tensiones en las cuales los comuneros desarrollan su vida cotidiana. Esto nos permitirá, también, ir introduciendo puntos importantes de la discusión posterior, como son las tensiones propias de las dinámicas alrededor de la autenticidad. Posteriormente, revisaremos brevemente la situación de la agricultura dentro de la comunidad y cómo el turismo se perfila como una alternativa viable. Finalmente conoceremos más a fondo los Festivales Étnicos a partir de su historia.

Encontramos en este sentido que las circunstancias y episodios históricos, y las condiciones socioeconómicas han planteado una situación en la cual los Festivales Étnicos se presentan como una creativa apuesta por parte de los indígenas para cumplir sus objetivos y plantear distintas demandas.

2.1. La comunidad nativa San Antonio de Sonomoro.

Las características e historia de la Comunidad Nativa de San Antonio de Sonomoro que aquí presentamos han sido principalmente tomados a partir de las prácticas y discursos de los propios comuneros, ya sea en su cotidianeidad como en espacios de comunicación más formales. Por consiguiente, esta revisión no implica una historia factual u oficial, sino una presentación de aspectos y hechos importantes en las narrativas e interpretaciones de los propios indígenas alrededor de su situación actual.

Como mencionamos anteriormente, San Antonio de Sonomoro se encuentra ubicado en el distrito de Pangoa, provincia de Satipo, región Junín. Este distrito está habitado por dos pueblos indígenas: el pueblo ashaninka, con la población más amplia dentro del Perú, aunque el minoritario en este distrito de Pangoa; y el pueblo nomatsigenga, uno de los pueblos indígenas con población más pequeña en el país. Este último pueblo se asienta mayormente en Pangoa, el vecino distrito de Mazamari⁶. Ambos pueblos comparten muchas tradiciones en especial, dicen los comuneros de Sonomoro, el gusto por el masato y el uso de cushmas.

Tanto la lengua nomatsigenga como la ashaninka pertenecen al tronco lingüístico arawak. Para los nomatsigenga la principal diferencia que tienen con los ashaninka es su lengua, que en muchos casos permite entender al emisor, sin embargo, tanto para los ashaninka y nomatsigenga que no hablan el otro idioma, se hace muy difícil responder en el otro idioma. El manejo de la lengua es ampliamente considerado como un elemento de autenticidad cultural en la

⁶ Existe una delicada cuestión limítrofe entre ambas Municipalidades debido a los fondos que los líderes comunales pueden conseguir de una u otra.

comunidad y un elemento importante correspondiente a la autoidentificación de los nomatsigengas frente al castellano, pero también frente a la lengua ashaninka. Existen otros elementos más, que en determinados contextos generan disputas alrededor de la identidad como nomatsigengas o ashaninkas, además de la lengua. Estos serán abordados en los próximos capítulos.

Los pueblos indígenas comparten el distrito con un número muy amplio de “civiles” o migrantes andinos. Estas personas son principalmente provenientes de las zonas andinas de la región Junin. La relación histórica entre ambos grupos está teñida de contrastes entre momentos de alianza y oposiciones, por lo que sería imposible ahondar en el tema en esta tesis. Respecto al nombre, una de las explicaciones del porqué del nombre civiles refiere al concepto de la civilización. Otros informantes refirieron a que los llamarían “civiles” en contraposición a los militares. En el idioma nomatsigenga se les dice *choris*, término que encuentran despectivos. Los nomatsigenga de Sonomoro en muchos casos, han integrado a estos migrantes a las redes de parentesco. Si bien la convivencia es obligatoria, o incluso deseada, existen situaciones en las cuales las tensiones se elevan.

San Antonio de Sonomoro tiene un número importante de “civiles”, muchos de los cuales ocupan importantes posiciones dentro de los circuitos económicos de la comunidad. La comunidad misma está ubicada directamente al lado del Centro Poblado de Naylamp de Sonomoro. Estos dos pueblos han compartido prácticamente la misma historia desde sus fundaciones, siendo la de Sonomoro en el año 1975, y la de Naylamp en 1976.

Para llegar a la comunidad, la duración de un viaje en auto desde la ciudad de San Martín de Pangoa o la comunidad nativa San Ramón de Pangoa⁷ es de 25 minutos y, entre los años 2017 y 2018 costaba S/ 4.00 (cuatro soles), por lo que podríamos decir que es una comunidad con fácil acceso hacia la ciudad. Desde muy temprano en la mañana carros van y vuelven entre ambos lugares, y solo acaban de transitar entrada la noche, alrededor de las 8 pm, cuando ya los comuneros suelen encontrarse en sus hogares para descansar.

Al estar ubicada dentro de la provincia de Satipo, esta comunidad forma parte del VRAEM, que constituye un área creada por el Estado como zona de emergencia debido al nivel de acciones armadas y control territorial de los grupos terroristas, ligados especialmente al narcotráfico. Sin embargo, hoy sus habitantes consideran que es “tranquilo” comparado a otras zonas más peligrosas, aunque en la comunidad recuerdan que no fue siempre así. Este reconocimiento se hace más tangible en cuanto, por un lado, hay una base militar en la comunidad, que incluso hace trabajos de propaganda, y un gran número de jóvenes en el servicio militar, como también licenciados del ejército.

Por otro lado, hay presencia de grupos armados de narcotraficantes en territorios ubicados en comunidades cercanas y que los comuneros de Sonomoro visitan

⁷ A partir de ahora también “San Martín” y “San Ramón”. Estos dos espacios urbanos son colindantes debido a la expansión urbana de la capital distrital. Sin embargo, San Ramón mantiene los derechos propios de una comunidad nativa respecto a sus comuneros.

con frecuencia. Muchos comuneros cuentan cómo lograron escaparse o burlar a estos grupos mientras cazaban. El narcotráfico se hace presente también por su atractivo económico, al cual los indígenas de las comunidades pueden articularse de distintas maneras.

Durante el trabajo de campo nos informaron que la comunidad estaba habitada por alrededor de 800 personas, siendo con esto una de las comunidades más grandes y con más servicios en la zona⁸. Por ejemplo, contaba en el momento con una Posta de Salud de nivel Microred. En cuanto a instituciones educativas, la comunidad tiene un jardín de nivel preescolar, una escuela bilingüe de nivel primario, y el colegio, que corresponde al nivel secundario.

En la comunidad hay varios estudiantes de nivel superior que viajan por fines educativos a San Martín de Pangoa y San Ramón de Pangoa diariamente, otros se han mudado a Lima, Huancayo o Satipo a culminar sus estudios o hacer una carrera policial. Es muy importante para los padres de familia de Sonomoro lograr que sus hijos lleguen a ser “profesionales”⁹. El servicio militar es otra opción que toman muchos jóvenes en la comunidad. Por otro lado, varios son los comuneros que han establecido diversos negocios como algunos restaurantes, varias bodegas y algunos recreos turísticos.

San Antonio de Sonomoro cuenta con servicios de luz, agua, desagüe y hasta una señal (poco confiable) de internet. La mayoría de casas, o al menos las habitaciones donde duermen las familias, están techadas con material de calamina como protección contra las lluvias, sin embargo, algunas también están techadas con hojas de palma. Este tipo de techado es más común en las cocinas, y mantienen un espacio abierto con pequeños jardines o plantas individuales.

Menos común es la presencia de pisos de cemento o pisos de cerámica en las casas, que solo suelen tener personas con acceso a mayores recursos económicos. Son pocas las casas que cuentan con baños de cerámica, estableciéndose generalmente silos. Solo unos cuantos comuneros cuentan con vehículos motorizados propios, las cuales son principalmente motos y dos camionetas jeep para movilizar la producción agrícola. Esto evidencia la desigualdad de acceso a los recursos económicos, pues algunas familias han logrado articularse mejor a los circuitos productivos, o en algunos casos conseguir mejores rentas.

Un gran número de familias dentro de la comunidad ha viajado y conocido espacios urbanos como Lima, Satipo, Huancayo o La Merced. La movilidad a

⁸ Durante el 2001, el Instituto del Bien Común (2006, p. 93) encontró 89 familias representando a 513 personas en Sonomoro.

⁹ Luisa Elvira Belaunde, en una perspectiva amplia para la Amazonía indígena encuentra que la figura del “profesional” implica una diferenciación respecto al que realiza el resto de la comunidad, esto es, trabajo basado en el esfuerzo físico en la chacra o en el bosque (Belaunde, 2018, p. 193). Esta autora menciona además que “el deseo de profesionalización [...] es un deseo de reivindicación ciudadana”⁹. [...] (2018, p. 194). En el caso de Sonomoro también se espera que los profesionales retribuyan a la comunidad con sus aportes monetarios, por ejemplo, para armar el Festival Étnico.

otros espacios rurales es también muy común, pues muchos tienen familiares en otras comunidades o centros poblados, incluso en lugares tan lejanos como el norte del país. Podríamos considerar una diferenciación económica y social entre grupos familiares según esta capacidad, tomando en cuenta también el destino de estas moviidades. Aquellos con mayor movilidad espacial, en especial aquellos que frecuentan ciudades como Satipo, Huancayo o Lima, suelen tener un mayor capital social relacionado a amigos y contactos para hacer negocios, conexiones con ONG, etc.

En este sentido, la comunidad no está exenta de conflictos entre grupos e intereses, como por ejemplo acusaciones a los “civiles” de la comunidad. Si bien la mayoría de familias se encuentra unida por lazos de parentesco más o menos cercanos, hay algunas familias o grupos que mantienen entre sí conflictos alrededor del manejo de los recursos de la comunidad, como el trabajo en las faenas, las decisiones comunales, etc. No es el único motivo, sino que también existen tensiones basadas en relaciones de parentesco problemáticas. Esto será importante y se discutirá más a profundidad en cuanto interviene directamente en las dinámicas alrededor de la autoridad para manejar los recursos que median directamente en la experiencia de las personas respecto a los festivales y las formas “auténticas” de cultura indígena.

2.2. Historia reciente en San Antonio de Sonomoro:

Los nomatsigenga de Sonomoro privilegian algunos episodios o temas de su historia como comunidad y como pueblo indígena. Para trabajar este punto dividí, adaptando cronológicamente, los principales puntos que mis informantes refirieron a través de la información oral como en sus prácticas. Primero, tenemos los hechos de dos personajes históricos, y en algunos casos de tinte casi legendario, que son Juan Santos Atahualpa y el líder Shora. Posteriormente tenemos la fundación de la comunidad y la aceleración de la colonización. Por último, para esta exposición, fueron muy importantes los episodios de la violencia política durante la década del noventa, y la actual situación del narcotráfico.

Juan Santos Atahualpa y el guerrero Shora son dos personajes que los nativos de Sonomoro mencionan constantemente al hablar sobre los mitos y el pasado de su comunidad y región. En el manejo de estas dos historias se pueden resaltar narrativas acerca de la situación social respecto al liderazgo en las comunidades, como también a las relaciones entre grupos étnicos tanto indígenas como con grupos no indígenas.

Sobre Juan Santos Atahualpa, personaje histórico, Oscar Espinosa menciona que:

No existen muchos datos biográficos fidedignos sobre quien fue exactamente Juan Santos Atahualpa. Lo cierto es que apareció en la región de la Selva Central donde se convirtió en el líder de un gran levantamiento indígena multiétnico contra los conquistadores españoles entre 1742 y 1755 – ya que además de los Asháninka [grupo en el que agrega al conjunto nomatsigenga], participaron también los Yánesha, Piro,

Shipibo, Conibo e indígenas de origen andino-. Y a pesar de los numerosos intentos de parte de las autoridades coloniales por vencer este movimiento, no pudieron derrotarlo y Juan Santos desapareció misteriosamente en medio de la selva, en la zona del "Gran Pajonal" (1996, p. 82).

Es interesante notar que en Sonomoro hay un proyecto, promovido en los mismos Festivales Étnicos, por el cual se considera a Juan Santos como un indígena amazónico ataviado con vestimenta indígena. Se han realizado varias escenificaciones de Juan Santos Atahualpa durante los Festivales en la que se demostraba su oposición a los españoles, y la unificación de varios grupos nativos para llegar a la victoria contra las fuerzas invasoras hispanas. Un hito importante en esta iniciativa ocurrió cuando el actor que encarnaba a Juan Santos fue un ashéninka, lo que se consideró por los organizadores especialmente importante.

Al ser presentado como investigador se me comentaba que la comunidad estaba llena de historia, poniéndome de ejemplo que no solo Juan Santos había transitado por aquí, sino que descansó en Sonomoro, haciéndolo parte importante de la historia de la comunidad – y a la vez, a la comunidad importante dentro de la historia de la región. Igualmente, en la comunidad existe un proyecto para nombrar a una plaza turística con el nombre del histórico personaje.

Respecto al líder Shora, este fue un líder nomatsigenga paradigmático, con el que se comparan los líderes del pueblo hoy en día. Es importante notar que mientras Juan Santos fue un líder entre distintas etnias, incluso serranos, Shora es exclusivamente nomatsigenga, lo que se demuestra en que como gran líder militar se enfrentó a otros grupos arawak. En el caso de la narración hecha desde la perspectiva nomatsigenga, este se enfrentó contra los ashéninka abusivos que asaltaban a los nomatsigenga durante la época de la colonización temprana. Esto ocurría debido a que los hacendados necesitaban mano de obra en sus haciendas y se proveían de la misma por este pueblo indígena. Es interesante notar que este es el punto de vista nomatsigenga pues en una narración más antigua realizada por un ashaninka recopilada por Eduardo Fernández, Shora es un líder belicoso y sangriento, aunque su historia contiene episodios similares a la mencionada más adelante (Fernández 1986).

Más que Juan Santos, Shora es un personaje más actual, que actuó durante la primera mitad del siglo veinte¹⁰, y con el cual los actuales líderes pueden incluso compararse a través de sus formas físicas o temperamentales. Máximo Casancho, profesor bilingüe, nos cuenta con lujo de detalles su versión de la historia de Shora:

"Antes de la llegada de los españoles, de los colonos, aquí en Junín la relación entre los nomatsigenga y asháninka eran recíprocas, tenían buena relación del mandato, inclusive

¹⁰ En un caso se presentó una versión en la que Shora había sido lugarteniente de Juan Santos Atahualpa, lo cual es históricamente imposible, sin embargo, es evidencia de la importancia de estos dos personajes y la búsqueda de autoridad para hablar en la comunidad, dentro de las tensiones por la autenticidad.

hacían trueques. Los asháninka venían aquí trayendo de repente lo que ellos tenían. Traían cuchillitos que los hacendados de La Merced, Tarma... Ellos ya cambiaban, les daban como pago.

- **¿Acá todavía no había llegado?**

No había nada, nada, ni se pensaba. Entonces ellos venían con su cuchillo, hilo, aguja, espejo. Todas esas especies. Entonces acá venían e intercambiaban. Llevaban collares, llevaban flecha, llevaban cushma. Una cushma, ya pues, el valor de un hacha. Así intercambiaban. Tenían buenos, buen recibimiento. Hasta que ya los asháninka ya recibieron ya la llegada de los colonos. Entonces los colonos les pedían, así personas, personal para que ellos vayan a trabajar en sus grandes haciendas. Entonces, el colono le decía al jefe 'Yo quiero 50 personas' - 'Ya' - '¿Qué quieres?' - 'Ya, dame escopeta, dame cartucho'. Y el colono no se imaginaba que era para venir a asesinar a los nomatsigenga. Ellos pensaban que era para [inter]cambiar. Entonces qué hacían los ashaninka, venían del Perené, venían de La Merced, aquel tiempo, venían caminando y buscaban donde había población, hay bastante niños, señoritas jóvenes. Entonces, ellos venían y atacaban, mataban al papá, al abuelo, la mamá y se llevaban los niños, jóvenes, señoritas. Se los llevaban. Y allá lo entregaban al colono. Pero ellos nunca han dicho pe '¿y por qué traían hasta los niños? Era porque lo mataban a su papá. Entonces hubo ya conflicto, conflicto social. Venían de no solamente la zona del Perené, sino también de la zona de Atalaya, allá había colonización en Urubamba, en Cusco. Hasta de Pucallpa venían acá a llevar gente, no pacíficamente, sino asesinando a los padres de familia. Eso hace tiempo. Hasta que un... hasta que creció un joven llamado Shora. El joven Shora fue llevado a Atalaya para que sea entrenado por un guerrero asháninka. Su padre de Shora fue asesinado por unión de los asháninka. Su papá de Shora tenía un amigo asháninka que era guerrero, recontra guerrero. Según mi papá me comentan le seguían, le perseguían, saltaba al agua y de adentro dice tiraba flecha y mataba a sus enemigos. Ah, era muy guerrero. Ahí lo han llevado Shora, y lo han entrenado bien, bien. Hasta dice esta tirado en el suelo, dispara, y ya está parado ya. Le disparan entre 3, nada, no le hacen llegar. Aquí le han enseñado. Y aproximadamente en el año 1930 el regreso, acá pues ya en esta zona ya no había mucho nomatsigenga porque estaban siendo matados por los asháninka, y sus familiares, sus hijos lo han llevado allá a venderlo a entregar a los colonos. También se robaban su artesanía, se llevaban lo que ellos sabían hacer, el *sarato* de los nomatsigenga hacían bien, bien, bien golpeado. A diferencia de los nomatsigenga [los asháninka] qué hacen, tú compras, lo abres así, se abre. En cambio, de los nomatsigenga no, bien fuerte, estás tratando de abrir, no abre, no se estira. Y aproximadamente en el año 1950 hasta allí ha sido la última batalla que se puede decir que ha consolidado pues la pacificación, gracias al jefe Shora. Llegó Shora

de Atalaya, ha organizado, ha llamado todo el grupito. Entonces ha hecho como una base militar, entonces venían los ashaninka, y había pues una vigía, bien guerrera dice. Ya los esperaba, y los mataba. Venía otro grupo, y los mataba. Y no regresaba ni uno. Ellos también [van] disminuyendo, disminuyendo. Después de varios años '¿qué pasa?', habrá que enviar a alguien a que investigue por qué están... qué ha pasado con esos señores, se han casado se han quedado. Shora, 'no, no le hemos visto' porque ellos... 'no, no le hemos visto'. Entonces ahí se enteraron que Shora era el jefe de los nomatsigenga, y era guerrero. Ah ya, entonces se comunicaron entre pueblos. 'No, ¿sabes por qué no regresan? porque los nomatsigenga están matando. Esta jefaturando un tal Shora, ¿qué vamos a hacer?', ha matado muchos de nosotros como también hemos matado ellos'. Dice, según la historia de que del Perené, de Atalaya, de Tambo, de Urubamba, se han juntado todos para matar a Shora. Había como 3000 asháninka, 3000, con el objetivo de matar a Shora. Pero Shora tenía un amigo que vivía en Puerto Ocopa y él vino a avisarle '¿sabe qué? están viniendo muchos asháninka y han venido, a ti nomás, a ti te quieren asesinar porque ya no dejas robar gente' Ya no ya, ya dice. Shora prepara su ejército. 'Vamos a tenderle una trampa, por acá pasa el río Gloriabamba y acá hay un cerro y acá al otro lado también, o sea que cerca, bajo el río Gloriabamba se llama, Gloriabamba. Y, ¿qué ha hecho Shora? Como ellos eran bastante, habían hecho camino al otro lado del cerro. Habían hecho camino, pero de este ancho nomás, otros van macheteando, otros van escarbando hasta que antes del cerro al otro lado también. Y han hecho puente para que ellos puedan cruzar. Los guerreros están al otro lado. Del río, han hecho su trinchera todo, llega el día. En día de luna llena, para atacarlos de noche. 'Están viniendo' lejos pe', ya cerca donde estaba el ejército de Shora, amanece, y siguieron caminando y vieron 'pucha acá hay cuantos' empezaron al otro lado. Y hay un camino recién lo han hecho, 'pucha pobre Shora, seguramente cuando nos va a meter se va a ir corriendo' y otros decían 'ah, seguro'. Y otros se bromean. Y los nomatsigenga están escuchando al otro lado, y dice 'lo que yo voy a matar tú vas a sacar su dentadura para que hagas tu collar, bromeando'. Pucha, amargo están los nomatsigenga y listo con su flecha y escopeta, la orden de Shora: nadie dispara hasta que yo de la orden, voy a tocar mi silbato, y suena el primer tiro. Los guerreros venían haciendo bromas, ya al cerro ya iban a dar, este, la vuelta, cuando ya el jefe ya estaba aquí. Al jefe acá, en el muslo. 'Ataque' dice. Ellos también respondían, pero no le miraban. Si ellos querían subir para arriba no podían, el cerro era así. ¿Qué les quedaba?, saltar hacia abajo. Y abajo había palos con punta, 'ya...' se insertaba ahí, morían, exterminados. Solamente dos los ha mantenido vivos, el jefe y su flechero. O sea, el que le llevaba la flecha, llevaba pues 100, 150 flechas. Tenía su cargador que le cargaba su flecha. Él iba con su arco y sus 5 flechas nomás. A esos dos nomás los ha mantenido con vida, el resto se han caído a insertarse golpearse en piedra. Entonces,

cuando ya no había nada, los heridos los han yapado, 'ya, capturen al jefe'. Ya el jefe no podía ni levantar, partió la pierna. Los ha llevado pues en su aldea de Shora. Ahí han hecho un convenio con el jefe, donde Shora dice '¿sabe qué, por qué tenemos que matarnos entre nosotros? Ya llegan los colonos, más bien debemos unirnos para botarlos. Y ustedes vienen acá a asesinarnos, a llevar nuestros hijos, nuestras hijas ¿cómo es posible? No quiero que se vuelva a hacer, que no haya más pelea, que no haya más matanza, ¿Qué dice?' No quiere el asháninka, quiere pe', seguir robando, llevando gente. '¿Quieres o no quieres? Y si no quieres, lo lamentamos, te vamos a decapitar, cortamos tu cabeza y que tu escudero lleve en tu arco tu cabeza y que enseñen todos los pueblos de los asháninka, que Shora ha ganado. Que nunca más vaya los asháninka a agredirlos, ¿qué dice?' No pe', no acepta. Entonces a su escudero le dice 'acá hay un hacha grande', ¿de dónde habrá obtenido Shora?, esa es hacha de hierro, se lo ha puesto encima de en un tronco su escudero, si no lo matas, te matamos a ti. Ya pues, con el miedo ¡pam! su cabeza a un lado. 'Los nomatsigenga ya ganaron, de ahora en adelante ya no habrá más guerra, más matanza entre los pueblos asháninka y nomatsigenga. Ya llévalo ahora su cabeza, enséñalo allá donde ustedes se han amontonado. Digan que ha muerto el jefe asháninka, que Shora ha ganado, que ha pedido nunca más robar porque ellos están bien preparados'. Pucha, bien asustado el flechero. Dice que acá tenía hueco, lo ha metido su arco, lo ha llevado pe'. Vaya, si no te baleamos. Ha ido pues asustado. No se sabe si ha llevado de pueblo en pueblo o por ahí nomás lo habrá botado. Solo se sabe que a partir de ahí nunca más han venido los asháninka porque ya dijeron: 'No, Shora es invencible, no se puede'. La época de conflicto que ha habido entre nomatsigengas y asháninka. Y ahora pues, ya normal, no hay ningún tipo de rencillas, eso es la respuesta. Te digo, antiguamente se llevaban muy bien. Con la llegada de los colonos, a pedido de ellos, para que busquen gente han empezado a agredir a los nomatsigenga, para llevar sus hijas, sus hijos, sus señoras si era joven, se llevaba" (entrevista, 21 de septiembre de 2017)

Aquí podemos ver no solamente cómo la memoria de los nomatsigenga separa la historia de este grupo en contraposición a los asháninka, sino también brinda a cada grupo características distintivas como la capacidad de la guerra, la obstinación en la misma, que los lleva al suicidio, o la superior habilidad textil nomatsigenga, etc.

Podemos entender estas historias alrededor de distintos modos de identificación, por un lado, Juan Santos Atahualpa une a todos los grupos indígenas de la zona en contra de los "hispanos", esto es, los españoles invasores. Sin embargo, el otro gran héroe, Shora, hace la guerra contra otros grupos arawak. Estos dos héroes nos permiten situar la identidad nomatsigenga en un continuo fluido entre la identificación con otros grupos indígenas, como también la individualización

de su misma identidad, especialmente, frente a los asháninka, grupo mayoritario en la provincia de Satipo.

Respecto a los objetivos de la tesis, la diferenciación entre pueblos indígenas nativos y grupos foráneos, así como la diferenciación entre los mismos pueblos indígenas y la identificación como nomatsigengas son procesos sociales contextualizados que ocurren en distintos momentos. Estas historias juegan un papel significativo en cuanto otorgan autenticidad a estas narrativas que generan estas distinciones.

Otro de los principales episodios que marcan la historia reciente de la comunidad es la fundación de la misma. Los comienzos de la comunidad de San Antonio son manejados como en una historia casi oficial de la comunidad, explicados en las instituciones educativas, especialmente la Escuela Bilingüe, pero también en las actividades turísticas, lo que evidencia un trabajo bastante desarrollado de autenticación, y autoridad de parte de la familia asociada a este episodio fundacional, la familia Caniri.

Los nomatsigenga de la comunidad marcan una diferencia entre la forma en que viven ahora y los asentamientos antiguos en los cuales las familias vivían muy separadas. En ese sentido, se cuenta que la comunidad fue formándose debido a los emprendimientos de Emiliano Caniri. Se menciona también que el lugar fue elegido estratégicamente debido a la cercanía a una mina de sal¹¹.

Las experiencias de Emiliano Caniri, histórico líder de San Antonio, quien conocía la región ampliamente debido a su historia laboral, y emprendió la nucleación poblacional y el establecimiento de una escuela. Esta última es también uno de los pilares de la historia de la fundación de la comunidad. Pancho Caniri, hijo de Emiliano, me cuenta que esta funcionó en un primer momento con apoyo de la misión católica de Chanchamayo, contratando a una profesora con su propio dinero. Como veremos más adelante, es interesante notar como según el mismo Pancho Caniri, la comunidad se fundó cerca a uno de los lugares donde se realizaban las masateadas. Estas son las fiestas que reunían a grupos familiares indígenas lejanos antes de la nucleación alrededor de las comunidades nativas de los que hablamos en la revisión bibliográfica y que pasaremos a profundizar en los próximos capítulos.

Por su parte, la escuela es aún hoy parte importante del orgullo de la comunidad, pues no solamente es un símbolo de la lucha por defenderse de los abusos de los civiles y hacendados en el contexto de la colonización, como explican varios adultos, especialmente los mayores a los 40 años y los más ancianos. Es también un símbolo para los sonomorinos de sus capacidades, que resaltan tanto entre otras comunidades nativas como frente a los civiles, por ejemplo, por su banda escolar que ha ganado varios premios en lo largo de su historia ya sea

¹¹ Entre los grupos asháninka y nomatsigenga, entre otros, los intercambios de sal son muy importantes para las relaciones sociales. Al respecto, por ejemplo, ver Rojas (1994, pp. 49-51) quien analiza un mito referido al intercambio de sal.

a nivel distrital, provincial e incluso regional. Estos logros incluso se destacan durante los Festivales Étnicos.

La importancia de la escuela, y su papel en la generación de habilidades para defenderse evidencian la importancia del influjo acelerado de la colonización durante el siglo veinte para los nomatsigenga que vivían alrededor de la actual Sonomoro. Es importante recordar que San Antonio se encuentra cerca de centros poblacionales civiles como Naylamp de Sonomoro, San Martín de Pangoa, y Satipo, capital de provincia, cuyos habitantes provienen mayormente de las zonas andinas de la misma región de Junín. Según nuestros informantes, otro factor importante de la presencia de los *choris* o civiles ha sido el cambio cultural entre los nomatsigenga. A esto añaden la introducción de tecnología como radios, tocadiscos, etc.

Es imposible mencionar los episodios históricos que mantienen secuelas importantes en la cotidianidad de Sonomoro sin mencionar el conflicto armado interno. Sin embargo, antes de entrar al tema de la violencia política durante los ochenta y noventa, es preciso mencionar una anterior experiencia de violencia ligada al tema político, la guerrilla de 1965. Para muchos de los informantes, a veces la separación entre ambas experiencias es difusa, por ejemplo, se llama al grupo del MIR, activo durante 1965, como el MRTA¹², propio de las décadas de los ochenta y noventa, demostrando la fuerte impresión que ambos episodios causaron para la comunidad.

Asimismo, esta primera experiencia generó un conocimiento que se desplegaría décadas después en los episodios de los años ochenta y noventa. Pancho Caniri, por ejemplo, menciona que no aceptó los discursos y promesas del PCP-SL¹³ desde un primer momento en base a su conocimiento de lo ocurrido durante el año 1965 (entrevista, 12 de octubre de 2017).

Aquellas personas que conservan en la memoria recuerdos de los episodios alrededor de la guerrilla del MIR son ya considerados ancianos en la comunidad. Sin embargo, es un episodio muy importante en la memoria de algunas familias que han obtenido cargos clave al frente de la comunidad en toda su historia. Uno de los primeros líderes de la comunidad fue capturado por el ejército y

¹² El MIR, Movimiento Izquierda Revolucionario, fue un movimiento guerrillero de 1965, mientras el MRTA, Movimiento Revolucionario Túpac Amaru fue un movimiento subversivo que empezó en la década de los ochenta. Ambos se encuentran emparentados tanto por algunos miembros como porque la segunda organización reivindica varios personajes de la primera. En la región, el MRTA asesinó un líder ashaninka por sus supuestas acciones pasadas contra un líder del MIR, lo que generó una respuesta contundente de los indígenas según la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), a partir de ahora, CVR.

¹³ Se conoce como Sendero Luminoso al grupo terrorista que más víctimas causó durante los años del conflicto armado interno en todo el país. Fueron los iniciadores del conflicto armado interno debido a su decisión de comenzar la lucha armada a inicios de los años ochenta. Sus acciones en la región de Pangoa fueron especialmente crudas provocando enfrentamientos contra los comuneros de San Antonio de Sonomoro y el desplazamiento de otras comunidades hacia esta comunidad. El acápite 2.8 del Tomo V del Informe Final de la CVR (2003) profundiza en la historia del conflicto armado interno respecto a los pueblos indígenas de la región durante este periodo.

desaparecido casi inmediatamente debido a que algunos comuneros escondieron a algunos guerrilleros.

Según los informantes que me hablaron de este punto, los guerrilleros se habían hecho pasar por “Dios”, por lo que los nomatsigena los cuidaron. Sin embargo, algunos testimonios critican duramente a algunos miembros aun hoy vivos de la familia del desaparecido por no interceder o tomar responsabilidad de sus acciones durante este episodio. Esto es importante debido a que nos demuestra cómo existen en la comunidad tensiones, especialmente entre familias, alrededor de quién puede contar la historia. Posteriormente profundizaremos en que esto se añade a las tensiones respecto al manejo de los recursos de la comunidad, como son también las prácticas culturales y su puesta en escena durante los Festivales Étnicos.

La violencia política no llegó a la comunidad al mismo ritmo que para el resto del Perú. Los primeros ataques y enfrentamientos no se dieron hasta poco antes de la década del noventa. Sin embargo, para estas comunidades la violencia política se debilitó recién entrando el nuevo milenio. Por desgracia, en realidad nunca se retiró del todo porque en la zona esta se transformó sin desaparecer, de tal manera que hoy existen grupos de la organización armados ideologizados pero asociados a los circuitos de la producción de hoja de coca.

La memoria del conflicto armado interno y sus secuelas se viven en la cotidianidad de la comunidad, ya que en esos años la existencia del conflicto político determinó la vida social de la comunidad: el trabajo, la movilidad, y hasta el parentesco (por ejemplo, para casos asháninka ver Sarmiento, 2011).

La comunidad misma en su conformación experimentó una transformación importante dado que como la comunidad no fue desplazada, sino que sirvió de refugio para otras comunidades que decidieron replegarse o fueron obligadas a hacerlo. La comunidad de San Emilio de Cashingarani (a partir de ahora Cashingarani) fue una de varias comunidades que en estos años se refugiaron en San Antonio de Sonomoro.

Algunos indígenas de otras comunidades se quedaron permanentemente en Sonomoro luego de casarse con gente originaria de esta comunidad. Esto no solo implica un aumento de la población, sino relaciones sociales importantes no solo a nivel familiar entre familias de Sonomoro y Cashingarani, sino también a un nivel comunal. Esto es evidente por ejemplo durante los Festivales Étnicos, en que la comunidad de Cashingarani suelen visitar Sonomoro, no solo para ser parte de la festividad del 23 de septiembre, sino también para acompañar a sus familiares políticos y cosanguíneos.

Durante la época de la violencia política se generaron algunos marcadores de espacios alrededor de la comunidad a partir de algunas prácticas como los asesinatos, especialmente las más crueles y ejemplificadoras. Estas memorias no son solo compartidas por los adultos que las experimentaron, sino también por jóvenes mediante la transmisión generacional de estos conocimientos y actitudes. Las experiencias incluso han marcado a aquellos que no las han vivido directamente. Esto se expresa, entre otras cosas, a partir de juegos de niños

como “policías y terrucos”, o el caso de un niño que jugaba burlescamente con un pasamontaña, o “terruquito”, como llamaba a la prenda, mientras marchaba militarmente y sostenía una imaginaria arma de fuego.

Durante mi investigación, fueron casi exclusivas las denuncias en contra de Sendero Luminoso antes que en contra de las fuerzas del orden¹⁴. Asimismo, en la memoria de los informantes¹⁵, hombres en este caso, el ejército se vio antes que nada como un aliado, en cuanto hubo un apoyo de su parte en armar las rondas de autodefensa, actor que en la memoria de la comunidad fue el principal opositor a Sendero en la región. Asimismo, hubo una colaboración en formar grandes marchas conjuntas, con los indígenas adelante según informantes, vigilando la región. Otro de los actores que participó junto a la comunidad fueron algunos “arrepentidos” que lograron escaparse del grupo subversivo para instalarse en la comunidad, a quienes apoyaron con información del proceder de este grupo, y apoyaron en los combates contra los mismos. Es también importante mencionar que muchos de los jóvenes de la comunidad fueron enlistados, por lo que el ejército es dentro de la memoria de estas personas una experiencia que los une, llamándose entre sí hoy en día como “promoción”. Esto también se basa en las experiencias de convivencia, durante el periodo del conflicto, con una base policial cuyos integrantes son considerados en algunos casos como abusivos de la población civil, antes que combatientes como los militares.

Tres de los episodios más importantes de ataques que afectaron a la comunidad de San Antonio de Sonomoro que pude identificar fueron dos internos y uno externo. El primer episodio interno se dio durante el año 1992, durante un Congreso de Organizaciones Indígenas. El segundo episodio ocurrió un año después en diciembre durante un partido de fútbol de la comunidad. El episodio externo ocurrió durante un ataque al Centro Poblado de Naylamp de Sonomoro en 1990, en el que murieron más de 40 colonos del vecino pueblo, y que después de largas horas de lucha, los comuneros de San Antonio mencionan que pudieron recuperar.

La mayoría de la comunidad comparte una misma memoria según la cual la comunidad no se amilanó y se mantuvo en su territorio durante el conflicto. Esta resistencia toma tintes más heroicos en cuanto los informantes señalan que no murieron comuneros dentro del territorio de la comunidad durante los ataques que se realizaron sobre el mismo, sino que solamente murieron comuneros fuera del espacio comunal.

Estos enfrentamientos ocurrieron tanto a nivel militar como propagandístico. El enfrentamiento más recordado ocurrió el jueves 12 de abril de 1990, durante la matanza de Naylamp, por la cual los indígenas de San Antonio ingresaron al

¹⁴ Sin embargo, esta no fue una investigación sobre el conflicto armado interno, y es posible que estas memorias se encuentren más “enterradas”, pues en muchos casos, las referencias al conflicto y las denuncias al grupo terrorista fueron iniciativa de mis propios informantes.

¹⁵ Recordar que la principal fuente de información sobre este tema fue el grupo de varones adultos de la comunidad, aunque no únicamente, pues se recibió información de ancianos varones, jóvenes de ambos sexos y algunas mujeres adultas.

Centro Poblado a rescatar a los sobrevivientes después que una columna senderista asesinara a más de 40 civiles. Por el lado propagandístico, nuestros informantes refieren que recibían constantemente folletos que amenazaban con represalias contra la comunidad debido a su animo de defensa, alianza con militares y su calidad de refugio para desplazados. Frente a esto, los comuneros respondían mediante sus propios medios impresos y escritos que dejaban en los mismos espacios que la propaganda terrorista.

Esto hace considerar a los comuneros de Sonomoro que sus esfuerzos conjuntos, y los de los refugiados, evitaron grandes desgracias que sucedieron a otras comunidades más afectadas. Muchos sonomorinos no vivían en la comunidad al inicio del conflicto, y se vieron obligados a desplazarse hacia San Antonio para poder salvarse; este fue el caso del señor Basurto, por ejemplo (conversación informal, 25 de septiembre de 2017, c).

Dentro de las narrativas alrededor de estos episodios, también se pueden encontrar casos de recelo y desconfianza dentro de las comunidades, pues se conoce que había traidores dentro de las mismas, incluso en Sonomoro. La presencia de nomatsigengas entre los subversivos es un punto que no se explicita, en algunos casos negándose en su totalidad. Las narrativas más comunes señalan que los subversivos eran principalmente colonos serranos. Refiriéndose a Naylamp, se menciona que tenían muchos infiltrados que boicotearon las armas de la comunidad antes del ataque a la misma. En menor grado se mencionan que fueron asháninkas quienes apoyaron a Sendero durante esos años, y que son hoy quienes conforman los grupos armados del narcotráfico. Esto es importante en la construcción, y creación de límites, en la identidad nomatsigenga como desarrollaremos en próximos capítulos.

Aun así, la vida cotidiana durante el tiempo del conflicto está mayormente caracterizada como “triste”, el cual es un modo bastante compartido de expresarse alrededor del conflicto: “ha sido triste”. La precariedad respecto a los posibles ataques de los grupos subversivos se expresa de distintas maneras, para explicar esto un exjefe de la comunidad me comenta que en ese entonces:

Ellos no te dicen tal día voy a ir, cuando menos te lo esperas, es como la gripe o la enfermedad (entrevista, 3 de octubre de 2017).

La dificultad para el trabajo y la alimentación son también parte importante de lo ocurrido para los habitantes de la comunidad. Esto es muy importante debido a que la alimentación cubre un papel muy importante entre los grupos indígenas de la zona, pues es la forma en que construyen su humanidad (Sarmiento, 2011). Las historias de la comunidad cuentan de niños que no podían alimentarse de una manera adecuada y que tenían que empezar a consumir sustancias propias de adultos, como el mascado de coca, fuera del tiempo prudente en que se empiezan a consumir estas sustancias. Otros aspectos que se mencionan de esta época son la extrema crueldad de los subversivos, obligando a asesinar a los miembros de su propia familia para integrar a nuevos elementos al grupo, y especialmente respecto a los miembros devenidos en desertores, a quienes se cuenta mataban por la espalda.

La vida social de los sonomorinos tuvo una configuración específica durante esta época. En primer lugar, para asegurar la defensa de la comunidad, los esfuerzos de vigilancia fueron maximizados, se establecieron dos turnos de ronda de noche y día en el que incluso apoyaron las mujeres. Ni antes ni después ellas volverían a realizar este servicio en la comunidad. Estas rondas rodeaban los perímetros de la comunidad generando incluso defensas en estos límites, acompañaban a trabajar a los comuneros de madrugada en sus chacras, etc. En caso de algún incidente, indicado a través de sonidos de las escopetas de ronderos, o de las armas de los subversivos, los comuneros se escondían en el monte, especialmente dentro de grandes huecos que cavaban con el fin de esconderse. En estos momentos era importante mantener silencio y atención, por lo que se cuentan casos de uso de hierbas adormecedoras en bebés, niños silenciados pese al dolor de las picaduras de insectos. Durante una entrevista, Felix George cuenta cómo construyó un refugio para su familia que sin embargo tuvo que ser utilizado por varios otros comuneros en busca de refugio (entrevista, 25 de septiembre de 2017).

La época de violencia afectó a los jóvenes de la comunidad no solo mediante su reclutamiento en las fuerzas del orden, su participación temprana en rondas de autodefensa –motivo por el cual hoy reciben reparaciones oficiales desde el Estado–, sino también mediante el truncamiento de sus planes educacionales. Para el caso de un profesor bilingüe, significó, no solo el cierre de la universidad donde estudiaba, sino también el continuo acoso de sus compañeros debido a su procedencia indígena y de zona de conflicto. Para otra familia, el escaso desarrollo económico durante los años más turbulentos no permitió que varios de sus hijos concluyan sus estudios básicos, pues en esas épocas tenía que trasladarse hasta San Martín de Pangoa para realizar los mismos. Otros jóvenes trabajadores se vieron prácticamente obligados a regresar de sus trabajos en espacios lejanos a Pangoa como, por ejemplo, de Satipo, en cuanto recibían noticias respecto a la zona ya que estaban preocupados por sus familiares.

La memoria de esos años y sus secuelas se viven en la cotidianeidad de la comunidad debido a que las relaciones entre comunidades se tornaron llenas de sospecha y duda. Federico Fuster, líder de la comunidad durante el año 2017, nos cuenta de su experiencia como promotor de salud en distintas comunidades nativas durante esos años:

por el temor mismo de la situación durante los años noventa, porque lo que sucedía, por eso ellos desconfían, de lo que han visto en la violencia social. No sabemos quién es quién para poder confiar. Y después de 3 meses, ah, recién 3 meses me dicen ¿de dónde vienes, por qué vienes, a qué vienes? (entrevista, 3 de octubre de 2017).

Esto incluye no solo a otras comunidades nativas de la zona, sino también a la propia comunidad de Sonomoro, donde hubo sospechas y dudas respecto a los propios vecinos. Asimismo, se generaron discursos por los cuales los asháninka de comunidades más alejadas serían sospechosos de pertenecer a los grupos terroristas.

La comunidad experimentó una transformación importante, debido a que al no ser desplazada, sirvió de refugio para otras comunidades que decidieron replegarse, o fueron obligadas a hacerlo. Esto no solo implicó un aumento de la población, sino el establecimiento de relaciones sociales importantes no solo a nivel familiar entre familias de Sonomoro y Cashingarani, sino también a nivel comunal.

Estas experiencias no solamente afectan la vivencia o memoria del pasado, sino que también modulan las expectativas acerca del presente y el futuro. Por ejemplo, escuchamos comentarios respecto a que los grupos terroristas volverían a tomar fuerza debido a la liberación de la condenada por terrorismo Maritza Garrido-Lecca¹⁶, o la inminencia del empoderamiento del Movimiento por la Amnistía y los Derechos Fundamentales (MOVADEF)¹⁷ a partir de los escándalos de corrupción de los recientes gobiernos y la empresa brasileña ODEBRECHT¹⁸.

Sin embargo, y como explica Sarmiento (2011) para el caso de los asháninka, el conflicto armado interno no fue una experiencia meramente destructiva, sino que permitió a los indígenas afectados crear nuevas prácticas y representaciones a partir de ella. Como lo explica el profesor bilingüe Napoleón Chimanga:

Y lo que pasa también es que en este... problema social que hemos tenido a las comunidades y pueblos amazónicos, nos ha empoderado bastante, nos ha enseñado bastante (entrevista, 11 de septiembre de 2017)

Esta búsqueda de generar conciencia y conocimiento alrededor de la experiencia del conflicto se ha llevado a las aulas mediante el trabajo de los profesores bilingües. El libro del curso Personal Social del nivel 4to y 5to de Secundaria, *Pegantatsiri* –que significa “transformador” en idioma nomatsigenga– se mencionan los años del conflicto en distintas comunidades como Sonomoro, Cashingarani, de la violencia y el desplazamiento, o como dice el profesor previamente citado, uno de sus autores, “su realidad”. Otro de los proyectos relacionado más con el futuro que viene realizando la comunidad, tomando en cuenta las secuelas del conflicto armado interno, son los Festivales Étnico como veremos más adelante.

Ahora, lastimosamente, los conflictos políticos y militares en la Selva Central no culminaron con el debilitamiento y repliegue de Sendero Luminoso al mismo tiempo que el resto del país. Este movimiento mantuvo una columna activa en la zona, mientras también el cultivo de coca se mantuvo. Esta situación marca

¹⁶ Maritza Garrido-Lecca fue capturada junto a la cúpula del PCP-SL, a quienes escondía en su casa en Surco, un distrito de clase media alta en la capital del país.

¹⁷ Este grupo, considerado un legado o “brazo político” de Sendero Luminoso, propone la Amnistía General para civiles, policías y militares (incluso para el líder de la organización del PCP-SL, Abimael Guzman).

¹⁸ Estos son escándalos por crímenes de corrupción ocurridos entre la empresa brasileña ODEBRECHT y altos mandos del gobierno peruano, tanto nacional como regional. Entre los acusados incluso se encuentran expresidentes peruanos.

aspectos importantes de las vivencias de adultos y jóvenes en la comunidad, tanto desde el lado ilegal como desde el lado de ser empleados por el ejército.

En la comunidad, se conoce, a veces de primera mano, acerca del cultivo de coca y sus circuitos, por ejemplo, el caso de los mochileros que transportan la droga a través de los caminos y carreteras, o la presencia de grupos armados asociados a la protección del circuito del narcotráfico. En este sentido, los caminos a algunas comunidades se consideran peligrosos especialmente en la noche.

Asimismo, el monte y algunas chacras, especialmente las más lejanas, son espacios de cierto nivel de peligro donde uno puede encontrarse con grupos armados. Varios jóvenes y adultos cuentan de experiencias de haberlos encontrado, teniendo que esconderse rápidamente. Como respuesta frente a esta situación, los comuneros de Sonomoro cuentan con estrategias en caso de encontrarse con estos grupos, pues como ya se mencionó se esconden en el monte, o inventan alguna historia justificando su presencia en el lugar con referencia a algún poblador de la zona, normalmente argumentando motivos de trabajo.

Más allá de la experiencia con los grupos armados, más de un sonomorino ha sido parte de los diversos circuitos de producción de la hoja de coca tanto dentro de la comunidad como fuera de la misma, debido a que la paga es bastante alta comparada al resto del trabajo agrícola. Casi todos los hombres conocen casos relacionados a miembros o personas que trabajan alrededor de estos circuitos.

Sin embargo, la historia del conflicto de violencia política durante la década de los ochenta y noventa, y la actual confrontación referente al narcotráfico generan en ciertas contextos sentimientos de desconfianza expresados en miradas recelosas, preguntas y manejo de la distancia, tanto social como física, especialmente con desconocidos, sean ya nativos, “colonos”, o “blancos”. En el caso del investigador, sus anfitriones aconsejaron no aventurarse en territorios lejanos de la comunidad debido a que era más problemático inventar una excusa para mi presencia en estos espacios.

Con todo esto, la comunidad nativa de San Antonio de Sonomoro mantiene una memoria que lejos de identificarse como víctima de la agencia de actores externos –conquistadores, otros indígenas, colonos serranos, subversivos políticos o narcotraficantes–, mantiene un importante protagonismo como agente de su propia historia, sin olvidar el contexto difícil en que las condiciones socioeconómicas de pobreza y discriminación afectan sus vidas.

Para nuestros objetivos, la historia reciente de la comunidad y su memoria nos enfrenta a un contexto de producción de similitudes y diferencias con otros grupos indígenas, como a través de la historia de lucha conjunta contra actores externos como la de Juan Santos Atahualpa, o la lucha contra otros grupos arawak abusivos por parte del líder nomatsigenga Shora. Asimismo, nos encontramos frente una historia reciente de un profundo cambio en el modo de vida a través de la fundación de comunidades nativas, y la introducción de nuevas tecnologías y costumbres por parte de los colonos. Con todo esto, la

presencia de grupos armados, tanto durante los ochenta y noventa así como en la actualidad, ha generado una específica memoria sobre la época de violencia, así como dinámicas sociales de recelo y desconfianza entre comunidades y comuneros. Encontramos también que en la comunidad nativa de San Antonio de Sonomoro, la capacidad de narrar el pasado es un recurso en disputa entre las familias y grupos de la comunidad.

2.3. Actividades económicas de la comunidad.

Los comuneros de San Antonio de Sonomoro son considerados, como todos los habitantes de comunidades nativas en el país, pobres extremos. Más allá de esta realidad dictaminada a través de la ley, durante mi investigación e interacción con los comuneros fueron evidentes las dificultades que mantienen respecto a acceder a diversos recursos materiales, y en especial los monetarios. Estas dificultades aceptadas en muchos casos por sus narrativas y prácticas se diferencian también de pobreza en la ciudad. En la comunidad hay muchas necesidades insatisfechas tanto en el orden educativo, de salud y nutrición, sin embargo, los comuneros de Sonomoro, en cuanto el contexto lo permite, trabajan activamente en busca de un desarrollo a su manera.

En la comunidad de Sonomoro la principal actividad económica es la agricultura. La crianza de animales también es una actividad importante que todos, o casi todos, realizan, ya sea en sus chacras o casas, sin embargo, estos suelen ser para consumo propio contando unas cuantas excepciones. Si bien por un lado el trabajo agrícola es visto como una situación desfavorable, propio de quien no “aprovechó las oportunidades” y ahora “trabaja como burro” (Gianina Quintimari, conversación informal, 26 de Septiembre de 2017); por otro lado, también es visto como un espacio propio de la vivencia rural, anhelado cuando uno toma una obligación política o se muda a las ciudades, y una ocupación definida por el valor del trabajo propio del vivir “tranquilo” dentro de la comunidad. En algunas ocasiones, se mencionaron referencias a relaciones de parentesco con las plantas que uno cultiva, pues “son como tus hijos”.

En San Antonio de Sonomoro se cultivan productos tanto tradicionales como comerciales como yuca, variedades de pituca, frijol nativo, frijol, caña de azúcar, plátano, naranja, tangelo, café, cacao, kion, etc. Las parcelas suelen tener cultivos separados, y lo más común es tener más de un cultivo. Productos como la yuca y el plátano cumplen normalmente funciones tanto de alimentar a la familia como de comercialización. Otros productos como el frejol nativo o la pituca, (*Colocasia Esculenta*) no se comercializan y se consumen en la familia. Otros productos como el café y el kion suelen ser exclusivamente para la venta. Además del consumo dentro del grupo familiar también se realizan intercambios de productos, no a manera de trueques, sino de circuitos de dones y contra dones con un tiempo de devolución más o menos prolongado y poca contabilidad.

Debido a la constante alza monetaria del costo de vida en la comunidad, y las dificultades que la actividad agrícola tiene para satisfacer estas, se han producido alternativas productivas y de servicios. Una de ellas ha sido aumentar

el valor de estos últimos, especialmente del cacao, a través de la certificación orgánica. Actualmente APANOSAN (Asociación de Productores Agropecuarios Nomatsigengas) cuenta con algunas parcelas con la aprobación por parte de una certificadora internacional. Sin embargo, este grupo no involucra a todos en la comunidad, debido en parte a los conflictos entre grupos y familias ya comentados. Asimismo, la productividad y volumen de estas plantas es aún baja, y no se puede comerciar el producto orgánico como tal, por lo que se vende como cacao ordinario.

La agricultura no es el único medio de desarrollo económico para los sonomorinos ya que es una actividad que actualmente se ve afectada por diversos factores. El más importante de estos factores es que el terreno agrícola es considerado como insuficiente, siendo la comunidad de San Antonio una de las comunidades más grandes en términos poblacionales en el distrito de Pangoa, y a la vez, la más pequeña en términos territoriales.

Otro punto importante es la extensa distancia que separa las chacras del centro poblacional, que en algunos casos bordea las tres horas de camino. Esto dificulta llevar a cabo las obligaciones que tienen los comuneros en el asentamiento central de la comunidad, como a su vez asegurar la educación de los niños, niñas y jóvenes en las escuelas. Esto fue evidente después de las largas huelga de profesores que vivió todo el Perú durante el 2017, en cuanto los padres se veían en la necesidad de mantenerse en el establecimiento central de la comunidad, lejano a las chacras, incluso durante los fines de semana en que los estudiantes deben asistir a las escuelas para recuperar clases.

Otros motivos que desmotivan a los jóvenes y adultos al trabajo agrícola son el amplio esfuerzo físico que requiere, su reducido retorno monetario, y la inseguridad que implica, ya que han sido comunes recientemente diversas plagas en especial en plantas de café y cacao. El clima se ha vuelto menos predecible año tras año debido al cambio climático, y la contaminación que años de uso indiscriminado de productos químicos produjo en los suelos (William Caniri, entrevista, 13 de octubre de 2017). Encontramos finalmente que hay un amplio número de casos de deudores con diferentes entidades bancarias y financieras, lo que dificulta conseguir más préstamos para invertir en agricultura.

Se menciona en Sonomoro que otras comunidades pueden vivir de la extracción de recursos naturales de sus territorios, como la madera, pero que este no es más el caso de San Antonio, pues sus árboles maderables ya fueron depredados, por lo que se ha iniciado desde hace una década un proyecto de reforestación. Si bien en San Antonio se practican distintos modos de extracción de recursos naturales, como de hormigón a orillas del río, no es una actividad tan rentable como la extracción de madera para otras comunidades.

Todos estos motivos llevan a que muchas familias pluralicen sus esfuerzos adoptando otras actividades dentro y fuera de la comunidad. Fuera de la comunidad, como ya se mencionó, hay un número de jóvenes realizando estudios técnicos, servicio militar, o carreras policiales; o adultos y jóvenes realizando trabajos en pequeñas empresas, obras públicas o de seguridad.

También hay iniciativas de mudarse o apropiarse de territorios con más espacio agrícola, como por ejemplo en el distrito vecino de Río Tambo. Dentro de la comunidad, se van realizando negocios de comercio y hay una alternativa que cuenta con un gran respaldo social como es el turismo.



3. “SONOMORO SUENA”: EL TURISMO EN SAN ANTONIO DE SONOMORO.

3.1. El turismo en San Antonio de Sonomoro

En este capítulo reseñaremos la situación de la actividad turística en San Antonio de Sonomoro enfocada desde el punto de vista de la comunidad. Para esto, comenzaré con una revisión de cómo las empresas y municipalidad, actores con mayor poder económico y político, generan parte del imaginario de la oferta turística en el distrito de Pangoa. Posteriormente, me enfocaré en cómo se organiza el turismo en San Antonio de Sonomoro y cómo los comuneros involucrados interpretan esta actividad.

En la Selva Central, los agentes involucrados en la actividad turística miran con entusiasmo los años venideros respecto a esta actividad pues el turismo se ha consagrado en esta región como una actividad emblemática, especialmente en Chanchamayo donde llega un volumen bastante amplio de turistas que visitan constantemente las comunidades y recreos turísticos del distrito. Esta actividad es promovida desde distintos agentes como gobiernos locales, regionales y ONG. Estos esfuerzos regionales son contrarios a los que se realizaban a nivel del gobierno central durante las décadas pasadas.

En las políticas del Estado peruano, profundamente influenciadas por el neoliberalismo desde inicios de los años 1990, la promoción del turismo comunitario no ha tenido mayor importancia. La prioridad se centró en el fomento de la inversión de grandes empresas extranjeras y nacionales en infraestructura hotelera y otros servicios (Rummenhoeller, 2012, p. 200).

En Pangoa, basándose y compitiendo con esta realidad, la municipalidad distrital con su Subgerencia de Turismo y Desarrollo, y su Gerencia de Pueblos Originarios, cumple un trabajo de promoción importante de esta actividad a través de distintos programas, y esfuerzos conjuntos con las comunidades. Otro actor muy importante son las empresas privadas que, desde sus posibilidades como empresas informales y pequeñas, van generando espacios de articulación. Una de estas “Tsekari Tours”, por ejemplo, va promocionando sus rutas turísticas en la plaza central de Pangoa, o incluso también en el propio Festival Étnico. Esta empresa, además de generar un público a partir del contacto directo, también trabaja con dueños de restaurantes y balnearios locales. A estas empresas se le unen tanto iniciativas del gobierno central, como Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR) y Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA); y organismos de colaboración internacional como la Unión Europea a través de programas de desarrollo alternativo, en el contexto del conflicto alrededor del cultivo de hoja de coca.

En este contexto las comunidades tienen una amplia libertad para manejar esta actividad, la cual no es constante ni en gran volumen, apoyados por los actores

estatales y las ONG. Esta situación se asemeja a la encontrada alrededor del país en otros espacios turísticos en comunidades nativas:

Las diferentes experiencias de turismo comunitario demuestran que el turismo eventual e informal es la modalidad más sostenible. Es un tipo de turismo que funciona de manera complementaria a las actividades tradicionales de cultivos de roce y quema, caza, pesca y recolección, así como a otras actividades como la extracción forestal. El esquema operacional está al alcance de los comuneros. El número de turistas “capturados” depende de las oportunidades y apoyo que ofrecen las redes sociales, ONG y agencias “amigas”. Las comunidades no asumen costos administrativos y tributarios inherentes a una empresa comunal formalmente constituida, no se encargan del marketing ni organizan el transporte ... (Rummenhoeller, 2012, p. 221).

Con esto se ha logrado que se pueda acoger un flujo constante de turistas que visitan la región, una calendarización y una ruta turística oficial, apoyada de diversos productos visuales, especialmente trípticos e imágenes en gigantografía a medida de gusto turístico, por ejemplo, relajación al frente de una catarata con una modelo en ropa de baño, platos de comida apetitosos, como también plantas coloridas y exóticas, generando imaginarios de naturaleza domesticada para la recreación como veremos más adelante.

La construcción de imaginarios no es exclusiva de la propaganda turística, los mismos actores que ofrecen estos servicios también generan narrativas y discursos para sí mismos como para el resto de la sociedad nacional. Así, se ha generado un sentido común por el cual los beneficios del turismo suelen ser exagerados. Generalmente, son los actores no indígenas involucrados quienes exaltan los beneficios futuros del turismo de una manera poco realista, resaltando la dinamización de la economía a un nivel general en las comunidades. Asimismo, estos actores culpabilizan a los indígenas por no estar capacitados para atender a los turistas, cuando el fracaso del turismo en estas comunidades para saciar las necesidades de la población se debe a un conjunto de factores como las expectativas de los turistas, el nivel de gasto que estos realizan en las comunidades nativas y la falta de articulación con circuitos turísticos importantes (Espinosa, 2017, p. 129). Esto también invisibiliza problemáticas del impacto desigual que el turismo genera en las comunidades. Fuller, al respecto, menciona:

Sin embargo, en muchos casos –sobre todo en comunidades agrarias– [el turismo] genera y refuerza tendencias inflacionarias al ejercer presión sobre ciertos recursos, particularmente sobre algunos productos agrícolas y sobre el valor de la tierra ... (Fuller, 2008, p. 78)

Otro aspecto problemático en este discurso es que no visibiliza los problemas de demanda que enfrentan las comunidades, debido entre otros, a la distancia de centros urbanos más allá de Satipo y Huancayo, que son la principal fuente de

turistas internos para Pangoa según la propia Municipalidad. Además, no se cuenta todavía con las redes internacionales para captar turistas externos.

Teniendo en cuenta todos estos puntos, es importante mencionar cómo se construye el imaginario turístico en Pangoa. Se enfatizan dos atractivos importantes de la región y sus comunidades: “naturaleza” y “cultura”. En el caso del primero, se privilegian las cataratas que forman los ríos y riachuelos de esta provincia, como ya dijimos, casi siempre acompañados de fotografías de una mujer en ropa de baño disfrutando de la caída de agua o simplemente acompañando el paisaje, lo que denota la posibilidad de aprovechar esta naturaleza en beneficio del relax del turista.

En cuanto a “cultura”, la principal atracción es la cultura nativa, asháninka y nomatsigenga, como una reliquia viva generando una diferenciación entre los turistas y los nativos. Es decir, se presenta a estos pueblos a través de las diferencias que mantienen con el resto de la sociedad nacional con énfasis en la ancestralidad de la misma, es decir, que pertenece a los antepasados de los actuales miembros de las comunidades. Conforme a la prioridad visual, se refuerza esta diferenciación a través de imágenes en las que resalta su vestimenta, la cushma en este caso, o prácticas exóticas que los turistas reconocen como el arco y flecha.

Este reconocimiento implica la posibilidad de compartir con el turista, nuevamente, generando la posibilidad de disfrute de estas poblaciones y sus costumbres. A esto se añade un espacio histórico en este aspecto, como son, por ejemplo, la existencia de petroglifos muy antiguos en la zona, los cuales, sin embargo, no han llegado a generar mayor demanda. En este marco las comunidades nativas han empezado a aprovechar este mercado, por lo que asumen estos discursos y los ponen en práctica de diversas formas. La comunidad de San Antonio de Sonomoro no solo tiene una locación privilegiada respecto a la ciudad de Pangoa, sino que es una de las comunidades más preparadas para recibir turistas. Es por esto que se encuentra dentro de la ruta turística promovida por la misma Municipalidad de Pangoa como dentro de los paquetes propuestos por los agentes turísticos de la ciudad.

El turismo se considera en Sonomoro una actividad bastante atractiva y prometedora, por diversas razones, en especial la dificultad de obtención de ingresos monetarios a partir de la agricultura. Al respecto, Rolando Rosas, quien participa de esta actividad económica con su propio balneario a orillas del río Sonomoro, dice:

... ya no hay riquezas, uno, ya no hay árboles para vender, solo nos queda el patrimonio: primero la mina de sal, tratar de explotarle lo mínimo, devolverle una entrada turística; el mirador, la pasarela (entrevista, 24 de septiembre de 2017).

Los pobladores de Sonomoro consideran que su comunidad cuenta con un amplio potencial turístico. La consideran una comunidad especialmente bonita al estar rodeada de un paisaje de cerros verdes, un río no contaminado y llena de árboles. En cuanto a la puesta en valor de los espacios dedicados al turismo,

consideran que el trabajo se ha empezado a realizar y falta mejorar. En esta línea, autoridades y distintos comuneros consideran que los comuneros no están aún capacitados para atender a los turistas.

Además de sus recursos naturales y paisajísticos, consideran que tienen costumbres que interesan a los turistas. Como menciona un ex jefe de la comunidad:

Sonomoro está sonando en todo sitio, que Sonomoro es bonito, por el “Agua Salada”, por el río, quieren mirar la Comunidad de Sonomoro cómo es... ¿Por qué? Porque es una comunidad linda, unidos, cómo vivimos, cómo es nuestro pueblo, eso pues vienen ellos a mirar, y algo más (Joseph Maíni, entrevista, 27 de septiembre de 2017).

Desde hace ya varias décadas Sonomoro recibe turistas especialmente por el río y la playa ubicada en el terreno de la comunidad. Sin embargo, no fue hasta comienzos del nuevo siglo que, apoyados por programas internacionales, especialmente de la Unión Europea, comienzan a poner en valor algunos espacios, como la mina de sal, la ribera del río Sonomoro y el llamado “parque ecológico”, asimismo empiezan a producir objetos para la venta, como son la artesanía o los derivados del cacao. En este último caso, han llegado a producir variedades orgánicas para lo que cuentan con certificaciones internacionales.

A diferencia de otros espacios turísticos en la Amazonía, las actividades turísticas en Sonomoro no plantean una experiencia de “carácter exclusivo, personal e incluso íntimo de la experiencia que se ofrece como producto” (Beltrán Costa, 2012, p. 129), sino una más asociada al turismo de masas e interno, aunque eso intenta cambiarse a partir de la práctica de un turismo vivencial, como veremos en el próximo apartado.

Los espacios que han trabajado para presentar a turistas giran alrededor de la recreación y el ocio. Las playas del río Sonomoro cuentan con un conjunto de recreos y balnearios donde los turistas comen, se bañan y se relajan. En el área más visitada hay cuatro de estos balnearios, siendo (en momento de la investigación), tres propiedades de comuneros de Sonomoro y uno administrado por un foráneo no indígena quien realizó un convenio por cinco años con la comunidad. Lastimosamente, en este último caso, existe un conflicto con la comunidad debido a sus prácticas poco éticas y a sus intentos por apropiarse del terreno que utiliza.

Otro espacio importante del recorrido turístico en la comunidad es la mina de sal, un antiguo ojo de agua salada donde tradicionalmente indígenas de la zona hervían sal para transportarla a sus comunidades. Otros son el mirador de la comunidad, al que se llega después de una caminata en colina de 20 minutos y del que se puede apreciar con vista panorámica este asentamiento. El “parque ecológico”, que es la plaza central de la comunidad, está lleno de árboles y plantas tanto foráneas como nativas de la zona generando un espacio sumamente agradable para la vista.

Es importante notar que los Festivales son parte del entramado turístico de la comunidad, generando ya una incipiente calendarización. A los Festivales del 23 de septiembre se le unen un conjunto de fechas turísticas entre las que destaca el 14 de febrero (Día del Amor y la Amistad), en que se suelen presentar eventos de motocross. Se viene trabajando para fortalecer esta calendarización y que con el tiempo se incluyan más eventos turísticos manejados por la comunidad en este calendario.

Estas expectativas se expresan alrededor de prácticas como el trabajo constante que hace la comunidad alrededor del turismo, y ciertas iniciativas tanto organizacionales, provenientes de grupos como Asociación de Productores Agropecuarios de San Antonio de Sonomoro (APANOSAN) y sus productos de cacao, como iniciativas personales a través de performances culturales en los balnearios, la creación de grupos de música tradicional, la venta de artesanías y comida típicas, y la instalación de recreos y balnearios propios. Es interesante mencionar cómo al ser una comunidad nativa, las propuestas relacionadas al turismo cuentan con un aura de beneficio público. Sin embargo, también hay una consciencia de que estos beneficios no son automáticos, ni directa e indirectamente, sino que tienen que provenir de un trabajo tanto comunal como individual.

Es un hecho que la gran mayoría de la población de Sonomoro no realiza única ni constantemente actividades directamente relacionadas al turismo. En los casos en que la comunidad, mediante asambleas y reuniones, propone trabajos y faenas relacionadas al turismo son solo una minoría los voluntarios. Existe también, en especial entre los más reacios a involucrarse en estas actividades, una sensación de exceso de faenas desde la directiva de la comunidad. A la vez podemos encontrar que entre varios de los actores más involucrados a iniciativas de turismo hay un factor común que los asemeja, esto es, un mayor contacto con instituciones y actores externos.

Chaumeil (2009, p. 160) ha llamado la atención sobre el carácter casi mesiánico que tiene el turismo para diversas poblaciones indígenas motivadas por actores externos en considerar que esta actividad “les permitiría enriquecerse, para así salir, de una vez por todas, de la pobreza”. Sin embargo, los sonomorinos que colaboraron con esta investigación no dudaron en comentar tanto los beneficios como los límites relacionados con esta actividad. Por un lado, tienen experiencias alrededor de la venta de alimentos a partir de las cuales saben que no siempre hay una demanda de productos, por ejemplo, para terminar su oferta. Responden, en muchos casos, abandonando esta iniciativa. Por otro lado, saben que los actores externos pueden ser peligrosos o abusivos en cuanto son capaces de aprovecharse de ellos y sus recursos. Esto no solo ocurre en el rubro turístico, sino también en el de los recursos naturales.

Como ya mencionamos, en la actualidad los nomatsigenga de Sonomoro mantienen un conflicto con el gerente del balneario más grande que hay en la comunidad, ya que este individuo, quien no es comunero, no cumple los acuerdos a los que se comprometió, como pagarle a la comunidad una cuota mensual. Peor aún, busca mantenerse en lo que considera su propio espacio por

más tiempo de los cinco años que acordaron mediante un convenio firmado años atrás. Para esto, este individuo utiliza estrategias como dividir a la comunidad, ya que este negocio, siendo el más grande dentro la comunidad, da trabajo esporádico a varios de los comuneros, y permanente a unos cuantos jóvenes. Asimismo, el gerente de este negocio busca aprovecharse de una estrategia de dones de comida, bebida y especialmente alcohol con las autoridades y comuneros.

Este caso de abuso de poder por un agente foráneo no es un caso aislado en el turismo indígena en el país. La desigualdad de poder entre grupos nativos y la sociedad dominante mezclada al contexto de dependencia, pobreza y colonialidad (Chaumeil, 2009) hace estos escenarios comunes. Uno de estos casos es el estudiado por Chaparro (2008) en una comunidad yagua, en la cual hay un malestar entre los indígenas por la apropiación sobre sus cuerpos por la empresa turística foránea en un contexto de necesidad económica. Otra limitación para el desarrollo del turismo entre los comuneros de Sonomoro es la capacitación para la atención de turistas. Esta no solamente es compartida por los comuneros, pues para la Municipalidad “les falta compromiso y organización, e instituciones que los motiven, les orienten” (entrevista, 13 de septiembre).

Con estos fines se creó en la Comunidad el Comité de Turismo durante una Asamblea posterior a la realización del IX Festival Étnico en el mes de octubre de 2017. Este se creó con el fin de trabajar a nivel oficial con diversos organismos del estado, como MINCETUR, y también llevar a cabo los objetivos de la comunidad respecto a esta actividad. En la creación de este Comité, sin embargo, fueron evidentes los conflictos entre familias alrededor de la autoridad para manejar los recursos turísticos de la comunidad, punto que trabajaremos más adelante.

En Sonomoro hay un fuerte referente alrededor del turismo que involucra los procesos de otras comunidades y cómo estas han logrado aprovechar sus recursos turísticos. La comunidad de Pampa Michi es la más mencionada al respecto. Las mujeres y hombres de Sonomoro que colaboraron con esta investigación consideran que en Pampa Michi los asháninka se benefician ampliamente del turismo y esto genera que “viven mejores que uno” (Roberta Caniri, observación, 14 de septiembre de 2017).

En regla a lo anteriormente expuesto, mencionan constantemente que en Sonomoro aún “no están preparados” para eso. Esta frase se refiere principalmente a que los comuneros no cuentan con las capacidades para atender a los turistas, especialmente a través de un trato amable que promueva la venta de sus productos. Incluye de igual manera a la mejora de capacidades también como son el manejo de la logística, precios, atención en turismo vivencial, y la necesidad de aprender inglés para comunicarse con los turistas no hispanohablantes.

Esta frase hace incidencia en la necesidad de cambio de algunas prácticas que existen en la comunidad como realizar las necesidades fisiológicas en campo abierto; el exceso de perros en la comunidad (que pueden atacar a los turistas y

visitantes o están constantemente realizando sus necesidades fisiológicas a vista de los turistas), etc.

El tema de la amabilidad y la vergüenza para vender y atender a los turistas son los puntos que más se repiten alrededor de las debilidades de la comunidad para el turismo. Federico Fuster, jefe de la comunidad menciona:

Vergüenza porque si... '¿venderé, no venderé?' Vergüenza porque si me van a comprar, no me van a comprar [...] No están preparados para vender sus productos, ¿por qué tienen ese miedo? porque no estamos capacitados para vender nuestro producto [...] Decir... tener esa amabilidad 'señor venga pase'. En su mesita mira nomás, está ahí, ni habla, ¿quién me va a comprar? O si no he vendido hoy día, no voy a venir otro día porque no he vendido porque nadie me compra, es la clásica acá [...] Otros dicen "no me nace", 'no soy para eso, mejor estoy en mi chacra' (17 de octubre, entrevista personal)

En el turismo, la necesidad de agradar al turista se torna especialmente importante para que este vuelva a la comunidad. Esto es más urgente en cuanto el turista suele ser local, proveniente de ciudades como San Martín de Pangoa, Satipo, y Huancayo, por lo que se considera una oportunidad hacerlo volver a constantemente.

Se tiene que trabajar bastante. Para encontrar este fruto tenemos que organizarnos bien de la familia hacia la comunidad para qué, para que el turista quede satisfecho y si tú no le atiendes no le das renegando, el turista ya ve, es inteligente, o sea 'no, no pasa nada'. Entonces en otro día ya no viene turista. Es igualito en el Festival, no lo hacen un buen trabajo y ya no tienes visitas si lo vas a tratar mal, o sea todo son cosas que tienes que tener en tu mente. O sea, te están viniendo a visitar, están viniendo a observar tu cultura. O sea, le tienes que brindar, los juegos, las comidas, todas esas cosas, para que [digan] 'ah pucha, me ha gustado hoy día, he comido un encapirado¹⁹ de anguila, ¡pucha!, próximo año voy a venir porque esta rico, pe' Entonces está guardando su sencillito para la fecha (Alberto Poma, entrevista, 5 de septiembre de 2017)

Sin embargo, los turistas que se considera quedan más asombrados por la cultura nativa son los extranjeros, y también se espera que gasten más dinero en artesanías y otros productos.

Con todo esto, son muchos los comuneros que reconocen que hacen aún falta algunas cuestiones de infraestructura como hospedajes. En este sentido, dice Joseph Maíni, ex jefe de la comunidad, habla sobre su gestión pasada como jefe:

Hasta yo mismo me autocritico, hace falta bastante: agua salada, mejorar; el parque, sucio lo veo; de ahí hace falta baño público; aquí en la comunidad hace falta hospedaje,

¹⁹ Uno de los platos bandera de la comunidad, se realiza con un tronco de capiro (una especie de bambú) en el que se inserta una carne debido a que es hueco. Este tronco se ahuma o cocina. En este proceso los líquidos internos del tronco cocinan y dan sabor a la carne.

esa era mi gestión este año, yo iba a acabar eso, ya (entrevista, 27 de septiembre de 2017).

Sin embargo, los comuneros consideran que esto no requeriría mucho trabajo pues los turistas esperan un ambiente natural y rústico, el ambiente predilecto para experimentar la cotidiana “indigeneidad” que los turistas esperan según los propios nomatsigengas. Este valor del turismo asociado a su cultura cotidiana y la naturaleza es para los comuneros una ventaja debido al bajo costo monetario que esto requiere. Por eso, varios comuneros, como también la misma directiva de la comunidad, buscan generar iniciativas de turismo vivencial, en la que los visitantes conviven un día entero con una familia nomatsigenga de la comunidad.

Para el año 2017, un día antes del comienzo del Festival, el 21 de septiembre, mediante una iniciativa de la Municipalidad y de la comunidad se dio una primera prueba de este tipo de actividad. Con el apoyo de la municipalidad se movilizaron un reducido grupo de turistas, tanto locales como internacionales, a la comunidad en la que el investigador también participó. La experiencia resultó en su mayoría satisfactoria para las partes. Se demostró a partir de esta iniciativa la importancia que el aspecto económico tiene para la comunidad de Sonomoro en cuanto surgió un conflicto al respecto. Para esta ocasión, la Municipalidad no coordinó a totalidad los arreglos económicos con los turistas internacionales el pago por la actividad, lo que generó una gran controversia incluso entre autoridades de la comunidad.

Sin embargo, el turismo no solo despierta un fuerte interés por sus beneficios económicos, como veremos a continuación.

3.2. Más allá del desarrollo económico.

El turismo en Sonomoro tiene también una importancia “cultural”. Como menciona un histórico propulsor de los juegos: “revalorar la cultura y el turismo los dos de la mano se tiene que ir” (entrevista, Alberto Poma, 5 de septiembre de 2017).

Antes de hablar del valor cultural respecto al turismo es primero importante considerar la actitud de los sonomorinos respecto a los turistas. Para los sonomorinos, la palabra “turista” refiere a aquellas personas que visitan la comunidad con ansias de recreación y que no son indígenas. Además, esperan de los turistas que consuman los productos de la comunidad que ofrecen en el espacio abierto o balnearios, y que den propina a sus espectáculos y performances culturales. Por otro lado, para hablar de aquellas personas que visitan la comunidad durante los días del Festival Étnico utilizan mayormente la palabra “visitantes”, sean estos o no indígenas. En este capítulo nos enfocaremos en los turistas, pues los visitantes serán tratados con mayor detalle en los capítulos siguientes.

Consultados sobre las diferencias entre los visitantes indígenas y los turistas no indígenas, varios sonomorinos respondieron que los turistas consumen más durante su estadía. Como vimos en el capítulo dedicado al marco teórico, uno de los pilares de la institución turística en la definición académica respondía al

consumo (Fuller, 2009, p. 18). Asimismo, la separación entre turistas no indígenas y visitantes indígenas es constitutiva de la construcción de la autenticidad en los Festivales. Como también vimos en el primer capítulo, las reflexiones sobre el turismo a nivel global, lo que incluye las definiciones académicas, excluyen a los indígenas de la posibilidad de realizar turismo local. Estos discursos indudablemente han penetrado en las prácticas alrededor del turismo en la región de Pangoa. Sin embargo, la distinción que realizan los indígenas no sería únicamente una rendición a la hegemonía occidental, sino también una distinción que da cuenta de las distintas formas de relación que los indígenas visitantes mantienen con la comunidad. Esta relación, por ejemplo, de los indígenas de Cashingarani estaría basada en la historia de movilidad durante los años más crudos del conflicto armado interno y por los vínculos de parentesco generados a lo largo del tiempo. Asimismo, se crean relaciones con la comunidad visitante que generan una historia de prestaciones y contraprestaciones de apoyo en eventos turísticos, civiles e incluso deportivos como explica Sarmiento (2011, p. 83). Este juego de identificaciones cuenta con diferentes áreas grises para distintos actores, como, por ejemplo, los investigadores sociales, quienes según el contexto pueden ser definidos como turistas gringos, otras veces como “civiles”, y en algunos casos, incluso como paisanos.

Tanto los visitantes indígenas como los turistas no indígenas son importantes en la construcción de la autenticidad de estos juegos, siendo partícipes y performando tanto la “autenticidad caliente”, como aportando en la construcción de “autenticidad fría” al asumir y discutir las narrativas en torno a estos juegos, como veremos posteriormente.

Entre los encargados del turismo en Sonomoro hay una narrativa ampliamente repetida, tanto a nivel discursivo como performativo, alrededor de lo que desean conocer los turistas que llegan a la comunidad. Para los comuneros de Sonomoro, en pocas palabras, los turistas desean conocer algo nuevo, algo diferente a lo que están acostumbrados en la vida de las ciudades. Esta diferencia se presenta a un nivel tanto de costumbres como de cultura material. Esto no nace únicamente del intercambio local, si no de distintos discursos y recursos asociados a la identidad indígena amazónica que son tanto nacionales como internacionales, propagados por medios de comunicación, organizaciones sociales e instituciones globales. Este contexto genera también que las propias demandas de los grupos y organizaciones indígenas tengan que formularse en términos esencialistas, incluso frente a otros grupos u organizaciones indígenas (Rogers, 1996, p. 76)

Estas prácticas conllevan un conjunto de apuestas creativas a distintas problemáticas y proyectos que tiene la comunidad. Por ejemplo, por un lado, muchos consideran que sus propios patrones culturales nomatsigenga, como la vergüenza para ofrecer productos, son un obstáculo para dedicarse a la actividad de servicios en turismo. Por otro lado, para otros, estos patrones pueden generar un valor diferenciador dentro de la interacción comercial. Roberta Caniri,

encargada del Festival y portavoz del grupo Mujeres Emprendedoras de APANOSAN, menciona al respecto:

Como indígena, o sea un nomatsigenga no es una persona que vende, por decirlo así ...
Le entro, pero a mi manera, la esencia de la persona... vende mucho también. No siempre seguir las cosas que nos dicen aquellas personas que nos capacitan. Siempre hay que ser auténticos (entrevista, 29 de septiembre de 2017).

Esta “esencia de la persona”, podría ser entendida en términos del ámbito del turismo como parte de la construcción de la autenticidad de la identidad nomatsigenga. Así, muchos de los comuneros nomatsigenga de Sonomoro consideran que aprovechar el turismo deben apropiarse de técnicas y actitudes foráneas, como el trato al turista o el manejo de “negocios”, esto es la “mentalidad empresarial” (Espinosa, 2017, p. 136) que serían extrañas a su cultura nativa.

Para muchos nomatsigenga en San Antonio, los *choris* o serranos están más capacitados por su “costumbre” a manejar negocios y hacer dinero. Esto se demuestra en ciertos contextos en los cuales los indígenas consideran a los migrantes como “tacaños”, al no invitar sus alimentos y el ahorro que realizan para generar mayores ganancias con el tiempo. Al contrario, en estos casos indican cómo los nomatsigenga comparten con sus familias y vecinos, así como utilizan su dinero apenas lo consiguen.

Otro punto importante del llamado turismo cultural dentro de la Comunidad Nativa de Sonomoro es que el producto “cultural” no es entendido como una farsa o una simulación. Los comuneros de Sonomoro no consideran que están planteando un engaño al realizar sus presentaciones, incluso si es que se llaman así mismos “actores” en estos espacios. MacCannell (1973) propone la existencia de una diferenciación entre los “bastidores” en los espacios turísticos, el lugar donde se realizan las acciones “auténticas” de los anfitriones, y los “palcos”, donde se realizan prácticas no auténticas con el fin de mostrarlas a la audiencia de turistas. A diferencia de esto, los nomatsigenga de Sonomoro no consideran que sus presentaciones en “palcos” sean falsas. Al contrario, proponen que muchas de estas prácticas no están separadas de sus vivencias cotidianas, como el uso de cushma, el hecho de que andan descalzos, y su alimentación “natural”, etc. Es así como consideran la mayoría de las vivencias que presentan al turista como parte de su vida cotidiana. Esto implica no solamente la construcción de un guion sobre qué y qué no mostrar, sino también un conjunto de conflictos entre comunidades y dentro de la comunidad.

Respecto a la narrativa manejada dentro de la comunidad, los nomatsigenga de Sonomoro expresan que su principal atractivo cultural es su cotidianidad que se mantiene “tradicional”, es decir, como lo hacían sus antepasados. Esta sería la matriz de su “autenticidad” cultural, la cercanía con las prácticas de los antepasados. Para mencionar este aspecto los comuneros de Sonomoro suelen usar especialmente la palabra “costumbre”.

Es interesante ver como en el contexto turístico los sonomorinos exaltan estas características, pues más adelante compararemos estas prácticas respecto a la diferenciación que realizan respecto a otras comunidades nativas de la zona, en especial las comunidades ashaninka que están más lejos de las principales ciudades.

Los sonomorinos no consideran que demostrar su cultura y vivencias implica solamente generar ganancias con ellas, mostrarla es un fin en sí mismo también. Mostrarla tanto a los turistas, como en los Festivales, a través del internet o en la televisión los hace existir como nomatsigengas, estar presentes a través de estos medios dentro de la arena pública nacional e internacional. En este sentido, volvemos a traer a colación a MacCannell para quien existía una diferenciación clara entre actores y audiencia en el encuentro turístico (1973, p. 590). Enfocados en el caso de los nomatsigenga de Sonomoro, los comuneros consideran que incluso los que están “actuando” son también parte de la audiencia.

Como mencionan Comaroff y Comaroff:

Es el caso que el intensivo marketing de la identidad étnica pueda también involucrar una apuesta faustiana de algún tipo, llevando a la autoparodia y la devaluación. Pero, si creemos en aquellos como Kruiper, o los danzantes Xavante, o los isleños Hainan, también parece que re(modela) la identidad, (re)anima la subjetividad cultivar, (re)carga la autoconciencia, forja nuevos patrones de socialidad, todo dentro del mercado. Y a menudo lo hace – aquí viene la complejidad, el codicilo a Benjamin ambiguando la distinción entre el productor y el consumidor, intérprete [*performer*] y audiencia. ¿Cómo? Porque los productores de cultura son *también* sus consumidores, mirando, sintiendo y escuchándose representar su identidad – y, en el proceso, objetificar su propia subjetividad, y para (re)conocer su existencia, asirla [*grasp*], domesticarla, actuar en y con ella (Comaroff & Comaroff, 2009, p. 26).

No debemos pensar tampoco que sería entonces un acto de transmisión transparente lo que se realiza en este Festival. La “cultura nomatsigenga” se ha recreado para estos fines basada en las expectativas de lo que buscan los turistas, conocimientos heredados, investigaciones de profesores bilingües y mucha creatividad en su presentación. Bruner (2005) explica la interrelación que se da en contextos de turismo, por la cual los anfitriones reformulan la forma de contar su historia.

Esta recreación de la cultura no se da en el vacío. Los sonomorinos son conscientes de la diversidad étnica y la diferencia que mantienen con otros grupos humanos tanto a nivel nacional, regional y hasta global. Mostrar su cultura en estos eventos, y que estos sean también transmitidos por los medios de información y comunicación repercute en su “reconocimiento existencial” (Graham, 2005). Laura Graham propone este término en cuanto un grupo indígena considera que el estatus de existencia de su cultura y pueblo cambia de inexistente a existente en las arenas públicas nacionales e internacionales

(2005, p. 632). Es decir, solo existe, o su existencia se marca, una vez que se presentó públicamente en los medios de comunicación o a través de una puesta en escena.

El comentario boca a boca de los turistas, la transmisión en medios de comunicación como el internet y los reportajes televisivos forman un conjunto de plataformas por los que la existencia de los nomatsigengas puede ser conocida. Es importante notar como hay una fuerte importancia de lo audiovisual en este aspecto. Para dar dos casos: hay una memoria importante de las personas que han venido a grabar a los Festivales Étnicos especialmente de los distintos canales de televisión nacional (y capitalinos) que han venido. Por otro lado, uno de los organizadores del Festival Étnico y profesor bilingüe cuenta con varios videos de este tipo de reportajes que guarda y enseña a sus paisanos.

En la práctica esto puede concretarse en la expresión “Sonomoro suena”, repetida en muchas ocasiones por los mismos sonomorinos. Esta frase implica un reconocimiento a distintos niveles: locales, regionales y globales. En estos niveles se considera que Sonomoro tiene una presencia tanto a nivel de prácticas culturales propias, como también de maestría en distintos aspectos de la “civilización”, como serían los reiterados premios que la banda de música de la escuela ha ganado en la región.

Esta valoración de diferencia implica términos horizontales con los grupos de poder. Como menciona el profesor bilingüe Domingo Casancho: “todos somos civilizados” (observación, 13 de septiembre de 2017). Con esta frase, se refiere críticamente a la discriminación que desde hace tiempo ejercen los civiles sobre los nomatsigenga dentro de la comunidad.

Como explica Alberto Poma:

A mí me motiva a que realmente se lleve, se impresione nuestra cultura, nuestra vivencia, nuestra comida, nuestra... cómo se llama, nuestra vivencia más que nada, cómo vivimos, cómo trabajamos, cómo... este... cocinamos, todas esas cosas, para qué, para que el turista diga 'En el Perú hay una comunidad, que su cultura revalora y nunca pierda' Para mí el turismo también es un ingreso, cuando la comunidad se organiza ahí ganan todos, no solo en Festivales, Si un turista viene acá 'Señor [Poma], quiero conocer tu cultura, tu vivencia, en tu casa' Yo lo hospedo, le doy todo. Entonces el turista también va a quedar agradecido, de lo que vive en la ciudad, lo que vive en una comunidad. Entonces de agradecimiento me va a dejar un sencillo, ese sencillo me va a servir muchas cosas. Y cuando uno se le atiende va a estar contento, va a ir a su país a su familia o por internet ya lo está, lo envía, entonces para mí el turismo es importante (entrevista, 5 de septiembre).

Este objetivo se expresa también alrededor de la presente investigación, por la cual varios nomatsigenga de Sonomoro nos pidieron que sus conocimientos y tradiciones se presenten al mundo a través de la escritura de esta tesis, tomando

especialmente consideración de las fotos que tomé durante mi estadía, ambas dedicadas al evento de los Festivales Étnicos.

Sin embargo, esta creciente importancia de lo que podría considerar patrimonio inmaterial conlleva también un número de conflictos alrededor de su propiedad. Existe un celo creciente alrededor de las posibilidades de lucro con lo que se considera como cultura auténtica nomatsigenga, o incluso, sonomorina, tanto a partir de los juegos como de los tratamientos que se dé a la información recolectada por investigadores. Los proyectos respecto a manejar estos conocimientos y prácticas como propiedad de la comunidad incluyen el manejo del término patrimonio y propuestas de generar propiedad intelectual sobre las mismas. Sin embargo, ninguna de estas iniciativas está ya en marcha.

Habiendo tomado en cuenta el amplio proyecto de revalorización cultural dentro de la comunidad, toca focalizar el análisis en el evento donde este objetivo cobra mayor importancia, los Festivales Étnicos

3.3. Los Festivales Étnicos

En relación a los festivales como el de Sonomoro, Bennet, Taylor y Woodward (2014, p. 1) explican cómo autores como Bakhtin, Falassi, Geertz o Turner han definido tradicionalmente estos eventos como de corta duración, en los que comunidades participan, reafirman y celebran distintos tipos de valores compartidos. En cambio, según estos autores, (2014) hoy en día en respuesta a los procesos de pluralización cultural, movilidad y globalización acelerados, estos eventos se han convertido en un espacio para representar, encontrar, incorporar e investigar centrándose en la diferencia cultural²⁰.

En la actualidad estos eventos son llamados “Encuentro Nomatsigenga Ashaninka”. Este cambio puede entenderse por el aura lúdica y festiva que conlleva la palabra Festival y las connotaciones sociales y políticas a las que remite la palabra “Encuentro”. Según nuestros informantes, este cambio ocurrió por las críticas de la Municipalidad por ser un evento “para emborracharse”. Sin embargo, la mayoría de comuneros y organizadores lo llama como un festival de todas formas.

El turismo y los festivales, entendidos en su acepción contemporánea, tienen una relación importante pues estos tienen un ritmo intenso que los turistas pueden aprovechar en su corto tiempo de estadía, junto a la gran densidad de contenidos que se da en estos espacios, nuevamente, recalando las diferencias culturales entre huéspedes y visitantes.

Sobre esta relación, Norma Fuller escribe sobre los festivales:

Uno de los casos paradigmáticos de la espectacularización de la cultura es el de los festivales y los espectáculos públicos. Se supone que estos expresan la quintaesencia

²⁰ Este tipo de eventos han sido muy comunes desde hace ya al menos un siglo, por ejemplo, en Norteamérica con diferentes niveles de control por parte de las comunidades y organizaciones indígenas.

de una cultura porque en ellos se dramatizan sus valores centrales y aparecen los personajes representativos de su sociedad. Además, tienen la ventaja de ofrecer, de forma concentrada, en un tiempo y espacio determinados, lo que de otra manera ocurre de manera dispersa dentro de la fluidez de la vida diaria. De este modo, el festival permite cumplir con las expectativas típicas de cierto turismo: la promesa de acceder a los aspectos inaccesibles de otras culturas. (Fuller, 2009, p. 106)

Esta autora, sin embargo, resalta situaciones problemáticas relacionadas con las desigualdades de representación y conocimiento dentro de la industria turística.

Pero conocer una sociedad a través de una fiesta que, a su vez, ha sido filtrada por los lentes del espectáculo turístico genera otros problemas: la ilusión de la transparencia frente a la indescifrable complejidad de una cultura, y la imagen de una sociedad como si siempre estuviera de fiesta; más aún, disfrutar con los otros se convierte en el paradigma del encuentro intercultural. Finalmente, reduce los encuentros entre personas de diferentes culturas a meras actuaciones de papeles estereotipados (Kirshenblatt 1998). En suma, cuando se transforman en atractivos turísticos, los festivales y rituales cambian su sentido y función para adaptarse a las exigencias de visitantes que no conocen sus significados y para los cuales se trata solo de entretenimiento. De este modo, puede decirse que el desarrollo turístico altera la significación de los rituales y, en muchos casos, los convierte en espectáculos. (Fuller, 2009, p. 106)

Sin dejar de aceptar el valor de esta crítica cultural, consideramos que esta visión no permite comprender a cabalidad la agencia de los anfitriones, así como de los turistas para entender el contexto del festival. Respecto a los anfitriones, ellos son capaces de crear narrativas políticas y sociales a partir de sus presentaciones no solo para los públicos turistas ciudadanos, sino también para otros grupos indígenas de la zona, como para los grupos migrantes andinos que conviven en la comunidad. Esto evidentemente, está ligado con el grado de control que tengan sobre estos eventos turísticos. Así, los nomatsigenga de Sonomoro realizan el Festival para aprovechar días de amplio flujo turístico. Algo que caracteriza este evento es el gran control de la producción de este. Si bien este control es positivo para la comunidad, a su vez implica conflictos entre distintos grupos dentro de la comunidad.

Los Festivales Étnicos, repetimos, se realizan anualmente alrededor de los días 22 y 23 de septiembre aprovechando el Día de la Primavera. Estos eventos tienen dos días de duración, pues si bien en un primer momento se realizaron todas las actividades en un solo día, posteriormente se consideró que no era suficiente. Durante estos dos días se presentan distintos números y presentaciones culturales: principalmente juegos, música y danzas, como también demostraciones relacionadas con las costumbres y cosmovisión tradicionales nomatsigenga. Los juegos son parte importante y hasta principal de las demostraciones durante los Festivales Étnicos.

Siguiendo a Burns (2005, p. 94), tomamos en cuenta su sugerencia por la cual, los efectos del turismo se relacionan con los tipos de turistas que llegan, la duración de su estancia, el número de turistas, y el rol de los “hombres marginales” de las culturas en muestra y las dinámicas temporales alrededor de la actividad turística, pudiendo esta activarse por temporadas o de forma permanente en el calendario. En nuestro caso, la mayoría de visitantes no son indígenas y vienen por motivos de ocio. Ellos y ellas buscan presenciar las presentaciones, relajarse en un ambiente “natural” y degustar la comida del lugar. Estos turistas no indígenas no duermen en la comunidad, sino que suelen visitarla por el día y después vuelven a su lugar de origen. Esta situación promueve propuestas de emprendimiento dentro de la comunidad tanto a nivel individual como comunal. Por un lado, las familias alquilan espacios para la venta de comida durante el festival. Desde el lado comunal, los comuneros encuentran preocupante la falta de un hospedaje para turistas, y proyectan generar uno comunal, o, por último, designar familias que establezcan un espacio con estas características en sus casas.

Si bien los visitantes indígenas participan del Festival debido a motivaciones semejantes a las de los locales, entre las que se incluyen las relaciones sociales, como visitar parientes o amigos en Sonomoro. En varios casos, si cuentan con un familiar o el apoyo de la comunidad previa coordinación, pernoctan en la comunidad. Hay algunos que también vuelven a sus comunidades o lugar de origen cuando acaba el día.

El número de visitantes al Festival oscila entre 3000 y 4000 personas, según diversos cálculos en la comunidad. Estas personas provienen principalmente de ciudades como San Martín de Pangoa, Satipo y Huancayo, en el caso de los no indígenas, y de comunidades asháninka y nomatsigenga en los casos de los indígenas. En festivales pasados ha habido incluso presencia del pueblo yánesha, sin embargo, cada vez hay menos presencia de otras comunidades nativas. Esto se debe a las dificultades de transporte, pues las comunidades más lejanas viajan un día para llegar a Sonomoro. Esta amplia cantidad de visitantes repercute en distintos aspectos sobre la comunidad: por un lado, es una inyección importante de dinero dentro de las economías familiares, por otro, implica una sensación de visibilidad respecto a la sociedad regional y nacional. Por último, como ya se mencionó anteriormente, los Festivales Étnicos generan una calendarización turística incipiente tanto en la comunidad como en el distrito de Pangoa. Este es un proyecto que la misma Municipalidad viene generando y construyendo con las comunidades y centros poblados.

Tenemos entonces que el control de la comunidad implica dinámicas de autorepresentación antes que una dominación o relación desigual entre actores culturalmente diferenciados como en el caso estudiado por Chaparro (2008), que se da entre una comunidad nativa y una empresa de turismo no indígena. Así, el rol de los organizadores y promotores indígenas es central. El control de parte de la comunidad y las organizaciones indígenas sobre este festival, sin embargo, no priva a este de conflictos entre grupos. Por ejemplo, la organización indígena

que tuvo a su cargo el festival terminó desligándose del mismo desde el 2017 por reclamos de la comunidad.

En el caso de nuestra comunidad, estos eventos se realizan en “El Albergue” de la comunidad, un amplio espacio en cuyo centro hay una cancha de fútbol de pasto rodeada de chozas largas, un estrado y el local comunal. Estos espacios se arreglan y mejoran con una semana de anticipación antes de la festividad. Aquí se ubican los stands de alimentos que tanto comuneras como *choris* alquilan a la comunidad. Las mujeres de la comunidad venden platos hechos a base de recursos locales: insectos recolectados, carne de caza y peces de la zona. Estos son preparados de forma “natural”, en sus palabras, refiriéndose a que no contienen condimentos foráneos ni otros químicos.

Fotografía 1: Comida para la venta durante el Festival Étnico.



Fuente: Fotografía propia.

También venden productos con insumos más conocidos por los turistas, como el pollo o la gallina, eso sí, con la etiqueta “de corral”, como también preparaciones no nativas como la pachamanca. Los festivales son oportunidades económicas muy importantes por la venta de comida, masato y cerveza.

Con todo esto, los Festivales Étnicos cumplen tres objetivos principales que remiten a distintas problemáticas que afectan la comunidad, siendo entonces estos eventos un medio para buscar su desarrollo.

Primero, los organizadores y comuneros mencionan la importancia de recuperar la cultura nomatsigena como principal objetivo en la organización y

participación de estos eventos multitudinarios. Segundo, hay un amplio interés entre los implicados de aprovechar las oportunidades económicas del Festival tanto para la comunidad como entidad, como para las familias de comuneros. Tercero, hay un objetivo de integración social entre las comunidades tras las secuelas que dejó el conflicto armado interno en la región²¹. Los Festivales también son un esfuerzo por unir al mismo Sonomoro, ya que en muchos casos la gente se lamenta que fue más unida en tiempos pasados. Respecto a este objetivo, Napoleón Chimanga, profesor bilingüe y organizador original de estos eventos explica:

En el uso de los materiales que hacemos, que se van utilizando en los juegos, se nos vino una idea a veces conversando como había cierto distanciamiento entre pueblos después de lo que pasó la supuesta pacificación a nivel Perú acá subversión siempre había ese... esa desconfianza entre pueblos. En donde tú y yo podemos conversar, pero nunca había esa hermandad que existía antes que ocurran estos problemas sociales (entrevista, 11 de septiembre de 2017).

Sobre este punto, es importante mencionar que en un primer momento las comunidades nativas eran invitadas y venían gracias a un apoyo económico de la Municipalidad para cubrir los gastos de transporte, sin embargo, este apoyo ya no se realiza en la actualidad, y los visitantes indígenas que vienen suelen llegar por sus propios medios. La comunidad nativa puede encargarse de darles alimento, bebida y albergue a estos visitantes. En muchos otros casos, estos turistas indígenas se hospedan directamente con familiares o amigos, por ejemplo, este es el caso de los parientes políticos de la comunidad de Cashingarani. Probablemente, estas personas generarán algún consumo en la comunidad comprando masato o cerveza, entre otras cosas.

Dentro de las dinámicas sociales alrededor del Festival es importante adelantar que la autoridad para organizar y llevar a cabo el Festival, así como la autenticidad de sus prácticas Festival, es siempre materia de debate y tensiones en la comunidad. Asimismo, la participación y compromiso con el mismo, y las autoridades, no son uniformes. Incluso dentro de los involucrados más favorables respecto al Festival, existen tensiones y dinámicas respecto a la autenticidad de las presentaciones, pues algunas personalidades buscan ser consideradas responsables por distintos aspectos positivos de estos eventos, tales como su creación o la constante renovación de las presentaciones. Este es un punto al que volveremos en los capítulos siguientes.

La historia oficial de los Festivales Étnicos resalta los tres puntos anteriormente esbozados. En este primer párrafo de la “Reseña Histórica” presentada en los trípticos que se han entregado en varias ediciones del Festival, menciona tanto

²¹ Es interesante notar cómo también se relacionan los años de violencia política con una caída abrupta del turismo en el país (Fuller, 2009, p. 125). Es importante recordar que en esta región el conflicto armado se mantuvo cuando el resto del país ya se había pacificado.

su implicancia social, como también su importancia relacionada al turismo y la cultura:

“La gran Nación Nomatsigenga Asháninka ha sido vulnerada por la violencia social ocurrido entre los años 80 – 2000, perdiendo a hermanos, familiares, líderes, desintegrando la organización, política, social y económica de las comunidades nativas, especialmente la vida armónica con la naturaleza como la recolección, pesca, caza y la confianza de hermandad entre los pueblos, asimismo perdieron potencialidades culturales transmitidas de generación en generación por este pueblo ancestral, es por ello que nace la idea de tres líderes Nomatsigenga realizar el “FESTIVAL ÉTNICO NOMATSIGENGA” con la finalidad de buscar, unificar y recuperar la confianza perdida entre pueblos indígenas reivindicando nuestros territorios y buscar el desarrollo sostenible de sus pobladores.

Por primera vez, una actividad cultural y turística con el objetivo de revalorar la identidad cultural ancestral, promoción, difusión de las vivencias indígenas y las riquezas culturales de la Nación Nomatsigenga Ashaninka con la idea de inclusión en los programas de turismo a nivel local, regional, Nacional e Internacional que permita fortalecer la unidad”.

Otros actores relevantes en estos primeros Festivales, hablan también de estos puntos básicos:

“¿Por qué no podemos ayudar a impulsar el tema de turismo? [...] Antiguamente los pueblos asháninka y nomatsigenga mantenían la convivencia armónica familiar, visita de familias en familias o casa en casa. Hoy en día ya no hay. El festival no solamente era encontrar, reír, conversar, bromear, sino que era un tema más de recuperar, fortalecer, promocionar de difundir la cultura viva que es nomatsigenga y asháninka. Y no solamente el tema poblacional sino también el tema de sus recursos, [...] el tema de la conservación de los recursos que tiene cada comunidad [...] Porque a lo largo del tiempo los festivales crecen y crecen demandas [...] Hay niños que viajan a Lima, Huancayo muchos años y su cultura ya está perdiendo. Es una manera de decirles vuelvan, esta cultura es buena y trabajemos por nuestra identidad, nuestras raíces. Familiarizarle por ese nivel" (Freddy Ñaco, entrevista, 18 de septiembre de 2017).

La historia oficial de la comunidad, escrita y más difundida por organizadores y fundadores, reivindica los aportes de cuatro líderes nomatsigenga. En primer lugar, el entonces jefe de la comunidad Roger Caniri; el jefe de la organización KANUJA, Mario Flores; el profesor bilingüe Domingo Casancho; y el profesor bilingüe Napoleón Chimanga.

Todas las explicaciones respecto a los inicios del Festival señalan que su origen está relacionado con la innovación alrededor de las diferentes formas culturales externas que se van presentando al pueblo nomatsigenga, como son las fiestas de los migrantes andinos.

Mario trajo la idea, ¿Por qué no podemos hacer el 23 un festival acá? Ese festival tiene que crecer ¿Por qué los colonos hacen Mamacha Cocharcas, San Juan? ¿Por qué acá en el pueblo nomatsigenga no podemos hacer un festival, pero de qué va a consistir el festival en adelante? (Roger Caniri, entrevista, 20 de septiembre de 2017).

Más adelante Roger Caniri, menciona cómo se utilizó estratégicamente un día del calendario nacional para aprovechar la afluencia de gente que antes del desarrollo del turismo ya visitaba la comunidad:

Como el 23 es día de la juventud y primavera, más primero veíamos que venían visitantes alumnos cantidad, venían de paseo, o sea que por eso lo pusimos esos días. Una de las finalidades, que se olvidó, es el turismo. Desde antes del recreo venían, y esa es la finalidad, que el turismo crezca (Roger Caniri, entrevista, 20 de septiembre de 2017).

Un personaje importante, y cuyo rol fue decisivo, pero es mayormente silenciado en esta historia oficial de los Festivales, es el señor Oscar Poma. Según su relato (entrevista, 3 de septiembre de 2017), él fue elegido como representante indígena de la región por la organización KANUJA durante el año 2009, justo en el contexto en que se dieron las protestas indígenas que desataron el Baguazo, es decir, los Decretos Ejecutivos que facilitaban el ingreso de empresas extractivas a los territorios de comunidades indígenas. Por ese motivo coordinó y viajó a diferentes comunidades de la Selva Central.

En el distrito de Pichanaqui, que pertenece también a la zona amazónica de la región Junín, cuenta Alberto Poma que fue invitado a un festival turístico donde presentaban también juegos. El encargado de esa actividad le preguntó si en su localidad tenían este tipo de eventos. Conversaron sobre el tema, y convencido de sus beneficios decidió consultarlo con las autoridades de San Antonio a su regreso. A través de Mario Flores, su superior directo en la organización KANUJA, se conversó con el jefe de la comunidad y se realizaron los juegos con apoyo de los hermanos asháninka de Pichanaqui (5 de septiembre, entrevista).

La historia de Alberto Poma es importante porque pone en evidencia las discrepancias respecto a quién tomó la iniciativa para organizar estos eventos, así como la importancia de la presentación de los juegos en un contexto más inclinado al desarrollo turístico de la región, y finalmente, sobre su interrelación con otros pueblos indígenas a nivel nacional y regional. El silencio sobre esta parte de la historia podría deberse a la importancia que los sonomorinos mantienen respecto a su rol pionero en la provincia de Pangoa como creadores de estos eventos, rol contestado, entre otras comunidades muy cercanas como son los nomatsigenga de San Ramón. Un gran número de nomatsigenga de Sonomoro, y en especial la mayoría de los organizadores y sus familiares, consideran que el Festival Étnico y los juegos que presentan son una práctica propia de esa comunidad, e incluso mencionan que grupos asháninka de Chanchamayo, como los de Pichanaqui, se han copiado de ellos después de

haber sido invitados a Sonomoro. Con eso, se mantiene una preocupación fuerte alrededor del robo de esos juegos, o el aprovechamiento de los mismos.

Otro aspecto de esta historia es el rol de la Municipalidad de San Martín de Pangoa desde un primer momento a través de la persona de Freddy Ñaco, y la amistad del alcalde con uno de los fundadores del Festival, a través de quienes consiguieron el apoyo de la misma en la financiación de varios aspectos del Festival, especialmente los premios. El apoyo de la Municipalidad ha cambiado con los años, y a la fecha se ha reducido considerablemente. Incluso, los funcionarios de la Municipalidad han dicho que a partir del 2018 el monto con que les apoyarían sería todavía menor, por lo que la comunidad cada vez toma más en cuenta el valor económico del Festival no solo como medio para generar ingresos para las familias sino para la comunidad en sí.

Respecto a los casos más sonados en cuanto a los manejos del Festival, el caso más importante es el generado por la organización KANUJA, quienes fueron organizadores del Festival hasta el año 2016. Un grupo de comuneros encabezó las críticas a esta organización debido a que no realizaban rendiciones de cuentas. Esto empeoró a partir del 2016, en el que se utilizó a la fuerza de trabajo de la comunidad para cobrar una tarifa de estacionamiento y muchos consideran que no se llegó a ver el dinero. Profundizaremos en estos puntos en los próximos capítulos.

Visto por otro lado, un acercamiento más silenciado en la comunidad al momento de la investigación (probablemente buscando resaltar las responsabilidades personales frente al investigador) es entender el Festival como un trabajo conjunto de la comunidad y su participación anual y constante a través de faenas y asambleas. Es decir, los Festivales son un trabajo conjunto y diferenciado dentro de la comunidad que involucra a las distintas familias de Sonomoro, indígenas y “civiles”.

Fotografía 2: Joven armando “tronco resbaloso”.



Fuente: Fotografía propia.

Siguiendo esta perspectiva el nacimiento del Festival no sería un esfuerzo únicamente de un grupo de personas claramente identificable, sino de toda la comunidad como conjunto. Un fundador de estos eventos menciona cómo la comunidad a través de la asamblea tomó la decisión de llevar este evento a cabo:

“La asamblea comunal se les explicó, porque es la que va a decidir para que ellos aporten en las cosas que se van a necesitar. Se llevó y se consensuó en la asamblea y se aprobó “hay que hacerlo” (Roger Caniri, entrevista, 20 de septiembre de 2017).

Para finalizar, entonces queremos remarcar que es imposible hablar de un único entendimiento de los Festivales en la comunidad. Hay también un número considerable de personas que no participan o participan muy poco de estos eventos. Estas personas suelen tener una concepción sobre el rol y la autoridad de las personas y familias encargadas de organizar los juegos y el Festival Étnico y/o críticas a la autenticidad de estas presentaciones culturales.

En los siguientes capítulos ahondaremos en las dinámicas de autenticación como un proceso social problemático alrededor de diversos aspectos de la cultura nomatsigenga, tanto en la cotidianidad como durante los Festivales Étnicos.

4. AUTENTICIDAD CULTURAL EN SAN ANTONIO DE SONOMORO.

El objetivo del presente capítulo es presentar las tensiones alrededor del valor de la autenticidad cultural en la comunidad nativa de San Antonio de Sonomoro, especialmente en los aspectos cotidianos, para después problematizar su puesta en escena dentro del Festival.

En un primer momento empezaremos por indicar las narrativas respecto a la autenticidad cultural en relación al cambio cultural y su manejo por los comuneros sonomorinos. Mostraremos diferentes casos en los que estos comuneros expresan narrativas y valoraciones respecto a estas prácticas “auténticas” en relación a los migrantes andinos y a otros grupos indígenas. Finalizaremos este apartado especificando cómo estas dinámicas se presentan durante los Festivales Étnicos.

Hemos visto que, dentro de los contextos de turismo, los comuneros de Sonomoro marcan a través de sus prácticas y narrativas la existencia de una cultura nomatsigenga “auténtica”, herencia de sus ancestros, a quienes llaman los “antiguos”. Sin embargo, en este capítulo nos concentraremos en el ámbito cotidiano respecto a esta cultura auténtica. Encontramos que la discusión e invocación del concepto de cultura “auténtica” funciona de distintas maneras hacia dentro y fuera de la comunidad para los comuneros nomatsigenga de Sonomoro.

Es importante tomar en cuenta que las narrativas sobre “autenticidad” no están centralizadas y hay una amplia variedad de formas de entender y poner en práctica esta autenticidad, incluso para un mismo actor en distintos contextos. Con todo esto, encontramos que esta cultura “auténtica” nomatsigenga tiene un eje muy importante en la diferencia cultural respecto a otros grupos como ciudadanos, andinos migrantes, e indígenas.

4.1. Alejándose de la “autenticidad” cultural: grupos migrantes en la comunidad

Una de las formas más importantes de negociar y producir la cultura nomatsigenga “auténtica” en Sonomoro es a través de la crítica del cambio cultural dentro de la comunidad. Esta cultura “auténtica” sería, por este lado, construida a partir de la reflexión sobre las prácticas actuales, consideradas como negativas, respecto a diversas consideradas como “propias de los ancestros”. La reciprocidad de alimentos y el uso de la lengua son dos ámbitos importantes alrededor de los cuales se discute la autenticidad cultural.

Dentro de la comunidad de Sonomoro, los comuneros nomatsigenga explican las divergencias de las prácticas actuales con la cultura de sus antepasados debido al tiempo de convivencia con los migrantes andinos dentro y fuera de la

comunidad, así como la introducción de distintas tecnologías a través de este mismo grupo. El Estado peruano cumple un rol secundario en las narrativas de cambio cultural frente a los grupos de migrantes andinos, y su arribo acompaña la “llegada” de los migrantes en las narrativas de los informantes.

Rolando Rosas explica su visión respecto al cambio cultural.

La tecnología es lo que ha cambiado a muchos en las comunidades. Más antes nunca has conocido un celular. Nosotros íbamos a Pangoa caminando, no esperábamos auto, por ejemplo, ahorita si no hay auto, no voy. Más antes, sí o sí tenías que ir. No había esas moviidades que hoy tenemos. Para comunicarse, si tu familia estaba en Lima, por radio comunicador; no había ni fax ni teléfono fijo, de agencia a agencia o donde había radio permitido para el público, pero ahora sí, siempre están comunicando. Es que de repente a veces la gente se ha acomplejado mucho. Ahora tú ves un nativo con su arete todo achorado. ¿De dónde ha visto, o quién de nuestros ancestros se ponía arete? De repente... Tenían marcado, así, como tatuaje se marcaban. Ese es otra tribu. Se cortan achorado, se dibujan, se hacen estrellita en la cabeza. [...] Y es de repente que la tecnología lo que de repente ha aturdido a la juventud nativa, ahora un nativo tú le ves en la discoteca achorado, buenas zapatillas. Y es de repente que se han acomplejado a estar en su comunidad. Y a veces digo, es la misma civilización que nosotros somos, nos sentimos privilegiados, porque al paso está nuestro distrito. O sea, Pangoa, cuenta con su comunidad nativa de San Antonio. Sonomoro es la comunidad más habitada del distrito de Pangoa, y acá ya contamos con internet, tenemos luz, agua, desagüe. Contamos con todo, colegio, jardín, primaria. De repente Dios quiera va a llegar una institución superior, un instituto, una universidad. También esperamos eso. O sea, en esa parte la comunidad estamos creciendo. Como te digo, nosotros nos sentimos... somos la comunidad más privilegiada, porque tenemos... Ni en la misma ciudad a veces cuentan con agua y desagüe. Y nosotros sí contamos. Y a veces nos sentamos, nosotros de la generación de mí, de 30 años pa' abajo, o de 40 pa' abajo, nos sentamos y a veces decimos, 'pucha de lo que hemos estado hemos crecido bastante'. Pero no debemos dejar nuestra costumbre. 'Sí, tu hijo se va a estudiar, que se vaya, pero nosotros hay que hacer otro hijo entonces'. Ahí viene la idea de volver a tener otro hijo, quiero ponerle un nombre nativo a mi hijo. (Rolando Rosas, entrevista, 24 de septiembre de 2017)

En esta cita, podemos notar una ambigüedad respecto al estado anterior de la comunidad. Resaltan aquí la indicación sobre los cambios entre la juventud, y los cambios que considera ventajas para la comunidad de Sonomoro, las mismas que provienen del amplio contacto con el resto de la sociedad nacional. En este punto se genera una comparación tácita frente a otras comunidades que poseen un menor nivel de servicios básicos.

Los jóvenes dentro de la comunidad son considerados como el actor que viene acelerando estos cambios culturales. Los adultos y ancianos encuentran que los jóvenes abandonan con facilidad las prácticas transmitidas generacionalmente, sobre todo a partir de la falta de interés, que adjudican como algo propio de esa etapa en la vida. Esta idea se presenta al narrar sus propias experiencias de vida, en las que resaltan la mayor aceptación de la tecnología y productos “modernos”. Dentro de estas narrativas, los padres y madres de familia consideran que tienen responsabilidad por esta separación entre los jóvenes y su cultura, tanto en sus propias vidas como en sus prácticas de crianza. La autocrítica respecto a las prácticas de crianza dentro de los hogares es, entonces, recurrente.

Para que siga reviviendo nuestra costumbre, porque ahora que nuestros hijos ya no quieren ya la cushma, ya quieren dejar, pues, nuestras costumbres ¿Y por qué? Nosotros mismos tenemos la culpa; no les incentivamos. Ahora yo le digo que tienen que conocer nuestros juegos, nuestras costumbres, para que ellos, cuando tengan sus hijos, ya para que le diga, ya estos juegos son de nosotros, como nomatsigengas esto tenemos (Lucero Chiriboga, entrevista, 2 de octubre de 2017)

A mí no me importaba, como tú has visto, hay unos cuantitos. Algunos vienen a ver las actividades, algunos ni se les viene ni se les van. Cuando yo era solo, como cualquier joven, no me importaba, hasta hoy un día que tengo el cargo y tengo que estar de sí o sí, como autoridad (Edwin Caniri, entrevista, 4 de octubre de 2017)

Para matizar estos discursos es importante indicar que los jóvenes en Sonomoro se relacionan de una forma distinta a los adultos con su herencia cultural. En algunos casos, si bien es posible escuchar reacciones explícitas de rechazo a esta, en otros casos su apertura a comunicar aspectos “tradicionales” de esta herencia cultural es bastante amplio.

En nuestro caso, encontramos que la transmisión generacional de relatos míticos y otras historias, especialmente sobre los años de violencia, se realizan en la comunidad no solamente a nivel familiar sino también dentro la escuela bilingüe, que la mayoría de jóvenes asiste o ha asistido. Este proyecto, para recuperar las prácticas y conocimientos “auténticos” de los antepasados, que ha sido promovida desde la escuela intercultural por parte de algunos profesores, es la misma que aviva los intereses culturales del Festival Étnico.

Otro punto importante es que la migración sin retorno, motivada por las diferencias de oportunidad entre la ciudad y el campo, se considera también como una amenaza al mantenimiento de la “costumbre²²”.

Siempre la civilización nos ha visto de otra manera, como si fuéramos la última escala de la sociedad, pero así no es. Uno es que un nativo y un civil son iguales. La diferencia

²² Esta preocupación basada en las ventajas de los servicios en espacios más urbanos, y hasta “un cierto menosprecio del trabajo manual de sus padres abuelos” ha sido reportada en otros grupos indígenas (Belaunde, 2018, p. 198). Espinosa (2012) ha explicado cómo grupos de jóvenes shipibo se organizan en espacios urbanos para lidiar con las presiones de la vida en la ciudad, manteniendo actitudes, valores y conocimientos propios de su cultura.

es que el civil habla otro idioma y el nativo otra. O el civil es estudiado, el nativo no es estudiado. Pero transcurso del tiempo también los nativos hemos empezado educar a nuestros hijos. Hoy en la actualidad tenemos profesionales que trabajan afuera, tenemos médicos, ingenieros, profesores, policías. Ya no... Nosotros ya nos insertamos a la sociedad. Uno ya puede venir que un nativo 'eres así', no. Un nativo, Franco, un nativo hemos crecido, si viviéramos con todo lo que tenemos afuera. Si ese profesional nosotros tenemos más de 50 profesionales afuera. Si ellos vinieran a vivir o a contribuir al pueblo, yo sé que mejoraría en un aspecto orgánico, un aspecto más moderado, una reunión, muchas ideas, cambiaría más. Lamentablemente para la profesión que tienen no hay trabajo en esa zona, y es por eso que se van lejos por el trabajo que tienen. Y ahí conocen su familia, se escapan. Sus hijos de ellos es difícil que van a conocer, van a vivir, van a palpar la comunidad. Desde ahí ya viene un desaire. A veces te casas en Lima con una familia que es diferente a la vida social que vivimos acá, nuestra costumbre. Es difícil que se va a insertar, va a hacerse aparte; incluso puede pelear con su pareja (Rolando Rosas, entrevista, 24 de septiembre de 2017).

Otro problema respecto a los jóvenes profesionales y su “alejamiento” de la comunidad, es que dejan de apoyar iniciativas comunales. En el caso del Festival Étnico esto sucedió cuando en el IX Festival se reportó que “los hijos de la comunidad”, aquellos profesionales que trabajan en ciudades no habían aportado el monto monetario establecido. Esto generó un conflicto que remite a rencillas históricas entre los grupos familiares de poder entre la comunidad y la autoridad para organizar los Festivales Étnicos.

La reflexión y discusión alrededor de los cambios culturales que ha vivido la comunidad construye narrativas acerca del pasado y en torno a los actores involucrados en estos procesos. En los casos de los migrantes andinos, estas narrativas suelen ser críticas de las prácticas y valores de este grupo social. Al hacer referencia a la falta de participación en actividades comunales, se construye un tiempo idealizado en el cual habría existido un mayor sentimiento de comunidad entre los nomatsigena cuando no contaban todavía con presencia de migrantes:

Las personas ya se han vuelto duras, no vienen a las faenas, se van a su chacra; igual que los colonos "si me botan, me botan"; no les importa. Ellos habrán contagiado (Mariana Rosas, entrevista, 15 de septiembre).

Muchas veces durante nuestras conversaciones sobre los cambios dentro de la comunidad, nuestros informantes hacían referencia al gran número de colonos que viven dentro de la comunidad, o como ellos los llaman “asimilados”. La mayor disrupción del modo de vida tradicional, para los sonomorinos, se daría en cuanto los colonos entran en las redes de parentesco de los indígenas, pues a través de la convivencia cercana y la crianza de los hijos abandonarían sus

prácticas y valores propios de la “costumbre”. El testimonio de Camila Núñez, comunera y madre de la familia de la comunidad ilustra este punto:

En esta comunidad a veces hay más colonos que así paisanos, es que a veces también no. Mi mamá es paisana, en cambio mi papá no. Mi papá es de Trujillo por eso que ahí ya pierde el paisano con el civil cruzado. Por ejemplo, yo soy cruzada. Mi papá es de lejos y mi mamá es de aquí, paisana legítima... cruzada (entrevista, 13 de septiembre de 2017)

Estas narrativas han calado ampliamente entre los nomatsigenga de Sonomoro, como en los profesores bilingües que trabajan en la comunidad. En muchos casos, las distintas comunidades de la zona se caracterizan, para estos actores, de acuerdo con el nivel de presencia de colonos, dividiéndolas en el espectro de integración o alejamiento a la “civilización”. Un profesor nomatsigenga incluso propuso una tipología en la que agregaba a las distintas comunidades vecinas en tres niveles de acuerdo con su nivel de asimilación. San Antonio de Sonomoro se encontraría en el nivel intermedio de esta tipología.

Uno de los rasgos principales para determinar esta situación sería la lengua. Dentro de las prácticas culturales tradicionales, la lengua puede considerarse como una “auténtica” práctica de los antepasados, pues es indudable que en el pasado no se hablaba el castellano. El manejo de este idioma está ampliamente enraizado a través de la educación formal (es obligatoria en secundaria) así como las prácticas estatales, y es transmitido dentro de los hogares de la comunidad. Muchos nomatsigenga de Sonomoro entienden el nivel de uso de castellano en la comunidad como una de las causas principales del abandono de prácticas de los antepasados, Por lo tanto, la utilización de la lengua nomatsigenga se considera como una práctica “auténtica”.

Frente a esto, existe un proyecto en Sonomoro que busca la revitalización lingüística, especialmente entre los niños y dentro de los hogares, que es promulgado principalmente por el profesor bilingüe Napoleón Chimanga:

"Nosotros hablamos puro idioma acá. Nosotros, agradecemos al profesor Vladimir. Él nos ha inculcado que no debemos olvidar nuestro dialecto, tenemos que mantener, y eso nosotros bueno... a veces a mi niña se le escapa el castellano. Nuestra identidad, nuestra cultura no debemos olvidar. Podemos hablar acá, en tu colegio, en la escuela, en tu jardín, pero acá en la casa, todo es idioma. Eso mantenemos nosotros." (Alberto Poma, entrevista, 5 de septiembre de 2017).

El conocimiento y prácticas alrededor de la lengua involucra distintos aspectos de la vida social nomatsigenga. Junto con la revitalización lingüística se busca mantener el uso de nombres propios en idioma, que rescataría la práctica tradicional de dar apodos a los niños que expresen la relación entre las características de la persona con los seres de la naturaleza. Si bien la práctica de otorgar apodos a las personas está muy vigente en la comunidad, este nuevo interés implicaría además oficializar los nombres autóctonos en el sistema oficial

del Estado peruano. Para Espinosa, en su práctica, el estado genera un “proceso de abstracción y reificación ... que puede generar tensiones al no reconocer las dinámicas más flexibles y fluidas de las relaciones sociales, tanto al interior de las sociedades indígenas o entre ellas, como en su relación con el Estado” (2019). En el caso de la comunidad de Sonomoro, las tensiones habrían llegado al punto por el cual los indígenas de la comunidad (y la región) están buscando ser oficializados respecto a lo que consideran como su identidad, la identidad nomatsigenga, por lo que buscan hacerla oficial dentro del Estado.

El actual contexto alrededor del uso de la lengua nomatsigenga implica procesos de construcción y negociación constante por parte de los indígenas en la comunidad. Por ejemplo, muchos ancianos consideran que la lengua utilizada hoy en día es muy distinta a la que se hablaba durante su infancia. Esto puede deberse, entre otras cosas, a los procesos conjuntos que los profesores bilingües han realizado con el Estado para oficializar la lengua, y a la particular historia regional de asimilación entre pueblos indígenas, por la cual los grupos asháninka han tenido una prevalencia histórica en su relación con el Estado y se ha utilizado su idioma en distintos espacios como la educación o las toponimias. Como acabamos de mencionar, los nomatsigengas están reaccionando a esta historia buscando reificar su identidad como nomatsigengas dentro del sistema peruano después que estos hayan sido impuestos una identidad y prácticas que localmente no les correspondían, como la lengua normalizada ashaninka.

Brevemente mencionamos que otras formas de construcción y modelación que realizan los indígenas nomatsigenga, especialmente los docentes bilingües, son, por ejemplo, la adaptación a la lectoescritura. Se ha consolidado un alfabeto realizado por los propios profesores bilingües en su trabajo conjunto con el Estado.

Estos proyectos alrededor de la lengua en Sonomoro tienen una clara connotación cultural y política. La escritura, evidentemente, puede funcionar como una herramienta cultural de transmisión y mantenimiento de saberes. Este proceso se ve reflejado en el número de publicaciones que vienen desarrollando los profesores nomatsigenga, tanto a través del Ministerio de Educación, con materiales escolares, como otras publicaciones apoyadas por las ONG.

Es menos evidente, sin embargo, la capacidad política del uso de la lengua dentro de la esfera pública regional y nacional, por ejemplo, al usarse en espacios públicos donde los hispanohablantes no pueden entenderlos. Algunos informantes también mencionaron como valor de la lengua nomatsigenga el de permitir acceder a ciertos beneficios del Estado, como becas para los jóvenes.

Por último, el manejo de recursos económicos también se presenta como un aspecto contencioso dentro de la identificación como “auténticos” nomatsigenga. Así como anteriormente encontramos distinciones de índole cultural sobre su desempeño en la actividad del turismo, también se utilizan este tipo de explicaciones en el manejo económico de los hogares nomatsigenga.

“El negocio”, la búsqueda de recursos monetarios y el manejo eficiente de este a través del ahorro y la inversión, es algo que los nomatsigenga consideran que

no hacen por costumbre, que no es parte de su modo de vida, y que los colonos sí hacen dentro de sus chacras o emprendimientos comerciales.

Nuestros ancestros nunca nos han enseñado a hacer negocio o cómo hacer vender alguna cosa (Mariana Rosas, entrevista, 15 de septiembre).

Estas posturas y actitudes políticas alrededor de las prácticas culturales se enfrentan con los fuertes prejuicios culturales de los migrantes andinos. Muchos comentaron cómo estos se enfrentaron a la presentación de los Festivales durante los inicios de este evento. Los nomatsigenga de la comunidad comentaron que algunos civiles aún lo consideran poco importante. Sobre este punto, y durante los primeros años del Festival Étnico, el profesor Domingo Casancho menciona:

Los civiles decían que era un atraso hacer lo que hacían los abuelos. La población lo entendió. Es un derecho que tienen. Está mal que un foráneo los haga avergonzar. (entrevista, 30 de septiembre de 2017)

Esto incluye valoraciones y prácticas de los profesores no indígenas de la comunidad. Un profesor bilingüe explica su posición:

A los profesores civiles no les interesan las festividades de la comunidad, el día del Festival siguieron haciendo clases y no se pudieron presentar juegos que tuvieron a los niños como fundamento. (anónimo, entrevista personal, 25 de septiembre de 2017)

Este contexto de discriminación es invocado por los nomatsigenga como un motivo por el cual los sonomorinos habrían incorporado sentimientos de vergüenza para expresar sus prácticas culturales. Esto se vendría abandonando a través de los proyectos de revitalización lingüística y cultural de los que el Festival Étnico forma parte.

Estas narrativas críticas sobre los migrantes andinos son expresadas abiertamente frente a ellos mismos. Estos últimos, en algunos casos, se defienden criticando a los nomatsigenga de la comunidad por su hipocresía, y en especial, su supuesta holgazanería. Peter Gow (1991, p. 12) encuentra un caso similar en la relación entre los yine del Bajo Urubamba y sus vecinos mestizos. Para este autor, las expresiones discriminatorias entre indígenas y migrantes no revelan necesariamente desconocimiento o confusión entre ambos grupos, sino, al revés, un conocimiento profundo. Esto se debería a que indígenas y mestizos conocen los valores y prioridades que persigue el otro colectivo, apuntando en estos aspectos sus críticas, situación presente dentro de la comunidad de Sonomoro.

Recurrir a la “autenticidad” cultural en base a criterios históricos no implica que el pasado, y las prácticas de los ancestros, sean necesariamente apropiadas para el presente. Asimismo, no todos los cambios dentro de la comunidad son considerados como negativos. Napoleón Chimanga, profesor bilingüe nos cuenta sobre el caso de los cambios en las relaciones de género en la comunidad:

"La ciencia, la sociedad occidental decía el machismo, el varón no se mete en los trabajos de la mujer. Pero poco a poco hemos ido concientizando a la gente. Les guste o no les guste. Ahora vas a ver en una casa a un esposo pelando yuca, cocinando. Y eso es bueno, no es porque hemos perdido... no porque me vas a ver a mí. Yo les dije en las reuniones, hemos hablado bastante ese tema, creo que fue... ya me decían "defiende a las mujeres"... No porque me vas a ver a mí lavando platos, pelando yuca, al día siguiente ya soy mujer. No, o sea que las responsabilidades asumir de manera general, equitativa. Y eso es bueno. No porque ya los ven lavando platos, "ese es saco" dicen algunos (risas). Así es" (11 de septiembre de 2017, entrevista).

Según los propios nomatsiguenga, la "civilización" ha implicado mejoras en el nivel de vida de la comunidad²³. Uno de los aspectos positivos que encuentran en la "civilización" es la importancia del conocimiento de otras culturas. Con esto, más allá de los beneficios materiales, los nomatsiguenga de Sonomoro reconocen el valor de las prácticas culturales de otros grupos con los que comparten el territorio. Los cambios positivos a partir del cambio cultural, sin embargo, no son identificados como prácticas de los "civiles", sino propios de una impersonal "civilización", lo que da cierta coherencia a las narrativas acerca de los civiles como grupo.

En su etnografía sobre los asháninka del Bajo Urubamba, Sarmiento (2011, p. 85) encuentra una diferenciación similar. Como menciona este autor, ser "civilizado" es una negociación con la situación actual en la que viven las poblaciones indígenas, mientras que ser mestizo, o civil en nuestro caso, es ser gente discriminadora y egoísta. Ser civilizado podría ser entendido como adaptarse a las circunstancias a través de tomar un punto de vista "civilizado". Esto permite respuestas adecuadas para "vivir bien" en el caso de los asháninka, o vivir "tranquilo" en Sonomoro.

Con todo esto tenemos que en el caso de Sonomoro el concepto de civilización se presenta como ambivalente. Por un lado, es invocado para denunciar la discriminación que sufren los nomatsiguenga por su modo de vida particular. A la vez, implica las ventajas de vivir en una comunidad integrada a la sociedad nacional antes que en otras más alejadas.

Encontramos así que la construcción de autenticidad cultural en la comunidad de San Antonio de Sonomoro atraviesa los procesos que otros han identificado alrededor del nombre de "buen vivir". El "buen vivir" implica generar un contexto afectivo, emocional y hasta estético por el cual sea posible la reproducción social y cultural del grupo en el cual las emociones negativas sean controladas (Overing & Passes, 2000). Esta propuesta implica la negociación y aceptación de prácticas que permiten manejar los contextos actuales de pobreza y exclusión en que se desarrollan los pueblos indígenas. En las prácticas y narrativas

²³ Esto incluso genera puntos de comparación con otras comunidades nativas, como veremos en el próximo subcapítulo.

cotidianas encontramos que estar “tranquilo”²⁴ hace referencia a un proyecto de vida alrededor de la tranquilidad del campo, el trabajo de la tierra, la importancia de los lazos de parentesco, y en especial al compartir, particularmente alimentos y bebidas. Asimismo, vivir “tranquilo” marca un contraste fuerte con la situación vivida durante el conflicto armado interno, un tiempo “triste” como mencionamos anteriormente. Esta misma palabra también crea una simetría respecto al ritmo de la vida de las ciudades donde se considera que la vida y el tiempo son más acelerados.

Para los nomatsigena de Sonomoro, además, de forma similar a los yine con los que trabajó Gow durante la década del ochenta (1991, p. 84), “vivir tranquilo” supone un “medio correcto” o “medio feliz” entre los extremos de la civilización y las formas en que vivían los ancestros. Podemos entender esto a partir de su insistencia en que las prácticas de “los antiguos” no tienen todas las respuestas para las problemáticas contemporáneas a las que hoy se enfrentan.

Aquí consideramos muy importante introducir un aspecto muy importante para las sociedades indígenas amazónicas, el rol central que ocupa el cuerpo. Según Seeger, da Matta y Castro:

Este lugar privilegiado de la corporalidad se da dentro de una preocupación más amplia: la definición y construcción de la persona dentro de la sociedad. La producción física de individuos se inserta en un contexto ordenado a la producción social de las personas, por ejemplo, a los miembros de una sociedad específica. El cuerpo, tal como nosotros los occidentales lo definimos, no es el único objeto (e instrumento) de incidencia de la sociedad sobre los individuos: procesos de denominación, las identidades ceremoniales, las teorías sobre el alma, se asocian a la construcción del ser humano tal como es entendido por los diferentes grupos tribales. El cuerpo, afirmado o negado, pintado o perforado, resguardado o devorado, tiende siempre a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen del ser humano. Se preguntan, así, sobre el lugar del cuerpo, e inician una indagación sobre las formas de construcción de la persona (Seeger, da Matta & Castro 1979, p. 5)

Vilaça (2005), por su parte, propone que uno de los más grandes atributos de esta corporalidad sería su inestabilidad, esto es, su capacidad de transformarse por acción de otros seres o uno mismo.

Esto tendría importancias directas respecto a la idea de “tradición” o cultura. En palabras de Vilaça:

Para los amerindios, la categoría tradición es también exteriorizante, pero en este caso no involucra una carga –como un conjunto de prácticas a ser cargadas– porque, como hemos visto, todos los humanos poseen las mismas prácticas: beben masato o cerveza de maíz, viven en familias y hacen guerra. La diferencia entre ellos es dada según su

punto de vista, el que está determinado por su constitución física. Siendo así, la tradición es el cuerpo. Incluso podríamos decir que, en cierto sentido, la tradición está internalizada, pero no como una creencia o atributo del espíritu, sino como comida, líquidos corporales, e incluso como ropas, cuando consideramos que también están constituyendo un cuerpo (2007, p. 184)

Con todo esto y en palabras de la misma autora (2005, pp. 457-458) podríamos entender la apropiación de valores y prácticas no indígenas como transformaciones corporales controladas para apropiarse de un punto de vista diferente entre tantos. Vilaça (2005) propone que algunas de estas técnicas serían la creación de parentesco, así como medidas profilácticas y de curación, y la experimentación del punto de vista a través de distintos medios como la ropa.

Tenemos entonces que en Sonomoro la negociación entre el abandono, redefinición o innovación de prácticas asociadas al cambio cultural implica a su vez apropiaciones del punto de vista del andino migrante, a través del cuerpo y a través de la ampliación de las redes de parentesco, a través de compartir y usar su tecnología, hablar su lengua, etc.

La “autenticidad cultural” cobra, entonces, importancia dentro del contexto de los ámbitos estatales y turísticos, pero también de las negociaciones que los nomatsigenga manejan sobre su lugar específico lugar la civilización y, como veremos ahora, las formas de vida de sus antepasados. Frente a los grupos migrantes andinos, esta apropiación implica, además, una negociación constante respecto a las relaciones desiguales que en la zona mantienen indígenas y migrantes andinos, siendo estos últimos quienes suelen poseer más recursos económicos e incluso políticos.

Dentro de la comunidad, invocar la autenticidad cultural implica también un ánimo de cambiar ciertas prácticas actuales, que muchos grupos y actores no consideran como parte de los proyectos relacionados al buen vivir, como la apatía para los trabajos comunales. Así, invocar (y de esta forma construir) la “autenticidad” cultural respecto a los migrantes andinos implica una forma de identificación histórica, moral y estética, respecto a un proyecto de vida como es el “vivir bien”. Además, en ciertos casos, puede resultar un recurso, por ejemplo, frente al Estado, para alcanzar más oportunidades como vimos en el caso de la lengua. En tanto recursos, estos conocimientos y prácticas “auténticos”, en determinados circuitos específicos, como los artesanales, turísticos e incluso académicos, pueden también generar prestigio para los nomatsigenga.

4.2. Otros grupos indígenas y la “autenticidad” cultural

En este apartado nos enfocaremos en la diferenciación que realizan los nomatsigenga de Sonomoro en relación a otras comunidades nomatsigenga, y principalmente, frente a los asháninka, tanto a aquellos más “alejados” como a las que consideran como comunidades más “integradas”. Esto ocurre debido a que los grupos asháninka ocupan un amplio espectro de territorio y una amplia

variedad respecto a los niveles de integración a la sociedad nacional entre sus comunidades.

Los grupos indígenas más “alejados” pueden ser considerados como un ejemplo de vida en comunidad, como también ser llamados *chaviari*²⁵, término peyorativo en el idioma asháninka, asimilable a la noción de “salvaje”. También encontramos mención a los grupos que, a decir de los sonomorinos, ya no practican su cultura cotidianamente, y por lo tanto son menos “auténticos” como vimos en el capítulo referido al turismo.

Como se mencionó anteriormente, en el distrito de Pangoa conviven los pueblos nomatsigenga y asháninka. La movilidad de estos dos grupos es bastante fluida, por lo que las fronteras étnicas no son del todo claras. Asimismo, la organización indígena más importante de la región, si bien es liderada por un nomatsigenga, une en sus eventos y proyectos, como históricamente ha ocurrido con el Festival Étnico, a ambas etnias. En este sentido, en varios casos al ser cuestionados de manera directa sobre la diferencia entre ambas etnias, nuestros informantes en Sonomoro consideran que entre nomatsigengas y asháninkas hay pocas diferencias importantes:

“Es del distrito de Pangoa, y el distrito tiene a los asháninka. Que el asháninka exprese también su cultura, de ellos. Y lo hemos hecho. Esta vez no he visto una comunidad asháninka. Los asháninka de Atahualpa. La cultura de ellos no es tan diferente de nosotros, casi somos iguales. La única diferencia es el idioma. ¿Por qué te digo? El nomatsigenga tira flecha, el asháninka también. Es importante que vengan para aprender de ellos, y ellos también quieren aprender de nosotros. Se lo llevan allá y lo hacen. Ahora ellos hacen este evento igual que nosotros. Yo creo que asháninka y nomatsigenga somos uno solo. Asháninka toma masato, nomatsigenga también toma masato” (Roger Caniri, entrevista, 20 de septiembre de 2017).

El masato funciona no solo como un marcador de identidad cultural a los ojos de los turistas; la práctica de consumir masato indicaría también la humanidad compartida entre asháninkas y nomatsigengas. Esto ocurre debido a que “aquellos que consumen alimentos juntos están, sobre todo, confirmando que comparten puntos de vista similares, que es lo contrario a lo que ocurre con aquellos que se comen entre sí” (Vilaça, 2005, p. 454).

Pese a esta humanidad compartida, persiste en las palabras del señor Roger Caniri la diferenciación entre asháninkas y nomatsigengas. Como podemos ver, estas identificaciones implican la posicionalidad de los actores involucrados. Respecto a este punto, Gow (1991, p. 13) ha señalado las dificultades de separar discretamente entre grupos indígenas. Si bien aceptamos que separar entre ambos pueblos implica una gran dificultad, esta tesis se enfoca en un esfuerzo local por justamente realizar esta separación. El Festival Étnico es,

²⁵ Diferentes informantes durante el trabajo de campo, así como expertos han brindado acercamientos a esta frase cuya traducción es problemática. Resalta la interpretación asociada a la guerra y al canibalismo (Oscar Espinosa, comunicación personal, 2017).

precisamente, un espacio importante en este esfuerzo de distinción. , Dentro del mismo Sonomoro, muchos comuneros expresan sus orígenes asháninka, siendo identificados e identificándose como tales dependiendo del contexto. Por ello, es importante recordar que esta narrativa no es absoluta.

A continuación presentaremos una mirada sobre algunos contextos en los cuales los nomatsigenga de Sonomoro se preocupan por marcar diferencias con sus vecinos indígenas, tomando en cuenta también la multiplicidad de prácticas y narrativas respecto a esta diferenciación. Consideramos que la diferenciación entre estos grupos, a través de narrativas que involucran la autenticidad cultural, actualiza las relaciones de poder entre estos grupos y comunidades nativas.

Estas barreras, además, se construyen narrativamente con fines objetivos, en ciertos casos bastante claros. Por un lado, se formulan críticas a las comunidades nativas más integradas a circuitos económicos regionales y nacionales, en especial alrededor del turismo. Esto las convierte en comunidades menos “auténticas” que San Antonio de Sonomoro, como se aprecia en el siguiente testimonio:

Siempre he tenido discrepancia con los asháninka porque están "saliendo más", pero están dejando su cultura, y no están haciendo, están tergiversando". Ellos hablan de su territorio y ya lo alquilaron, vendieron. Hablan de su cushma, y ya no la usan (Freddy Ñaco, entrevista, 18 de septiembre de 2017).

La crítica más general a estas comunidades, y en específico a la comunidad nativa de Pampa Michi, es que están sobre comercializadas, es decir, que utilizan su herencia cultural y la exhiben solamente como un medio para ganar dinero, ya que no es parte de su cotidianidad. Así se establece una relación con la narrativa de que los sonomorinos cotidianamente practican el modo de vida nomatsigenga “auténtico”.

Otra forma de crítica es que hay comunidades que solo usan su cushma o cultura en contextos políticos, como lo señala Sarmiento para el caso de los asháninka del Bajo Urubamba (2011). Los sonomorinos, como hemos visto anteriormente, consideran que el uso de la cushma es un aspecto cotidiano para los integrantes de su comunidad. Esto los constituye como “nomatsigengas” frente a otros grupos, o puntos de vista, en cuanto “vestirse es una parte constituyente de un conjunto de hábitos que forman el cuerpo” (Vilaça, 2007, p. 185). Encontramos también una crítica respecto manejo político electoral de los festivales turísticos. Los organizadores del Festival Étnico en Sonomoro consideran que el festival turístico paralelo que se lleva a cabo en la comunidad de Santa Clara fue generado por motivos políticos de un candidato electoral en específico.

Estas apreciaciones se presentan comúnmente alrededor de los trabajos y reuniones comunales al organizar el Festival Étnico. A modo de ejemplo, el primer día de celebración del Festival Étnico hay un momento para compartir alimentos y bebidas donde se convoca a todas las familias de la comunidad, llamado el “Desayuno Indígena”. Esta actividad celebra la tradición, “auténtica”, indígena de compartir los alimentos. Sin embargo, no todos los comuneros

participan de esta actividad. Este comentario respecto a la falta de participación de muchos comuneros ilustra una comparación con una comunidad cuyas prácticas culturales son consideradas como más “auténticas” y deseables:

Hay una comunidad que se llama, este... Shora. Yo he ido el 2006. Yo fui con algunos ingenieros que iban a hacer un trabajo ahí. Ahí, en esa comunidad, yo vi que el desayuno ellos hacen general, sea festival o no festival, ellos así como costumbre, ni bien que se levantan, si alguien ha ido a cazar... tienen un local más o menos como el local que hay abajo, el albergue, el albergue es más grande menos que ese. Tienen un local, en la mañanita tocan su, como se llama, caparazón de caracol grande [...] eso ya empiezan a tocar, ya vienen, ya salen de las casas con su olla, con su chiveta de su yuca, si tienen carne traen [...] todos los días hacen ellos así. Y yo, por decir, como dicen, madres solteras hay como yo, como dicen, ellas no tienen ni marido pa' que cace, a veces ella trae nomás su yuca, su yuca sola, y los que traen carne le invitan así. Ellos hacen así todos los días, ellos no esperan que todavía, que sea festival. Por eso yo a veces acá les digo, ustedes '¡no voy a ir, no voy a llevar nada!'. No es necesario todavía que lleves, como en otras comunidades a veces yo veo. A veces yo trato de incentivar que ellos también vayan. Ya puedes llevar tu yuca. A veces no traen yuca, tú le invitas tu yuca, él te trae lo que él te ha traído (Mariana Rosas, entrevista, 15 de septiembre).

Fotografía 3: Desayuno Indígena con comuneros nomatsigenga, turistas y personal de las Fuerzas Armadas.



Fuente: Fotografía propia.

Estos comentarios se relacionan con los reseñados en el anterior apartado que explican el cambio cultural a partir de la convivencia e incorporación de prácticas y valores de los migrantes andinos. Sin embargo, no todas las comparaciones implican la aceptación del supuesto modo de vida dentro de estas comunidades. Para ilustrar este caso, Joseph Maíni, ex jefe de la comunidad nos cuenta un episodio alrededor del origen de sus padres:

Yo pensé acá son [sus padres], acá nomas he nacido, si no, el comentario de la gente 'tu papá no es de acá, tu papá es asháninka'. A veces, cuando estaba chiboleada me insultaban, yo miraba nomás, 'ustedes no son nomatsigenga, ustedes son de adentro, come-culebra'... A veces hay gente que habla esas cositas (Joseph Maíni, entrevista, 29 de septiembre de 2017).

En esta cita podemos ver cómo este comunero recibió durante su niñez acoso de sus pares y de los comuneros adultos debido a que su origen se remonta a una comunidad más alejada. En esta comunidad supuestamente las costumbres alimenticias (o bien la condición de pobreza) incluyen la alimentación con elementos que se consideran en Sonomoro repugnantes y no aptos para la producción de cuerpos nomatsigenga. Este tipo de costumbres alimenticias, higiénicas y morales con especial relación al cuerpo son consideradas menos “civilizadas” y forman parte de la figura del *chaviari*. El calificativo de *chaviari* se construye cotidianamente respecto a los aspectos menos “civilizados” de los vecinos indígenas “más alejados”. En un caso, observamos a una madre de familia criticar a su hija respecto a sus prácticas de higiene después del baño: “pareces *chaviari*, te bañas sin jabón”.

Desde otra perspectiva, un profesor bilingüe nos comenta al respecto:

Chaviari es una palabra que... ese sí es un desprecio..., que son salvajes, que son los arrinconados, que no conocen nada, eso es esa palabra. Por eso cuando dicen que es un *chaviari* te corretean a flecha. [...] *Chaviaris* eran los asháninka, los asháninka son. *Chaviari* se dice al guerrero, había una tribu que mataba, querían ser los amos y señores del Amazonas, mataban a toda la gente sin discriminar. Mataban a los niños. [...] Murieron, a raíz de que se levantaron 'cómo van a ser ellos...', lo exterminaron. Venían del pueblo asháninka, del Gran Pajonal. (Domingo Casancho, entrevista, 30 de septiembre de 2017).

En esta cita podemos ver la importancia de la figura guerrera fiera del *chaviari*. También encontramos un patrón ya documentado en las etnografías sobre grupos arawak en la selva peruana y sus imaginarios alrededor de los grupos del Gran Pajonal (por ejemplo, Sarmiento, 2011, p. 68). Asimismo, la figura del *chaviari* implica narrativas respecto a la participación de grupos asháninka en el contexto de violencia política dentro del VRAEM, tanto durante el pasado como en el presente. Esto no es únicamente propio de la comunidad de San Antonio de Sonomoro, otros grupos indígenas, como los asháninka del Urubamba

(Sarmiento, 2011, p. 85), consideran que los asháninka del Ene son ignorantes y por eso apoyaron a la organización senderista. En este sentido, durante el trabajo de campo en el Festival Étnico, un desconocido intentó iniciar de manera abrupta una conversación conmigo sobre el carácter guerrero de los asháninka y su relación con el movimiento narcoterrorista en la región. Posteriormente, contándoles a mis anfitriones del incidente, me comentaron que este individuo era un asháninka sospechoso de apoyar a los grupos armados asociados al narcotráfico.

Volviendo a las narrativas sobre ambos grupos, encontramos comparaciones entre prácticas culturales nomatsigenga y asháninka incluso desde los relatos míticos e historias recientes, como vimos en el caso de la historia de Shora en el primer capítulo. Si bien en el caso de Sonomoro encontramos que muchas características culturales consideradas como propias de los nomatsigenga eran consideradas superiores, como el vestido, el arte del hilado y la decoración corporal, no todas las consideraciones positivas benefician a los nomatsigenga. Para una comunera, la estética en los cantos, por ejemplo, siempre beneficia a los asháninka que serían más expertos en este arte.

Tenemos, a su vez, imaginarios corporales respecto a los distintos pueblos indígenas, como la presencia de barba o la altura del cuerpo. Estos imaginarios ilustran la diferencia entre los cuerpos asháninka, nomatsigenga y hasta yánasha, grupo con poca conexión con el distrito de Pangoa. Gow (1991, p. 86), por su parte, encontró también este tipo de diferenciación respecto al “aspecto físico, ocupación, orígenes y competencias culturales” entre los yine y otros grupos indígenas de la zona del Bajo Urubamba.

Tomando en cuenta la literatura antropológica al respecto, tanto Gow (1991) entre los yine durante los años ochenta, como Sarmiento (2011) entre los asháninka durante la primera década de este siglo, encuentran narrativas de diferenciación con los ancestros de cada grupo indígena basados en la ignorancia en la que estos vivían. Históricamente esta ignorancia habría permitido relaciones extremadamente desiguales e injustas entre indígenas y patrones no indígenas. Por ejemplo, en el caso de los yine, la ignorancia se refería a su incapacidad tanto para trabajar como para establecer relaciones justas de intercambio en el sistema de habilitación prevalente en la zona (Gow 1991).

En Sonomoro, esta ignorancia implica conocimientos y prácticas que permiten vivir “tranquilo”. Los servicios, bienes y conocimientos propios de la “civilización” que facilitan o mejoran el nivel de vida dentro de las comunidades son, entre otros, el agua potable, prácticas de higiene, educación, la tenencia y conocimiento de uso de herramientas tecnológicas para el trabajo pagado en dinero, como también la comunicación, etc. Estos son considerados como necesarios para un nivel de vida óptimo que permita vivir “tranquilo”. En contraste, los antepasados o las comunidades más “alejadas” no pueden acceder a estos servicios, bienes y conocimientos.

La construcción de estas fronteras étnicas afecta la vida dentro de las comunidades como en su interrelación con los distintos ámbitos del Estado peruano. Este aspecto toma mayor importancia en cuanto los nomatsigenga son una minoría frente a los grupos asháninka, habiendo sido asimilados históricamente por este grupo. Para entender los esfuerzos de los nomatsigenga de Sonomoro en diferenciarse de los grupos asháninka es preciso comprender un poco de su historia reciente. En el pasado, la identidad “campa” abarcó a gran parte de los pueblos del grupo lingüístico arawak, construcción que fue avalada por los antropólogos de la época. Esto implicó incluir a los nomatsigenga como parte del pueblo asháninka, tal como lo hizo también, en muchas ocasiones, el Estado. Posteriormente, por esfuerzos combinados de los mismos nomatsigenga a través de sus organizaciones políticas, y el trabajo de distintos antropólogos, lingüistas y religiosos familiarizados con este pueblo, se logró el reconocimiento de este pueblo indígena dentro del sistema nacional estatal.

Respecto a esta historia, varios adultos nomatsigenga indicaron que realizaron sus estudios escolares con material escrito en idioma asháninka, por lo que hoy encuentran positivo que ahora sus hijos estudien en la actualidad en su propio idioma. Sobre este punto, un profesor bilingüe menciona sobre los objetivos del Festival Étnico:

“[...] demostrándole como es la organización de nosotros, cómo nosotros recibimos al turista, todas esas cosas, que sepan, que nos conozcan que en el mundo hay un pueblo originario que es nomatsigenga, porque somos muy pocos. No somos como los asháninkas que están regados por toda la Amazonia peruana. En cambio, nosotros, desde que aparecimos en la faz de la tierra hemos vivido y seguiremos acá (Domingo Casancho, entrevista, 30 de septiembre de 2017)

Así, los sonomorinos buscan conseguir reconocimiento público, y en especial un reconocimiento oficial de parte del Estado a partir de su identidad como nomatsigengas. Este reconocimiento oficial implica, entre otros beneficios, servicios educativos en idioma nomatsigenga, cuotas para educación superior y becas del Estado, como también la sensación de visibilidad y reconocimiento que, al menos en Sonomoro, consideran no alcanzarían dentro del gran universo asháninka dentro del Perú.

Como en el caso de los migrantes andinos, la construcción de estas fronteras étnicas implica relaciones de poder entre grupos. Estas se encuentran marcadas por los distintos aspectos hasta ahora desarrollados en estas páginas: el turismo, la historia de migración y dominación de grupos andinos, cuyo punto más álgido sería el conflicto armado interno, como también las relaciones interétnicas.

La producción de cuerpos nomatsigenga y la búsqueda del vivir “tranquilo” atraviesan todas estas contradicciones. Creemos importante recalcar que estos elementos generan no solo una apuesta de desarrollo propia como pueblo indígena. También imponen un importante medio de negociación entre grupos e inclusive un mecanismo de reafirmación de jerarquías.

Las valoraciones y narrativas civilizatorias por parte de los grupos migrantes, como también de parte del estado, son resignificadas por los mismos

nomatsigenga a quienes en otros contextos también afectaron. Así la autenticidad cultural es negociada de acuerdo al contexto social en cuyos campos los actores transitan, en varios casos, con los objetivos de obtener recursos, privilegios o cuotas de poder.

Estas demandas también pueden alcanzar o alimentar otras luchas dentro de la comunidad y de las organizaciones involucradas, apoyando distintas prácticas dentro de la comunidad, como también narrativas que se articulan en torno a la relación de las comunidades con el Estado; como, por ejemplo, en la búsqueda de servicios de salud interculturales o becas para el pueblo nomatsigenga en específico.

Estas posibilidades creativas, y dinámicas de poder, involucran la negociación de caminos distintos hacia el “vivir tranquilo” entre los cuerpos de los comuneros nomatsigenga, sus grupos familiares, otras comunidades de la zona y hasta las mismas organizaciones indígenas. Consideramos, además, que a partir de estos procesos pueden surgir nuevos temas de investigación para el futuro.

La autenticidad cultural es especialmente invocada en todas estas tensiones, en distintas esferas de la vida, dentro y fuera la comunidad. Sin embargo, existen ciertos momentos específicos donde estas tensiones cobran una forma particular de exposición en la comunidad de Sonomoro. Uno de estos momentos es el de los Festivales Étnicos.

4.3. Política y poética de la autenticidad cultural en los Festivales Étnicos

Los Festivales Étnicos hacen evidentes las tensiones respecto al proceso recorrido por los nomatsigengas debido a su carácter turístico y a que posibilita el encuentro con visitantes indígenas de otras comunidades. Como vimos en el capítulo anterior, en estos eventos, la afirmación de la “autenticidad” cultural y su importancia política constituyen elementos claves, de acuerdo a los tres objetivos del Festival reseñados previamente: cultural, social y político. Así, durante el Festival las expresiones culturales exaltan tanto las prácticas de los ancestros, como también su incorporación a la vida “civilizada”.

Sin embargo, es importante señalar también que desde la propaganda audiovisual o la animación del evento, no se pone énfasis en separar las prácticas asháninkas de las nomatsigengas, sino que ambas se presentan como prácticas indígenas y, por lo tanto, distintas de las prácticas migrantes andinas.

Los organizadores del Festival consideran que al ubicarse este evento dentro de una comunidad nomatsigenga, los turistas no indígenas entenderán su origen “auténtico”. En contraste, hacia dentro de la comunidad, aparecen narrativas que aseguran el origen nomatsigenga de varias de estas presentaciones culturales, especialmente de los juegos, como se puede apreciar en las reuniones que tienen los organizadores y profesores bilingües encargados con el resto de la comunidad, o en algunos casos, a través de algunos comentarios que los animadores realizan; aunque estos últimos son una minoría.

Encontramos también que los Festivales no solo involucran dinámicas entre actores indígenas, sino también con actores y programas estatales. En el caso de los Festivales, los organizadores buscan que estos espacios se consideren como esfuerzos de revaloración cultural antes que meros espacios de diversión.

Como vimos anteriormente, autoridades y funcionarios de la Municipalidad de San Martín de Pangoa, a través de los años, han expresado críticas a este tipo de eventos, al considerarlos un gasto de dinero o una mala inversión, citando como argumento el consumo de bebidas alcohólicas que se da al finalizar estos eventos. Es importante recordar, asimismo, que en la Municipalidad existen distintas áreas como, por ejemplo, la Gerencia de Pueblos Originarios y Amazónicos, que defiende fuertemente los Festivales y sus objetivos. Mientras que las principales críticas provienen de funcionarios de otras áreas con más poder dentro de la Municipalidad.

Por su parte, los indígenas de la comunidad han desarrollado estrategias para convencer a esta entidad estatal de sus objetivos. Una fue, como vimos antes, reemplazar el nombre de “Festivales Étnicos” por el de “Encuentros”²⁶, poniendo así un mayor énfasis en el valor cultural de esta actividad, antes que las dimensiones más lúdicas, que para algunos de los burócratas del Municipio corresponden como más informales y laxos.

Marcar la autenticidad cultural dentro de los Festivales por parte de la comunidad, implica marcar fronteras étnicas frente a los distintos actores presentes, esto es, frente a los migrantes andinos y los turistas urbanos. Asimismo, implica compartir con ellos el espacio y compartir las tradiciones, en algunos casos haciéndolos más nomatsigenga. Además, también requiere construir narrativas consistentes respecto a la “autenticidad cultural” de las presentaciones demostradas. Esto se realiza tomando en cuenta los objetivos más amplios del Festival.

²⁶ Hemos decidido llamarlos Festivales en esta investigación debido a que es el nombre que más se usa en la comunidad y fue su nombre original. Además, “festival” es una categoría usada en las Ciencias Sociales.

5. DE JUEGOS TRADICIONALES A “JUEGOS Y COMPETENCIAS INDÍGENAS”.

Los “juegos y competencias indígenas” son considerados por muchos sonomorinos como una forma “auténtica” de cultura “nomatsigenga”. Asimismo, son presentados como “auténticos” frente a turistas y visitantes indígenas durante los Festivales Étnicos.

Los “juegos y competencias indígenas” son el resultado de un proceso de selección y adaptación por parte de los profesores bilingües y los organizadores del festival. Este procedimiento incluye tanto los juegos tradicionales que practicaban los nomatsigenga y asháninka antiguamente, como la adaptación de otros juegos y deportes foráneos. Consideramos que aquí se ha generado un proceso de “autenticación”, en especial de la variedad de la autenticación fría, por parte de los profesores bilingües.

Para explicar este proceso, primero analizaremos el papel de los profesores bilingües en la construcción de la autenticidad fría dentro de la comunidad, de forma amplia. Luego consideraremos el espacio histórico de los eventos que preceden a los Festivales, las masateadas, tomando en cuenta los testimonios e interpretaciones hechas por los propios comuneros y profesores bilingües. Finalmente, analizaremos la producción de los “juegos y competencias indígenas” como un ejercicio de autenticidad fría.

Durante el “tiempo de los antepasados”, en Sonomoro existían muchos juegos tradicionales diferentes, especialmente varios tipos de juegos para niños asociados a juguetes hechos con materiales naturales como semillas o pepas de frutas²⁷. Muchos de los “juegos y competencias indígenas” que vemos hoy tienen un antecedente en las fiestas de la luna, conocidas hoy en día como “masateadas”.

²⁷ Algunos profesores han intentado integrar estos juegos a los Festivales Étnicos, pero no se ha realizado en su totalidad. Muchos de estos juegos involucran hacer sonidos al manipular las semillas o plantas de forma especial.

Fotografía 4: Juguete sonoro hecho con una semilla.



Fuente: Fotografía propia.

5.1. Profesores bilingües y ancianos

La capacidad de definir lo “auténtico” no es algo compartido por la totalidad de la comunidad de San Antonio de Sonomoro. Diferentes actores sociales manejan diversos registros para invocar y marcar la “autenticidad” cultural nomatsigenga con distintas valoraciones. Hemos visto casos en los cuales esta se invoca, indicando la necesidad de recuperar aquello que se ha “perdido”, y así criticar prácticas contemporáneas dentro de la comunidad. Otra opción consiste en tomar en cuenta las ventajas de la “civilización” para criticar a quien se encuentra más “alejado” de la misma. Sin embargo, y especialmente en contextos como los Festivales Étnicos, existen actores con una importante autoridad para marcar los límites y detalles de las prácticas “auténticas”. En este apartado nos ocuparemos de explicar quiénes son estos actores.

Los ancianos, ancianas y profesores bilingües son quienes se encuentran imbuidos de autoridad para establecer la autenticidad (fría) de distintas prácticas. Su autoridad se basa en un tipo particular de experiencia y conocimiento. Como señalan Cohen y Cohen:

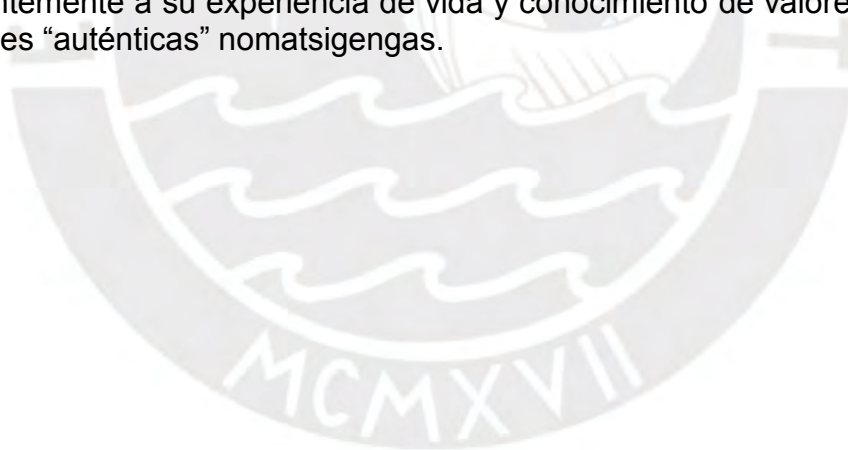
Los actos de autenticación “fría” pueden estar basados en el conocimiento científico (Selwyn 1996: 26), en el saber experto, o en reclamos personales o de inspiración divina. Pero es importante notar que los actos de autenticación “fría” solo serán efectivos si un

agente identificable autenticador, ya sea histórico o contemporáneo, que es considerado titulado por su carisma personal, posición institución, conocimiento privilegiado, o estatus social o religioso para performar este tipo de actos. Sin embargo, estos actos no necesariamente llevan a consensos. Sino, suelen estar abiertos a criticismos, resistencia, controversia y negociación (Ateljevic y Dorne 2005).

(Cohen & Cohen, 2012, p. 1298).

Respecto a los ancianos, encontramos en Sonomoro una preocupación por el conocimiento tradicional en el contexto de rápidos cambios culturales. Los ancianos y ancianas, por su amplia experiencia guardan conocimientos tradicionales importantes, y debido a sus numerosos años de vida han podido experimentar prácticas y eventos culturales que ya no se realizan más, o al menos han heredado la memoria acerca de ellos de una fuente más cercana a las mismas. Dentro de la comunidad, la autoridad de un anciano o anciana se juzga como mayor, aunque también se encuentra expuesta a mayor crítica, sobre todo si estos ancianos fueron líderes importantes de la comunidad de Sonomoro durante sus primeros años o durante la época de violencia política.

Vemos que en los Festivales Étnicos los “abuelitos” de Sonomoro y de otras comunidades participan de las demostraciones culturales especialmente a partir de cantos y del uso de instrumentos tradicionales. Asimismo, refieren constantemente a su experiencia de vida y conocimiento de valores y prácticas culturales “auténticas” nomatsigengas.



Fotografía 5: Pareja de ancianos durante el Festival Étnico.



Fuente: Fotografía propia.

La importancia de la autoridad de los ancianos no se limita a las personas de su propia generación, sino que también llega hasta sus descendientes por medio de la transmisión de los conocimientos y valoraciones “tradicionales”. Sus hijos, nietos y otras personas cercanas²⁸ también discuten lo que estos ancianos cuentan. Es interesante como estas conversaciones se generan también alrededor de eventos o instituciones que discuten el pasado y la diferencia cultural como son el Festival Étnico o distintos espacios dentro del sistema escolar.

Sin embargo, consideramos que el actor que ha tenido un mayor impacto en la construcción de autenticidad del Festival Étnico y los “juegos y competencias indígenas” son los profesores bilingües. Estos profesores y profesoras son parte del sistema oficial de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), y son convocados para la organización del Festival precisamente por su condición de profesores bilingües. Sin embargo, es importante mencionar que sus procedencias son heterogéneas y en algunos casos no han culminado sus estudios universitarios.

²⁸ Personas que fueron criados por estos ancianos sin tener vínculos de parentesco, o que trabajaron durante un largo tiempo en la chacra de cierto individuo, y que frente al investigador no fueron catalogados como parte del grupo de parentesco ni catalogados por algún denominador de parentesco.

A pesar de ello, podemos encontrar una mirada y criterios compartidos entre ellos, como veremos en breve.

Luisa Elvira Belaunde (2018, p. 192) ha delineado el proceso por el cual se generaron cambios en las jerarquías dentro de los grupos nativos amazónicos alrededor de la presencia de la escuela y la educación formal. Este proceso incluyó la nucleación en centros poblados alrededor de escuelas y la introducción de una burocracia comunal en el Estado peruano para poder manejar los documentos oficiales. Esta burocracia tuvo que ser ocupada por alumnos alfabetizados que pudieran llevar a cabo los procedimientos requeridos. En este contexto:

El destacado papel político de los profesores bilingües indígenas, con educación secundaria y superior pedagógica marcó nuevas expectativas para la población indígena y dibujó nuevos caminos de negociación y relación con la sociedad nacional. Estos líderes también encontraron un nuevo espacio de actuación con la creación de las federaciones indígenas locales, regionales y nacionales. La escuela y el magisterio se volvieron instrumentos de liderazgo en las organizaciones para la defensa de los derechos, y las candidaturas políticas para ocupar con miras a ocupar puestos de responsabilidad en los municipios y gobiernos regionales. Aunque la mayoría de los nuevos líderes alfabetizados indígenas son hombres, las mujeres también han ganado acceso a algunos espacios políticos gracias a la escuela. Los grandes perdedores, por así decir, de la aparición de las elites alfabetizadas, han sido las personas mayores de ambos géneros, quienes irrefutablemente han sido desplazadas de las posiciones de influencia. Sin embargo, en su mayoría, fueron ellos quienes dejaron, y continúan firmes en su deseo, que sus hijos y nietos sean escolarizados (Belaunde, 2018, p. 192).

Asimismo, la misma autora (2018, p. 197) menciona cómo las elites indígenas alfabetizadas reproducen su jerarquía dentro de las comunidades a partir de distintos mecanismos, como mencionan sus informantes, por ejemplo, a partir del acceso a becas.

En Sonomoro, esta es una realidad palpable. No solo varios profesores bilingües han alcanzado posiciones dentro de la Municipalidad distrital, sino también podemos encontrar estas elites indígenas alfabetizadas en la comunidad, especialmente alrededor de una familia en particular. En el último capítulo de esta tesis retomaremos el tema del liderazgo de estos grupos familiares.

En la Amazonía peruana, pues, los profesores bilingües han venido asumiendo distintos roles de liderazgo además de su labor más específicamente educativa. En Sonomoro, muchas veces han servido de nexo entre la comunidad y otros actores estatales u organizaciones internacionales. Esto ocurre debido a que los profesores bilingües gozan de una capacidad de articulación con estas entidades debido a su saber letrado, y su conocimiento sobre el funcionamiento de distintos espacios relacionados con el Estado.

En la comunidad vemos que uno de los roles asumidos por los profesores bilingües ha sido la capacidad y autoridad para definir, producir y negociar lo “tradicional”. Esta capacidad parte tanto del conocimiento de los ancianos y ancianas, a quienes consideran, a manera del antropólogo, “sus informantes”, como del conocimiento y experticia obtenido del sistema educativo, así como de libros y otros medios de intercambio de información entre expertos.

Es importante mencionar que no todos los profesores en Sonomoro participan del Festival o, en general, se enfocan en el rescate y valoración de las costumbres tradicionales, especialmente aquellos que no son profesores bilingües. Durante el trabajo de campo se identificó un grupo altamente involucrado con la organización y puesta en escena del festival, quienes eran en su totalidad varones. Dos de los cinco “fundadores” del Festival, según su historia oficial, son profesores bilingües.

Estos profesores bilingües han tenido un protagonismo en la creación del Festival, como posteriormente de distintas maneras a lo largo de los años. Esta participación no se limita al espacio escolar, sino también a otras instituciones estatales, como la Municipalidad distrital, pues como dijimos, la labor y alcance de los profesores bilingües no se limita a su labor educativa.

Este grupo de profesores bilingües considera que su misión es la de velar por el mantenimiento de las tradiciones de los ancestros. Tanto los docentes provenientes del FORMABIAP (Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana), en Loreto, como del Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha (ISPB²⁹), mencionaron enfáticamente estos puntos. Además, esto se refuerza a través de las capacitaciones que reciben de los distintos niveles estatales como es la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) del distrito de Pangoa.

“Los profesores bilingües están llamados a rescatar, revalorar, investigar que costumbres se está... de repente... olvidándose, y conforme según ellos van descubriendo se va practicando en los eventos. Si fuera posible en la escuela misma, que los niños intervengan. (Máximo Casancho, entrevista, 21 de septiembre).

Para los profesores bilingües sonomorinos revalorar estas prácticas conlleva no solamente un esfuerzo dentro de la comunidad y las escuelas, sino también mostrarlas fuera de las comunidades nativas, pues la “revaloración” de estas prácticas solo se puede dar en relación a prácticas y actores considerados modernos, que como hemos visto, se encuentran incluso dentro de las mismas comunidades. Asimismo, estos profesores tienen una visión global de la puesta en escena de “su” cultura, como hemos visto anteriormente.

²⁹ El FORMABIAP es el programa de formación de maestros bilingües asociado a la organización indígena AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y pone especial énfasis en la dimensión intercultural. El ISPB, en cambio, tiene sus orígenes en los programas de formación bilingüe implementados por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) asociado a misioneros evangélicos, donde solamente se trabajaba la dimensión bilingüe, pero con la expectativa de castellanizar, eventualmente, a la población indígena.

Al respecto, es importante mencionar que existen también amplios esfuerzos por llevar estas prácticas culturales a la escuela. En esta vena, se vienen celebrando en la comunidad diversas iniciativas dentro de la escuela, como los días de pesca con el apoyo de los padres. Al respecto, los profesores bilingües mencionan también cómo esta pedagogía práctica va más acorde con sus valores como indígenas.

Luisa Elvira Belaunde (2018, p. 33) menciona, a su vez, que los estilos de pedagogía y sus técnicas de enseñanza entre los indígenas permiten “eficazmente acercar las ideas a la realidad vivida y transmitir enseñanzas de manera convincente y entretenida”. Sin embargo, los esfuerzos de este tipo por parte de profesores y ancianos no están exento de críticas. La autoridad del emisor, y las consideraciones al respeto de la finalidad y moralidad de sus actos, así como los fines para los que usa el conocimiento son tomadas en cuenta en el desempeño de sus distintas funciones. Como podemos ver en la próxima entrevista respecto a las reacciones de otros profesores bilingües cuando uno de ellos preparó un libro:

“Eso ha sido mi intención cuando he escrito mi pequeño librito, primero he escrito uno. He sido criticado duramente por escribir ese librito. A mí me tildaron de traicionero, 'por qué tú tienes que escribir nuestro idioma, lo van a aprender los colonos y nos van a desplazar de nuestro trabajo', eso era la expresión de muchos profesores. Yo decía "no, al contrario, cómo nos han conquistado los españoles, a través de su idioma, nos han conquistado, ¿y por qué no podemos conquistarlo nosotros, que dé la vuelta al mundo nuestro idioma?'. Y otros profesores 'sí, tiene mucha razón, nosotros nomás vamos a querer mantenerlo aquí nunca van a saber que existimos". (Máximo Casancho, entrevista, 21 de septiembre).

En esta cita podemos ver cómo, de manera creativa, un profesor bilingüe nomatsigenga en Sonomoro, proveniente de la comunidad vecina de San Ramón, propone el uso del idioma como una forma de conquista a la inversa.

Estos actores también manejan entre ellos dinámicas específicas de autoridad. En Sonomoro, marcar la autenticidad de un objeto o práctica no implica únicamente criterios de experticia o conocimiento, sino que va más allá de la lógica o consistencia de sus argumentos académicos. Así, las críticas de la comunidad pueden estar dirigidas tanto a su posición social o de parentesco, y a su comportamiento moral. Por ejemplo, a un profesor bilingüe, fundador de los Festivales Étnicos, no se le recibía bien en Sonomoro debido a escándalos que ocurrieron cuando trabajó en la Escuela de la Comunidad Nativa.

Si bien las narrativas de los profesores suelen legitimarse en conocimientos de los ancianos, “los libros de la comunidad” según un profesor bilingüe informante, la recopilación y análisis de esta información tiene un mérito propio. En distintos contextos, estos docentes buscan legitimar el conocimiento que manejan a partir de su mérito personal. Frases como “mi investigación”, “descubrí”, y la acumulación de visibilidad en las comunidades nativas demuestran la

importancia de la autoridad y su correspondiente prestigio asociados al conocimiento “tradicional” y su gestión. Esta misma investigación participa de estas prácticas pues los profesores, y algunos líderes, pidieron ser citados usando sus nombres reales.

Finalmente, como vimos anteriormente, la autenticidad fría no es la única forma de autenticidad posible. La autenticidad caliente, es decir, el proceso performativo y reiterativo casi anónimo también puede promover o disminuir procesos de autenticación fría. Este es el caso alrededor de las dinámicas de participación en los Festivales, que profundizaremos en el próximo capítulo.

En el próximo apartado veremos cómo los profesores bilingües y otros comuneros de Sonomoro interpretan un evento en específico que consideramos tanto nosotros como algunos profesores bilingües, precursores de los Festivales Étnicos: las masateadas.

5.2. Las masateadas o fiestas de la luna

Como vimos en el primer capítulo, varios pueblos de la familia lingüística arawak cuentan con fiestas de la luna, o como les llaman en Sonomoro, masateadas. Estas fiestas, según la literatura, incluían un conjunto de actividades entre las que resaltan la música y danza. Además, varias fuentes mencionan la importancia espiritual de esta actividad, cuestión que cómo veremos resulta algo discutible, tanto en la literatura, como en la interpretación y análisis de los propios profesores bilingües de Sonomoro.

En este apartado profundizaremos en la importancia de las masateadas cómo antecedentes del Festival Étnico. Asimismo, veremos los constantes conflictos respecto a la “autenticidad fría” presentes en las narrativas sobre estos eventos, tanto de parte de comuneros, profesores bilingües y expertos foráneos. Consideramos, asimismo, algunos aspectos de adaptación que estos eventos han transitado.

Las festividades para los grupos indígenas amazónicos son históricamente muy importantes. Esto no solamente es verdad para los pueblos arawak, como los nomatsigenga y asháninka, sino también parece ser una característica panamazónica. Al respecto, resulta importante recordar lo que Fausto y Heckenberg señalan:

“Mientras el cuerpo diferencia entre especies, el alma asimila a todos como humanos. [...] Todos los humanos comparten prácticas culturales análogas: ellos viven en familias, cazan, cocinan su comida, consumen bebidas fermentadas, realizan festivales, y así (Fausto & Heckenberg, 2007, p.174).

En el caso de los asháninka, el antropólogo Gerald Weiss (1975) es, probablemente, quien más extensamente ha escrito y discutido sobre estos festivales en relación a los grupos asháninka. Sus aportes demuestran la dificultad de aprehender la realidad histórica de estos festivales y resalta los cambios que estos han sufrido a partir del contacto con los misioneros (1975, p.

468). En base a su investigación, Weiss describe los festivales o masateadas como espacios especialmente recreativos que incluye también una dimensión religiosa:

Los frecuentes festivales de masato de los campos son su principal forma de recreación. Comunidades vecinas frecuentemente toman turnos como anfitriones, cada una invitando a las otras cuando tienen un suficiente abastecimiento de masato a la mano. Estos festivales usualmente comienzan en la noche, al final de un día de trabajo, y duran hasta la noche, o hasta que el masato se agote, el día siguiente se descansa para dormir y recuperarse. Ocasionalmente, si hay suficiente masato para un festival, este puede durar varios días. Estos encuentros proveen un escenario para la conversación relajada y divertida, y para la estimulación de un marco mental feliz, creando una atmósfera en la cual la mención o conversación sobre Pavá, o cualquier otro espíritu benévolo no está fuera de lugar.

Más que esto, parece haber un sentimiento general de que estos festivales son placenteros a ojos de Pavá, expresando, a su manera, el placer y alegría de los participantes en el buen orden del universo que está bajo su dirección. Es de esta manera, y en este sentido, que una cualidad sagrada se relaciona asimismo con estos festivales, y con el canto y bebida que ocurren en estos momentos. En estos festivales, los hombres también danzan con zampoñas, y parece que estas danzas tienen un carácter sagrado, particularmente en la región del Perené. Dos o más hombres bailan, tocando sus instrumentos mientras los demás realizan una danza conocida como *oveshiriantsi* o *oveshirémpa*. Hay muchas otras danzas durante los festivales donde se celebran este tipo de danzas. Al amanecer, (y según un informante, al mediodía), estos bailarines de flautas tocan música especial. Al menos en la región del Perené, estas danzas con zampoñas son realizadas como actos de homenaje a Pavá (Weiss, 1975, pp. 469-470).

Respecto a los nomatsigenga, la literatura es menos amplia y han sido Harold Shaver y Lois Dodds, lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, quienes apenas mencionan la fiesta de la luna:

“La única actividad religiosa importante o forma de culto es la festividad de la Luna, celebrada generalmente todos los meses. Desde tiempos remotos se ha mantenido la costumbre de dedicar un día y una noche a una fiesta en la que se rinde honor a la Luna. Durante el siglo pasado y quizá también en el anterior, la fiesta se celebrará los sábados por la noche y los domingos. Ahora, por la creciente aculturación, la fiesta se practica con menos frecuencia. Durante la fiesta los celebrantes llevan sus mejores vestidos, bailan y consumen galones de masato ligeramente fermentado”. (Shaver & Dodds, 2008, p. 98-99).

Sin embargo, los profesores bilingües tienen su propia versión sobre estas fiestas. Es aquí donde nos encontramos nuevamente con narrativas en conflicto en torno a la autenticidad (fría). Por un lado, Shaver y Dodds (2008, p. 99) explican que hay dos danzas que realizan los nomatsigenga, una por las mujeres el *máninquetagantsi*, y el *matíagantsi*, que según estos autores se realiza en situaciones distintas a las fiestas de la Luna. Sin embargo, Máximo Casancho, profesor bilingüe, mantiene que estas danzas no se hacían en homenaje a la luna, sino en torno a la deidad de *Tosorintsi*³⁰ y su hija la yuca, conocimiento al que llegó gracias a la información proporcionada por un anciano sabio. Además, menciona que el *matíagantsi* se hacía en esos momentos, como también nos mencionaron otros ancianos:

¿Adoraban a la luna? Los que han escrito eso no han hecho una buena investigación. Ellos piensan que, de repente, porque hacen el masateo en la luna llena están adorando a la luna, no es así, sino que la fiesta va dedicada al Tosorintsi, que es nuestro Dios, es un ser que ha creado todas las cosas, y él está viendo lo que... el comportamiento de las personas y como lo están tratando a su hija, que es la yuca. O sea, nuestra cosmovisión es que la yuca es hija de Dios, Tosorintsi, por eso ellos agradecen a Tosorintsi, cuando la yuca ya la están empezando a consumir. Antes de ser consumida por la población tiene que masatear primero, hacer fiesta. De la yuca pe', entonces cuando ellos esperan la luna llena, ¿Por qué eligen esa fase? Porque ellos tienen su luz toda la noche y cuando oscureciendo su luz de la luna hasta amanecer, sino terminan de masatear así, al día siguiente, igual. Ellos a veces levantan la mano, pero no están adorando a la luna, sino están agradeciendo al dios Tosorintsi. Según nuestra cosmovisión está en los altos cerros que hay en la zona, nosotros le decimos *Oyito Kamarisati*. *Oyito Kamarisati*, *Oyito*, la cumbre, *Sati*, que viven ahí. *Kamari* es cerro, cerro: entonces, nosotros dicen que en esos cerros habitan seres así como personas como nosotros, pero sobrenaturales, que no se les ve, ellos si nos ven. Nos proporcionan lo que nosotros le pedimos, cacería, pesca. Eso es lo que puedo comentarte. [...] Yo tenía un grupo de zungareros, ya de edad ya. Y a ellos justamente les pregunté. Él tenía sus 60 y tantos años. Esa información le pregunté en el 2005, era muy sabio en el zungareo. Este señor le dijo que "no ha habido una buena investigación [...] Cuando a la yuca lo maltrata, le saca, rompe, no le sacan todo en la noche, va a quejarse a su papá, a quejarse, llorando va a llegar y va a decir, ¿por qué lloras?, No, mis hermanos de la tierra me han maltratado, me han roto a la mitad, no me han sacado todo, por eso quiero venirme acá. Entonces el papá le dice, no, no tienes por qué dejarles a tus hermanos, si tú le dejas ¿qué van a comer? Por eso yo te he creado para que tú seas su alimento. Será porque había raíces ahí y no te han podido sacar. Regresa, dice la yuca. Y si su padre ya dice 'ya vente hija', los yucales van

³⁰ Según Shaver y Dodds (2008, p. 91) esta sería una categoría para los seres entendidos por este autor como sobrenaturales. Sin embargo, nuestro informante refería a una entidad en específico.

a empezar a morir, gusanos van a empezar a comer la comida y ya nunca más va a haber yuca. Por eso es que ellos la... o sea, piden o agradecen al Dios por su fiesta, por la yuca, masato, zungareo, hacen el *matiagantsi*, tamboreo. (Máximo Casancho, 21 de septiembre de 2017, entrevista).

Así, tenemos una versión local, propia de los profesores bilingües y otros comuneros, sobre las fiestas que se realizaban en la zona. Las fiestas de la luna o masateadas eran, según lo dicho, un acontecimiento religioso y social muy importante. En este evento se danzaba, se hacía música, se comía y se realizaban juegos tradicionales. Algunas personas nos mencionaron también que los *sheripiaris* realizaban en estas fiestas viajes de ayahuasca.

Nuestros informantes nos cuentan, también, que estos eventos eran de las pocas situaciones en que se encontraban grupos grandes de personas, pues antes los grupos familiares vivían separados. Los jefes de familia que organizaban estas fiestas señalaban una fecha para realizar una de estas masateadas. Los visitantes llegaban entre asháninkas y nomatsigengas. Se menciona que las fiestas comenzaban en la tarde y duraban hasta la madrugada, durando dos o tres días.

A partir de la historia de la comunidad de Sonomoro, podemos saber también que antes de existir la comunidad como tal, se realizaban estas fiestas muy cerca de su ubicación actual.

Los profesores bilingües de Sonomoro conocen, hasta cierto punto, las explicaciones antropológicas respecto a sus costumbres y consideran importantes sus aportes locales en cuanto autorizados de una autenticidad fría, y a diferencia de los expertos foráneos, pueden explicar sus propias prácticas culturales. Pero, además, no solo critican las explicaciones académicas, sino también las versiones de otros profesores bilingües o comuneros.

Uno de los puntos críticos de conflicto reside en el carácter religioso de estos eventos, y, asimismo, en la existencia e importancia de los “juegos tradicionales”, no explorados a profundidad en las etnografías sobre los asháninkas o nomatsigengas, algo que los profesores bilingües han logrado hacer a través de su puesta en escena en festivales y dentro de los proyectos educativos en la escuela.

Otro punto que critican nuestros informantes es su temporalidad, pues algunos consideran que eran mensuales, ya que hay quienes proponen que estos se realizaban únicamente durante la luna llena. Sin embargo, de acuerdo a los profesores bilingües, los festivales se realizaban por iniciativa de jefes familiares con la capacidad o no de unir a grupos familiares distintos dándoles comida y bebida, antes que por un calendario.

Finalmente, los comuneros y profesores bilingües de Sonomoro mencionan el carácter social de estos encuentros en un contexto social diferente marcado por la lejanía entre familias. Recordando la importancia que tiene la comida y bebida como marcador cultural para los nomatsigenga, la memoria de las masateadas

privilegia la memoria de abundante cantidad de carne de monte y el reparto que se hacía de la misma entre todos los asistentes. Asimismo, se resalta la cantidad de masato que se preparaba, así como el recipiente donde este se fermentaba; y que consistía en unas canoas para masato bastante grandes. Estas canoas hoy ya no se fabrican en Sonomoro, aunque sí en otras comunidades.

La memoria sobre la cultura material resalta la relación entre objetos y modos de vida que se maneja dentro de Sonomoro, pues muchas veces se me explicó cómo confeccionar estas canoas, y la importancia de traerlas de vuelta para los próximos festivales. Los deseos de innovación y de demostración frente a turistas e indígenas propios del encuentro turístico constituyen también un aspecto importante para los comuneros de Sonomoro.

Sarmiento (2011) encuentra que el reparto de masato es central debido a su valor como comida “real” alimentadora de cuerpos asháninkas. En el contexto cotidiano de las comunidades nativas, donde hacen falta otras comidas reales del bosque debido a la sobreexplotación y depredación, el masato cobra una importancia central como comida “real”.

Por otro lado, las danzas que se realizaban también tenían un valor importante. Según un informante, algunas de ellas cumplían funciones sociales cruciales. Máximo Casancho, profesor bilingüe, resalta como estas danzas, en el contexto del Festival, son “auténticas nomatsigenga”, criticando la demostración de danzas foráneas consideradas indígenas amazónicas que se viene realizando en la actualidad.

Esas son las danzas, autóctonas, no había ese que están saltando: zungareo y las mujeres cantan, lo que cantan las mujeres, el tamboreo cantan los varones, y el *matigantsi*, el *matigantsi* este... lo han en algunas veces lo han utilizado para castigar, de repente, a personas de mal comportamiento, entonces le ponen al último. Cuando son mayores con fuerza, entonces pobre, se suelta al último, puede caer de cabeza, de cualquier forma cae, se castiga él solito. Al final le recomiendan que cambie de actitud, entonces le van a hacer otra vez. Ya le corrigen su comportamiento. Y también lo han utilizado así para seleccionar así jóvenes aptos para el trabajo, aptos para defensa de su familia, o de su pueblo. En eso lo seleccionaban, tienen que ser veloz, tienen que ser fuerte, de agarrarse entre ellos, porque si va a ir así uno que esta moribundo [...] para qué va. (Máximo Casancho, entrevista, 21 de septiembre de 2017)

Todo este conjunto de relaciones entre las antiguas masateadas y prácticas culturales contemporáneas no ha sido solo observada para esta investigación. Otros investigadores, como Gow (1991) o Sarmiento (2011) han encontrado también, en distintas prácticas culturales, adaptaciones a los desafíos contemporáneos. Gow (1991, p. 221) menciona cómo los festivales, no turísticos en su caso, implican redes de invitaciones y contrainvitaciones entre comunidades nativas. Por su parte, Sarmiento (2011) expande el mismo argumento para los asháninka en el caso de los campeonatos de fútbol, que este

autor considera como adaptación de las funciones que cumplían las antiguas masateadas:

Incluso si todas las comunidades en el área o de otros ríos son invitadas a jugar, aquellas que se presentan son usualmente aquellas que recibieron apoyo de la comunidad anfitriona cuando organizaron su propio campeonato. En este caso, se trata de apoyo monetario, ya que el anfitrión se quedará con la mitad de las apuestas pagadas por los participantes. Apoyo es la misma palabra utilizada cuando un hombre invita a otros en su grupo de trabajo. Por lo tanto, es un caso de reciprocidad retrasada y de confianza, la base del intercambio *ayómpari*. Los campeonatos son como las mingas y otras actividades en las que me dijeron debes devolver. Es importante que la invitación para participar en estos eventos, como las masateadas en pequeña escala organizadas por familias, no son solo una manifestación de convivialidad, sino también una manifestación de un deseo por una comunidad a mayor escala (Sarmiento, 2011, p. 83)

En el caso de los Festivales Étnicos la relación es distinta debido a la presencia de la Municipalidad como principal benefactor de estas celebraciones. Así, las redes de apoyo consideran a los actores específicos, en este caso el jefe de la comunidad, que es capaz, o no, de conseguir apoyo para movilizar las comunidades hacia Sonomoro.

Para los asháninka con los que trabajó Sarmiento (2011, p. 78), las funciones de los intercambios *ayómpari*³¹ como de las masateadas serían satisfechas por estas nuevas actividades. En estos casos, la función de los intercambios *ayómpari* implicaba la formación de alianzas e intercambios de bienes e información a partir de redes de adultos varones. Por un lado, la información y creación de redes de alianzas se harían posibles a través de la facilidad de movimiento traída por el uso de vehículos motorizados. Los eventos, según Sarmiento (2011, p. 80) que servirían como hitos de movimiento serían los campeonatos, aniversarios de las comunidades nativas y otras fechas festivas del calendario nacional. Estas son, para este autor, las “encarnaciones civilizadas” de las masateadas. Los intercambios de bienes de la institución del *ayómpari* serían hoy posibles a través del uso del dinero.

Para Gow (1991, p.225), desde otra perspectiva, los festivales implican una ambigüedad cotidiana; esto es, la oposición entre comunidades y su identificación como vecinos, antes que como grupo de parientes, como a su vez los conflictos entre individuos que demuestran la importancia de vivir separados. En el caso de los Festivales Étnicos, esto se puede apreciar a partir del apoyo como comunidad que reciben las delegaciones de comunidades nativas vecinas, y la competición que se establece entre comunidades durante las “competiciones” indígenas.

³¹ Como recordamos en el primer capítulo, es una institución cultural compartida por distintos grupos arawak sobre intercambios entre hombres sobre rutas a larga distancia.

En el capítulo dedicado al turismo, vimos cómo existen objetivos culturales, sociales y políticos respecto a estas fiestas. Estos objetivos son parte también de la tradición social de las masateadas y el intercambio *ayómpari*, pero expresados en un nuevo contexto. Este contexto se encuentra marcado, como ya mencionamos, por distintos episodios históricos como la migración andina, el conflicto armado interno, como también por nuevos retos respecto al desarrollo comunal y los proyectos de vida dentro de la comunidad como es el turismo y la revitalización cultural.

Hemos introducido la institución de las masateadas debido a que las consideramos como un precedente importante de la institución actual de los festivales turísticos. Las masateadas implicaron para los ancestros de los comuneros de Sonomoro, festividades importantes para su forma de vida, a partir de aspectos religiosos y recreativos. Hoy, varios de estas funciones han sido retomadas en el contexto contemporáneo de globalización y convivencia con la sociedad nacional.

5.3. Autenticidad fría en los “juegos y competencias indígenas”

La presentación de los “juegos y competencias indígenas” implica una constante innovación de parte de los organizadores y la comunidad de San Antonio. Estos “juegos” involucran la experiencia histórica de los nomatsigenga y su capacidad creativa para incorporar formas de prácticas físicas foráneas como el deporte.

Consideramos que se han realizado tres maneras de adaptación de estos juegos en su construcción como “auténticos” para los Festivales Étnicos. Esta construcción ha sido labor, especialmente, de los profesores bilingües. Estas tres maneras serían: su traducción a la categoría de “juegos” y competencias, la construcción de su funcionalidad dentro de la sociedad nomatsigenga, y su adaptación al contexto actual en relación al deporte moderno.

En primer lugar, es importante considerar que la categoría de “juegos” y “competencias” son traducciones entre redes de significados. La propia traducción de la noción de “juegos” implica un conjunto de creencias y valoraciones al respecto de lo que para las sociedades occidentales significan estas actividades, y sus relaciones a otras dimensiones como el ocio, la niñez, etc. Esto remite a la propia ambigüedad del término juego dentro de la civilización occidental, marcada en muchos contextos por una férrea división respecto al trabajo, lo serio y el juego u ocio. Sobre este punto, Brian Sutton-Smith, teórico del juego, ha explicado en su libro *Ambiguity of Play* lo siguiente:

Típicamente, la visión del juego propia de la ética del trabajo se basa en generar una absoluta distinción entre el juego y el trabajo. El trabajo es obligatorio, sobrio, serio y no es divertido, mientras el juego es lo opuesto a esto. Esta distinción, si bien es influenciada por la religión protestante, adquiere su mayor ímpetu a partir de la visión industrial urbana del tiempo y el trabajo. En la Edad Media en Europa, la organización temporal del calendario era principalmente agrícola. El tiempo del festival ocupaba los intersticios del tiempo agrícola. Había muchos festivales en ese entonces (sagrados, profanos o

ambos), como hoy hay fines de semana (Endrei y Zoynal 1986). Con el crecimiento de la vida urbana, estas misceláneas intrusiones en la semana de trabajo se volvieron intolerables. Históricamente el ciclo de juego del festival fue el enemigo de la organizada semana de trabajo industrial. Entonces, cuando el juego se opone al trabajo, y se dice que es opcional, divertido, poco serio y no productivo, esto puede venir del punto de vista del trabajo industrial y otras formas de disciplina económica (Sutton-Smith, 1997, p. 201-202)

En Sonomoro, la diferenciación tajante entre el tiempo de trabajo y el tiempo lúdico no es realmente aplicable, como no lo es en otras sociedades indígenas amazónicas (Overing, 2000, p. 68) Los tiempos de trabajo agrícola y de construcción, grupales, y solitarios, están marcados por constantes descansos en que los trabajadores mascan coca, beben trago, discuten, chismean y bromean. Durante el mismo trabajo, incluso, los participantes pueden mantener estas bromas.

La asimilación en la categoría de juego ha sido un constante desafío para los teóricos en la literatura especializada. Así, desde muy temprano en su desarrollo, esta disciplina se ha valido de los marcos occidentales para entender estas actividades. Al respecto, Johan Huizinga señala que:

No nos queda más remedio que partir del concepto de juego que nos es común, esto es, tal como los circunscriben las palabras que le corresponden, con algunas divergencias, en la mayoría de los idiomas europeos modernos ... (Huizinga, 1972, p. 67).

Estas corrientes históricas, así, imprimen valoraciones respecto a la misma actividad que estudian. Un ejemplo de ello es la negación o subvaloración de los juegos de azar como parte de una categoría más amplia de juego. Muchas teorías sociales del juego en antropología, o aquellas con uso educativo, son parte de esta tendencia como vimos en el primer capítulo. Huizinga, por su parte, privilegió los juegos de competición como la forma de juego por excelencia.

“En los puros juegos de azar, la tensión solo en pequeña medida se comunica al espectador, los juegos de dados son, en sí mismos, sorprendentes objetos culturales, pero hay que considerarlos, sin embargo, como estériles para la cultura (Huizinga, 1972, p. 65).

Esta apreciación ha sido criticada por teóricos posteriores, como Sutton-Smith, para quien en los juegos de azar...

El juego y la vida se interpenetran aquí más completamente que en cualquier otro juego, y así estos juegos niegan las otras definiciones de juego encontradas en la mayoría de los textos modernos sobre el tema, en las que el jugador está supuesto a no estar preocupado con preocupaciones fuera del juego, preocupado solo con los medios, no los fines; donde el juego esta supuesto a estar dominado por el jugador, quien es activo en la toma de decisiones, y donde hay libertad de reglas externamente impuestos. Los

juegos de azar niegan la supuesta universalidad de la siempre presente y muy moderna filosofía del voluntarismo lúdico (Sutton-Smith, 1997, p. 73).

Consideramos que esta vena histórica ha impreso en los “juegos y competencias indígenas” su particular preferencia por los juegos competitivos, pues en estas presentaciones no se demuestran juegos de azar. Asimismo, entendemos también que, como demostración y puesta en escena, pueden considerarse los juegos competitivos como más entretenidos para el encuentro turístico, punto que retomaremos en el próximo capítulo. Esto ha generado que los juegos de azar tradicionales realizados durante las masateadas no hayan sido adaptados para su presentación durante los Festivales Étnicos, como por ejemplo, el juego del “huesito”, por el cual en el recipiente de masato se deja un hueso muy pequeño del oído de un animal, y aquel que se lo traga al beber masato resulta el “ganador”.³²

Otras dificultades respecto a la categorización del concepto de juego implican su diferenciación de categorías como la danza o la música. Al respecto, un anciano de la comunidad, el señor Antonio Mahuanca, mencionó que el *matiagantsi* era un “juego muy peligroso” (24 de septiembre, comunicación informal). Sin embargo, esta actividad había sido denominada por los demás comuneros y profesores bilingües como una danza. Las categorías como juegos y danza hoy existentes han sido aprendidas en la interrelación de los grupos nativos amazónicos con las sociedades nacionales, sus sistemas de educación, medios de comunicación, etc.

Esta construcción de la categoría para unir tanto los juegos tradicionales de los antepasados como los actuales ha sido principalmente realizada por el profesor Domingo Casancho quien dio la denominación oficial de “juegos y competencias indígenas”. Según el trabajo de este profesor, los “juegos” tienen la característica de ser actividades simples, normalmente individuales e infantiles. Los segundos serían actividades de mayor estructuración y nivel de complejidad, normalmente competitivos y para adultos.

Esta división ha sido trabajada por Roger Caillois, quien menciona la diferencia entre la *paidia* y el *ludus* como categorías aparte de sus famosas cuatro categorías: *agon* (competición), *alea* (suerte), *ilinx* (vértigo) y *mimicry* (simulacro):

Las reglas son inseparables del juego desde que este se vuelve institucionalizado. Desde este momento hacia adelante, ellas se vuelven parte de su naturaleza. Ellas transforman a este en un instrumento de fecunda y decisiva cultura. Pero una libertad básica es central para jugar, a fin de que se estimule la distracción y la fantasía. Esta libertad es su indispensable motivo de poder y es básica para las formas más complejas y cuidadosamente organizadas de juego. Este poder primario de improvisación y alegría,

³² Mis informantes mencionaron que este juego sería propio de los pueblos nomatsigenga y que se jugaba en el pasado, sin embargo, también se encuentra distribuido por la zona andina por lo que determinar su origen es una tarea pendiente.

al que llamo *paidia*, es aliado al gusto por la dificultad gratuita que propongo llamar *ludus*, a fin de que abarcar los diferentes juegos para los que, sin exageración, una cualidad civilizatoria puede ser atribuida. De hecho, ellos reflejan los valores morales e intelectuales de una cultura, así como contribuyen a su refinamiento y desarrollo (Caillois, 1994, p. 27)

Caillois encuentra que estos dos extremos funcionan como tipos ideales. Dentro de los “juegos y competencias indígenas” el común de los juegos involucra ya un proceso de reglamentación, que, sin embargo, no está definido del todo. Este proceso no acabado brinda a estos juegos su identidad para los jugadores como veremos posteriormente.

Hemos encontrado, tanto en la memoria de los ancianos y comuneros entrevistados, como en las distintas informaciones recopiladas por los profesores bilingües, que los juegos durante las masateadas estaban muy lejos de ser uniformes. Es decir, algunos grupos indígenas de la zona realizaban algunas actividades que estamos mencionando, mientras otros no las realizaban o las realizaban de forma diferente.

Siguiendo con este proceso de traducción, encontramos que “juegos” es normalmente traducido como *magempitagantsi* en idioma nomatsigenga. Al contrario, “competición” es una palabra que puede ser traducida de distintas maneras, pues cada informante construía una diferente palabra al momento de requerir su traducción. Hoy en día casi todos estos “juegos y competencias” presentados en los Festivales Étnicos serían “competencias” antes que “juegos”. Sin embargo, son muy pocos de los comuneros llaman a estas prácticas “competencias”, y el nombre que la gran mayoría usa es “juegos”.

Es importante comprender que la traducción no es solo un ejercicio académico, sino también social, pues implica asimilar prácticas históricamente diferenciadas. Esto implica conocer más a fondo los contextos sociales en los que se practicaban estos juegos. El término usado, “juegos”, genera un conjunto de tensiones dentro de la comunidad respecto a su historicidad y memoria. Esto se debe, en parte, a cuestiones ideológicas alrededor del concepto de juego, como hemos mencionado anteriormente. No son pocos quienes critican la categorización de algunas prácticas como “juegos”. Por ejemplo, para el comunero Jorge Campos, el tiro al blanco no podría ser calificado como un juego, ya que considera que este es un medio para defenderse, una actividad de guerra y caza. Esta definición responde a la actitud moderna que separa los juegos del trabajo y actividades adultas (24 de septiembre, conversación informal)

Aquí encontramos tensiones al respecto de las corrientes que asocian los juegos a formas ideales de participación social. A diferencia de algunas construcciones académicas bien intencionadas alrededor de los juegos tradicionales, como vimos en el capítulo uno, nuestros informantes nos comentaron que durante las masateadas los juegos no eran abiertamente participativos. Varios informantes mencionaron que los adultos eran quienes jugaban, y no dejaban participar a los niños con ellos, teniendo estos últimos que hacer sus propios juegos paralelos.

El profesor Máximo Casancho comenta, a partir de su propia experiencia, lo siguiente: "me daba ganas de participar, pero como yo era pequeño no me recibían, tenía que ser más grandecito para poder acompañar" (21 de septiembre de 2017, entrevista).

Otro aspecto importante durante estos juegos era la separación de género para las actividades, propia de la sociedad de los antepasados, y las mujeres no participaban en muchos de los juegos, como en el caso del uso del arco, actividad que les estaba prohibida a las mujeres. La competición en los juegos tradicionales durante las masateadas estaba relacionada al prestigio entre los varones y la búsqueda de pareja, por lo que no había premios o castigos materiales más allá del masato a repartir. El castigo consistía en tomar más masato, ya que esta es una bebida que llena rápidamente. Algunos mencionaban que el premio también consistía en disponer de más masato para consumir.

Fotografía 6: Mujer adulta participando del tiro al blanco



Fuente: Fotografía propia.

Esto se relaciona con el conjunto de reglas implícitas respecto a la toma de masato entre las comunidades indígenas amazónicas de la región. Una mujer, por ejemplo, debe contar con masato en su hogar para poder invitar a los visitantes. En caso de ausencia, los anfitriones no tardarían en disculparse. Cuando hay masato, se ofrece esta bebida al visitante al entrar. En algunos casos, la invitación se repite y repite, frente a lo cual es difícil negarse. A esto llaman "castigo" y tiene la intención de generar incomodidad en el visitante

debido a la sensación de llenura en el estómago. Esta actividad social es experimentada con jocosidad por los presentes. Consideramos que estos “castigos” comparten valores similares de diversión, tanto en la actualidad como en las anteriormente descritas masateadas.

Hemos visto, también, que el acto de nombrar ambas actividades como “juegos” pretende agregar en la misma categoría dos prácticas de contextos sociales bastante distintos. Las actividades realizadas por los ancestros nomatsigenga ocurrían en un ambiente social específico. Esto es, entre grupos dispersos que difícilmente se reunían, y que a su vez celebraban la victoria o el castigo con la toma de masato. Los “juegos y competencias indígenas”, en cambio, se realizan en un contexto festivo y turístico con premios de valor para el hogar y con una audiencia de turistas, visitantes y anfitriones de distintas procedencias y con diversas prácticas culturales.

Sin embargo, también encontramos relaciones entre ambas actividades. Una semejanza entre ambas festividades consiste en la unión de personas que no se tratan cotidianamente. Anteriormente, se trataba de unir a grupos familiares, mientras hoy el objetivo es reunir comunidades nativas y turistas. Una ventaja de los juegos, como veremos posteriormente, es permitir que distintos grupos de personas puedan interactuar sin conocerse, o lograr conocerse, en cierta medida, a través del juego.

Pasamos ahora al segundo aspecto del trabajo de los profesores bilingües y la comunidad en la construcción de la autenticidad de los “juegos y competencias indígenas”. Así, el profesor Domingo Casancho explica la división entre juegos y competencias:

“No era para diversión. Tenían una enseñanza.” Por ejemplo, en el juego de la *chotanka* ambos competidores en el momento de participar no se veían, tenía que ser bien cerrado. Uno tiene que estar bien preparado, por eso que te tapan la visión, la mente. Entonces había enseñanza, por ejemplo, el equilibrio, lo que es ahora el palo movable, era para que el niño en tiempo de... porque antiguamente había peleas entre comunidades nativas. Entonces para que ellos puedan cruzar por una sogá por el río, no sé qué. Por eso practicaban ese juego. El tiro al blanco, pero ya no son juegos, sino eran competencias. Existían juegos tradicionales y competencias ancestrales, indígenas. Y lo hemos clasificado en dos. Competencias indígenas, y juegos ancestrales indígenas nomatsigengas. La diferencia es que, en las competencias no solamente practica la comunidad, sino varias comunidades, por ejemplo, correr por el cerro, darse la vuelta por el otro lado, llegan acá, entonces tenían su premio. El premio era, por ejemplo, uno estaba prisionero en esa comunidad, entonces ya lo dejaban libre. Por ejemplo, ha cometido un delito grave en la comunidad con ese con lo que gana en esa competencia se soluciona su problema, vuelve a la sociedad. Juego es solamente diversión entre niños con una enseñanza general que... cuando los niños varones, cuando los niños deben participar, solo los varones. Y solo las mujeres participan del juego. Hay otros

juegos que se integran ambos sexos, por ejemplo, en el *segapa*. *Segapa* es la flor, es la chalupa de, cómo se llama, del ungurahui, palmera. Antes de reventar ahí su racimo tiene como una canoa. Y cuando se revienta tiene la forma de una canoa. Allí juegan todos los niños. Entonces ahí juegan los niños y niñas, ahí es un juego para los mañosos. Entonces el papá de esos niños, este... el papá de esos niños jala a todos los mañosos de la comunidad y se asustan y ya no... '¡Ah, *segapa*!', es un juego, pero también es un castigo". (Domingo Casancho, entrevista, 30 de septiembre de 2017)

Un punto muy importante en toda esta narrativa es partir de la autonomía que había en el desarrollo de estos “juegos y competencias” en la época de los ancestros. La materialidad que construyen en sus narrativas reafirma que estas prácticas serían “auténticas” en cuanto estas actividades precisaban de materiales que puedan ser conseguidos del ambiente en el que viven los nomatsigenga. Especialmente esto se refiere a flora y fauna con las cuales hacer los juguetes o los objetos necesarios para las competencias.

Dentro de la construcción de autenticidad fría de los “juegos y competencias” se busca poner en relieve la existencia de esta materialidad propia de los nomatsigenga de Sonomoro: pelota de fibras vegetales, semillas, balsas hechas de madera local y amarradas con una liana propia del bosque. Si bien en la actualidad muchos de estos juguetes e insumos provienen de insumos obtenidos fuera de la comunidad y de su entorno, como pueden ser fierros o madera traída desde muy lejos, los profesores bilingües resaltan el hecho de que los nomatsigenga tenían sus propias formas de juego a partir de esta dimensión material.

Otro aspecto importante radica en los arreglos sociales de asentamiento y conflicto entre los grupos de los antepasados. Se resalta, principalmente, los juegos de desplazamiento sobre el agua como el palo movable (juego en el que uno cruza un río sobre un tronco) o la carrera de balsas. Estos fueron explicados alrededor de la constante situación bélica entre grupos que vivían separados, por lo que habría sido conveniente ser muy rápido y hábil al cruzar los ríos mientras se generaba el menor ruido posible.

Así, en el Festival, los juegos transmiten a la comunidad no solamente la simple posibilidad de que esas actividades existían en el pasado, sino también revelan la importancia dentro del universo cultural específico en el que los jugadores, sus antepasados, se desenvolvían. En muchos casos, este contexto cultural se produce como una red altamente coherente de prácticas y valores. Asimismo, la mención de la situación conflictiva entre grupos no solo indica la existencia de prácticas culturalmente diferenciadas entre los antepasados, sino también deja en claro que estos grupos se han adaptado a la vida “civilizada”. Así también se genera una comparación implícita con la situación de cambios acelerados que viven las comunidades nativas en la actualidad, y la consiguiente incertidumbre que se genera.

A través de los juegos, el modo de vida de los ancestros se propone como una alternativa viable a los retos actuales dentro de la comunidad, de tal manera que

sus enseñanzas se podrían recuperar y reproducir en el contexto actual de incertidumbre. Paralelamente, implica identificarse activamente con un devenir histórico particular con un colectivo de personas nomatsigenga, a partir del orgullo por su particularidad cultural y social.

A esto se unen consideraciones, ampliamente aceptadas y reproducidas dentro de la comunidad, y especialmente demostradas durante la experiencia de los “juegos y competencias indígenas”, que los nomatsigenga y asháninka son individuos con capacidades físicas comparativamente superiores a las personas no indígenas, lo que se evidencia a partir de sus constantes victorias frente a migrantes andinos y personas de la ciudad. Esto ocurre no solo por su modo de vida y su trabajo alrededor de la chacra y el bosque, sino también a partir de una alimentación más natural, lo que nutre sus cuerpos. Por ejemplo, los comuneros comentan mucho acerca de la vitalidad de los ancianos de la comunidad, algunos que con más de ochenta años siguen trabajando diariamente en las chacras.

Encontramos pues que no solo se explica que cada juego tenía una función importante dentro de la producción del hombre o mujer nomatsigenga, sino que se compara a la producción de hombres y mujeres occidentales, incluso profesionales.

"Porque era una manera de que el indígena, más que nada hombre, de ver su agilidad, ¿por qué? Tienes que ver. En *cantirito* tienes que ser ágil, tienes que ser fuerte, tienes que pensar también. Por eso yo no me meto a jugar porque me gusta, o sea, eso también uno va, en ese momento digo 'como me voy, cómo hago un juego para poder encestar la canasta'. Yo pienso que ha sido por eso, eso lo practicaron desde años. La pelota era bola de hojas y con la misma, mismo hilo del plátano, y ahora ya, para que no se rompa rápido le mandamos. Y pesaba más, dice mi papa, pesaba más. Y yo pienso que ahí se media, la agilidad, lo fuerte de un jugador ¿no? Sí, y en ese que tan cazador te va a salir. De ahí se mide todo, ese juego de *cantirito*, ese es para eso. Tú ves cómo resiste, como agilidad resistencia, fuerza e inteligencia porque tienes que usar tu cerebro, cómo vas a hacer un juego. Antes el indígena, no seremos abogados, no sé qué cosa, pero yo pienso mejor que un abogado. Esa era la idea, cuando se juntaban con comunidades, que venían de lejos a medirse que tan cazadores eran, que tan ágiles eran, esas cosas".
(Rolando Rosas, entrevista, 24 de septiembre de 2017)

Como hemos visto, desde el punto de vista de los indígenas amazónicos el cuerpo es aquí un espacio de diferenciación muy importante, especialmente debido a las actividades que lo han formado. Asimismo, en esta cita podemos ver la importancia de los juegos como un “nivelador” de las diferencias sociales respecto a los profesionales de la ciudad.

Para terminar, tenemos el tercer subproceso de la autenticación de los “juegos y competencias indígenas”. La transformación de los juegos en formas semideportivas se explica como una necesidad de “mejora” de los mismos. Con esto, nos referimos a que estos juegos en muchos casos han transformado su

estructura interna para volverse competitivos, han adquirido un reglamento (si bien bastante cambiante y contextual), han abierto la participación a diferentes actores de los que originalmente se permitían, requieren una vestimenta específica (la vestimenta tradicional nomatsigenga).

En la literatura se ha identificado el proceder común para convertir las prácticas culturales en “mercancías” reconocibles:

Aquellos que buscan marcar [*brand*] su otredad, lucrar con lo que los hace diferentes, se encuentran teniéndolo que hacer en términos universalmente reconocibles en los que la diferencia está representada, comercializada, hecha negociable en términos de instrumentos abstractos del mercado: dinero, la mercancía, comensuración, el cálculo de la oferta y la demanda, precio, el proceso de la marca. Y publicidad. (Comaroff & Comaroff, 2009, p. 24)

En los “juegos y competencias indígenas” estos “términos universalmente reconocibles” refieren al deporte. Estos cambios se acercan bastante al formato deportivo en cuanto privilegian las formas de competición basadas en la igualdad de condiciones. Sin embargo, y como dijimos anteriormente, estos procesos no han acabado y mantienen un alto porcentaje de apertura a la innovación y la libertad. Esto es importante en el contexto turístico porque a través de la naciente estandarización de reglas, asociadas a deportes existentes, permite la familiaridad del turista. Por otro lado, diferencia las actividades por sus reglas y materialidades específicas propias de la comunidad, por ejemplo, al jugar con una bola de plátano en vez de un balón, y se encesta en una canasta atada a un palo en vez de a una portería.

Esta familiaridad no solamente tiene que ver con el valor de espectáculo en estos eventos, sino que también remite a algo más político. Para los profesores bilingües en Sonomoro, la relación entre estas actividades y los deportes occidentales remite al valor universal de su cultura, su posición como una forma de vida valiosa en el mundo global, digna de compartirse. Para frasearlo de otra manera, que ellos también tenían “sus deportes”, y ahora los están haciendo conocer fuera de sus comunidades.

El apodar algunos de estos “juegos y competencias” en base a algún deporte sigue esta lógica. Asimismo, como todo proceso de construcción de autenticidad cultural, este tipo de transformaciones ha logrado generar un conjunto de críticas. Una vez confrontados con el cambio y adaptación que se hacen de los juegos tradicionales, los nomatsigenga que organizan el festival no tienen problemas en mencionar que esta adaptación no reduce su autenticidad. En el caso de los juegos esta adaptación se realiza tomando en cuenta aspectos deportivos que su experiencia alrededor de los deportes les proporciona. En este sentido, Máximo Casancho, profesor bilingüe dice que a este evento de juegos “lo han modernizado y lo han hecho más emocionante, más divertido”.

Sin embargo, para algunos comuneros esto niega su condición indígena. Wilmer Campos, comunero de Sonomoro, considera que esto reduce su autenticidad,

que muchos juegos no existían antes, según lo que su abuelo le ha contado, y que lo más probable es que para presentar estos juegos se han copiado de lo que han visto en la televisión, tomando como ejemplo el canotaje deportivo transformándolo en la carrera de balsas local (21 de septiembre de 2017, entrevista).

Para entender estas críticas es importante considerar la situación respecto a los deportes dentro de la comunidad. Los deportes son actividades ampliamente practicadas en la comunidad de San Antonio de Sonomoro, particularmente el fútbol y el vóley (Máximo Casancho, 21 de septiembre de 2017, entrevista). Los comuneros, especialmente los hombres, no solo practican continuamente el fútbol, especialmente los fines de semana, sino que también son asiduos consumidores de los partidos de la selección nacional. Se considera que el deporte es un importante pasatiempo para la juventud debido a que aleja a los jóvenes de los vicios. Asimismo, se mencionó que “nunca está mal practicar deporte”. Varios de los comuneros mencionaron también que los juegos tradicionales han sido reemplazados por los deportes modernos como el fútbol para los varones y el vóley para las mujeres (aunque las mujeres juegan y miran mucho fútbol).

Diferentes autores han analizado el fenómeno del deporte para las minorías étnicas y grupos indígenas como revisamos en el primer capítulo. Entre estos resaltan los que exaltan sus propiedades sociales. En este caso, se ha explicitado el valor social y comunitario de esta actividad, es decir, que el deporte “sirve para que la comunidad se reúna” (Anderson, 2008, p. 15).

Asimismo, existen posturas que critican los procesos ideológicos relacionados al deporte. Por ejemplo, Rigney menciona...

El auge del deporte moderno puede ser explorado como un sitio para definir y reforzar las diferencias “raciales”, donde las diferencias fueron “sostenidas” por “el discurso “científico”. En el contexto de un movimiento hacia la liberación Indígena, los argumentos poderosos desarrollados por la comunidad científica que se concentraron en la supuesta inferioridad inherente de los pueblos indígenas, incluyendo la forma de que nuestras actividades deportivas y/o recreacionales tomaron, necesita ser desafiada. (Rigney, 2003, p. 48)

Otros autores interpretan al deporte como un potente mecanismo de disciplinamiento relativo al modo de producción industrial.

El punto focal para esta nueva dinámica del deporte ha mutado en la producción de resultados, y esto constituye la nueva forma de objetividad en la cultura del movimiento. El movimiento y la actividad han sido subordinadas al logro: cuantificado, medido y registrado. La percha [perch] tiene que ser estandarizada para este propósito, hecha de acero, amueblada en una instalación para regular el peso. Esto no solo es una cuestión de precisión. La producción de resultados deportivos es un espejo del nuevo patrón

social, de un énfasis en la productividad industrial. En este punto, la fuerza motriz de la transformación de los juegos, así como de la sociedad, puede ser identificada silencio (Eichberg, 1997b, p. 143).

Para estos autores, la propia estructura de los deportes implica un cierto tipo de relacionamiento social.

Los significados de la dominación incrustados en la cultura de esos deportes y el individualismo que es producido como un resultado de su estructura (por ejemplo, alguien está confinado a anotar el mayor número de puntos en un equipo) (Anderson, 2008, p. 111)

Así, estos estudiosos han demostrado que los deportes como actividad e institución remiten a relaciones de poder de los grupos dominantes respecto a estos grupos. Estas relaciones de poder se reproducirían dentro de la sociedad nacional a partir de los “sistemas complejos” que crean deportistas exitosos en las pruebas institucionalizadas.

[...] La masiva aplicación de ciencia al deporte de alto nivel, por el que el logro individual desaparece detrás del logro del “sistema” de entrenadores, personal médico, managers, productores de equipo y químicos; esta competición entre sistemas complejos, antes que, entre atletas individuales, ha sido conocida como ‘la totalización del deporte’ (Eichberg, 1997a, p. 102).

Sin embargo, otros autores explican la importancia del deporte para aquellos grupos subalternos. Pues “talvez la habilidad de competir contra sus colonizadores, y la posibilidad de vencerlos en su propio juego, ha permitido que los deportes coloniales sean adoptados [...] (Anderson, 2008, p. 124). Luigi Massa (2009) ha encontrado entre jóvenes varones matsigenka cómo el fútbol implica una forma de participación en la sociedad nacional.

Asimismo, distintos deportes han sido reapropiados por las comunidades de jugadores presentes en cada caso. Respecto al fútbol mencionan:

El fútbol ha llegado a representar distintos conjuntos de valores e ideologías trascendiendo algún lenguaje intrínseco que el juego propiamente pueda tener. Este provee un medio para trabajar formulaciones cuasi-políticas. (Sugden & Tomlinson, 2003, p. 175).

Podríamos resumir estas posturas en cuanto las estructuras sociales más amplias generan una desigualdad en el acceso, reconocimiento y entrenamiento de deportes al más alto nivel. En este sentido, dentro de la sociedad nacional se reproduce la marginación para los pueblos indígenas amazónicos respecto a sus prácticas y logros deportivos. Sin embargo, estos grupos marginalizados no dejan de practicar estos deportes debido a las posibilidades que estos brindan en cuanto escenarios de nivelación (propio del deporte) para enfrentarse a quienes los oprimen en otros aspectos.

En este contexto se da el movimiento conocido como la revitalización de los “juegos tradicionales” generando una hibridación con el deporte. Como vimos en el primer capítulo, se han extendido las propuestas de comunidades y organizaciones indígenas alrededor del mundo con este fin. Este es el caso de propuestas más institucionalizadas y extendidas de recuperación y demostración de “juegos tradicionales” como aquellos que se dan entre grupos aborígenes de América del Norte. Al respecto, Forsyth y Wamsley mencionan que:

Paradójicamente, estas formas culturales, que han sido empuñadas por los poderes estatales para disrupir practicas culturalmente tradicionales y acelerar el proceso de asimilación cultural, han sido significativamente posicionadas para realizar medidas de autodeterminación cultural por los pueblos aborígenes. (Forsyth & Wamsley, 2008, p. 158).

Los eventos de deportes indígenas demuestran la distinción cultural de una manera “socialmente aceptable” para la sociedad mayor. (Forsyth & Wamsley, 2008, p. 172). Como mencionamos anteriormente, el manejo de la semejanza y la diferencia, el plano estético, es sumamente importante para conseguir el apoyo de distintos organismos: locales, regionales, nacionales e incluso globales. Por ejemplo, en el caso nuevamente de los aborígenes canadienses, estos “han tenido que asimilarse a los juegos olímpicos para ganar apoyo para sus eventos y difusión” (Forsyth y Wamsley 2008).

En este sentido tenemos que la revitalización de “juegos tradicionales”, en sus distintas variantes de eventos, es una respuesta a la situación de marginalidad de los grupos indígenas tanto en las sociedades nacionales como en sus espacios deportivos. En el caso de Sonomoro, la adaptación e hibridación con los deportes no implica una apuesta por el apoyo de instituciones nacionales deportivas, sino que se apoya antes que nada en el encuentro turístico.

Profundizando en la relación de la transformación de los juegos dentro de Sonomoro respecto al deporte es importante tomar en cuenta la discusión alrededor de los deportes en el primer capítulo de esta tesis. Allen Guttman (citado por Blanchard & Taylor 1986), distingue a los deportes de otras actividades físicas normadas por siete aspectos en su devenir histórico: secularismo, igualdad de oportunidades para competir y en las condiciones de la competición [a partir de ahora simplemente igualdad de condiciones], especialización de roles, racionalización, organización burocrática, cuantificación, y la búsqueda del récord. Los juegos de la comunidad han pasado por este proceso al haber generado un sistema incipiente de reglas en lo que anteriormente se caracterizó por su fluidez.

Este proceso implica también un cambio respecto a la experiencia de esta nueva actividad. Elias y Dunning explican que los deportes al ser impredecibles en su proceso y resultado (a diferencia de los rituales y danzas) permiten una experiencia emocional catártica, ya que mantienen la atención a un nivel inmersivo que no llega a los extremos del aburrimiento ni al stress (Elias & Dunning, 2014).

En los “juegos”, se maximiza el aspecto de espectáculo a través de la importancia de la competición, y por ende la búsqueda de la “igualdad de

condiciones”, a lo que se añade la importancia que toman los premios (desde alimentos hasta instrumentos o utensilios del hogar). Por ejemplo, en las competencias de tiro al blanco, se estandariza la distancia a la que los hombres deben estar del blanco, tamaño que es menor para las mujeres.

Este proceso de adaptación no solo genera un mejor espectáculo. También se menciona que ahora son más participativos, lo que privilegia la transmisión de la cultura y la “maestría” en la misma:

"Nosotros un poco, como se puede decir, ya le hemos adecuado, le hemos un poco sesgado como se puede decir, le hemos mejorado, mejor dicho, ¿por qué? “Alguna vez nuestros abuelos ellos han dicho: 'este jovencito no juega, no tiene fuerza", había prohibición. Pero hemos roto ese esquema de que más bien, los niños, jóvenes, siendo parte de estos juegos, se van a reapropiar y nunca se van a olvidar. Eso es lo que intentamos hacerlo. Ha cambiado. Ha cambiado, claro, porque antes no permitían que juegue adulto y un joven, no, decían 'este todavía no tiene fuerza'. Claro, teóricamente creían que no teníamos fuerza, pero cuando el niño era, cuando el joven era más astuto... esquivar. Y dándole oportunidad desde temprana edad se vuelven tigres (Napoleón Chimanga, entrevista, 11 de septiembre de 2017).

Asimismo, se han modificado puntos clave respecto a las relaciones de género alrededor de la participación en los juegos:

Si nosotros lo cumplimos al pie de la letra como lo han hecho nuestros abuelos, no funcionaría actualmente, ¿por qué? porque hay juegos antiguamente que solamente realizaba el varón, y había actividades que específicamente hacia la mujer, pero si ahora hablamos de mundo globalizado, hablándonos de equidad de género, tenemos que romper algunas reglas, para que pueda funcionar, y ahora tranquilamente usted puede jugar la *chotanka* tranquilamente con tu equipo de 3 varones y con tu equipo de 3 damas. O sea que, si lo cumpliríamos al pie de la letra lo que ha dejado nuestros abuelos, pucha, para el mundo globalizado 'pucha, estos nomatsigenga son machistas, no quieren jugar con las niñas' en eso si un poco podemos mejorar ¿no?" (Napoleón Chimanga, entrevista, 11 de septiembre de 2017).

Estos procesos, como mencionamos en el capítulo 4, implican adaptar la “civilización” como una tarea constante dentro de la comunidad, tanto para mejorar su calidad de vida, como hacer frente a las situaciones de incertidumbre y discriminación.

Volviendo a los juegos, encontramos que la importancia del valor de sus juegos es un componente clave de la construcción de su autenticidad dentro de la comunidad. Así, los indígenas se posicionan horizontalmente en relación a lo que consideran como foráneo. Como mencionan dos organizadores del Festival: "Los juegos que se juegan no tienen nada que envidiar a los de otros países" (Roberta Caniri, 24 de septiembre de 2017, entrevista)

Los tres distintos procesos de construcción de “autenticidad fría” se presentan de distintas maneras en los juegos más comunes dentro de los Festivales. Algunos de los juegos que han pasado por este proceso son el *cantirito*, la *chotanka*, el tiro al blanco, el palo resbaloso y el tiro al blanco. Es importante notar que la reglamentación de estos juegos es un proceso en curso, no terminado. Distintos festivales y ocasiones, como los juegos que realizan las instituciones educativas u organizaciones indígenas plantean diferentes reglas. Esto es parte del mismo proceso de autenticación, que no necesariamente puede acabar en una reglamentación centralizada, si bien existen proyectos alrededor de esto, como un libro de reglas de juegos tradicionales preparado por un profesor de la comunidad de Sonomoro. Podemos considerar que esta característica define hoy en día el proceso de adaptación de los “juegos” en la región de Pangoa y Selva Central.

El *cantirito contemporáneo* consiste en que dos equipos buscan anotar el mayor número de puntos mediante la introducción de la pelota en la canasta del equipo contrario. Para esto, se cuelgan dos canastas en extremos separados de un campo de juego. Casi todos los informantes reconocieron, a través de su experiencia o la de algún anciano, existía en las épocas de las masateadas. Tradicionalmente, la pelota está hecha con hojas de plátano amarradas con las fibras del mismo. Hoy en día a veces se amarra con rafia para que la pelota dure más, pues las fibras del plátano rápidamente se desamarran. Uno de los informantes mencionó que este juego no era competitivo, y solo implicaba lanzarse la pelota entre un grupo grande. Sin embargo, otras personas mencionaron que sí había partidos de hombres contra hombres o mujeres contra mujeres. Los puntos se realizarían con la respectiva canasta por la que hoy toma su nombre en español, “canasteo”.

Fotografía 7: Mujeres jugando cantirito.



Fuente: Fotografía propia.

La adaptación del *cantirito* en los “juegos y competencias indígenas” no ha implicado solo una readaptación constante de reglas, sino también caracterizarlo como el “básquet nativo”. Este juego se realiza entre grupos de hombres o mujeres con *cushmas* y sin zapatos. Sin embargo, la experiencia deportiva en las comunidades y de los visitantes lo asemeja más a un juego de fútbol, con el que también es comparado en ciertas ocasiones. Por ejemplo, en los Festivales se juega en una cancha de fútbol con un tiempo medido por un árbitro. Durante el IX Festival Étnico se dio el caso de un empate, que decidieron determinar por “penales”.

La *chotanka* es un juego de equipo que también la mayoría de los informantes mencionó existente durante los tiempos de las masateadas. Es un juego que consiste en pasarse una pelota, similar a la del bádminton, hecha con panca de maíz y plumas de algún ave, entre dos áreas con la mano. Sin embargo, a diferencia del día de hoy, no se utilizaba redes de vóley para jugar. Varios de los informantes mencionaron un principio a partir del cual los dos equipos no deben verse, lo que lo hace una experiencia muy distinta al vóley. Un profesor bilingüe mencionó también que este juego se realizaba entre dos hombres con una casa al medio e implicaba una prueba a la fuerza física y capacidad de predicción de los jugadores.

Fotografía 8: Pelota de *cantirito* y volante de *chotanka*.



Fuente: Fotografía propia.

Hoy los juegos de *chotanka* durante los Festivales u otras presentaciones se juegan de manera similar al vóley, en un espacio casi similar y dependiente del número de jugadores, en el que los movimientos son similares y se llaman por igual como “sacar” o “matar”, con la diferencia de la pelota, el uso de *cushma* sin zapatos y en algunos casos la visión obstruida por algún plástico.

Fotografía 9: Chotanka durante encuentro de Juegos Tradicionales escolar.



Fuente: Fotografía propia.

El tiro al blanco es un juego que no todos los informantes presenciaron en las masateadas. Para quienes sí lo habían visto, la diferencia con la versión moderna, donde se usa un blanco circular a manera del tiro con arco deportivo, es que antes se usaban cadáveres de animales de caza. Los que no lo habían visto mencionaron que realizaban juegos parecidos sin usar flechas, sino unas lanzaban unas frutas con el objetivo de esquivarlas; es decir, como un medio de entrenamiento de la juventud para la guerra antes que un juego. Hoy en día, se ha dotado de una uniformidad a este juego, realizándose cinco disparos entre hombres y mujeres a una distancia igual para todos los competidores, con puntos basados en la cercanía de cada disparo al centro del blanco.

Fotografía 10: Blancos para “tiro al blanco”



Fuente: Fotografía propia.

Esto se relaciona con lo mencionado por el antropólogo Eduardo Fernández alrededor de la práctica del “cabreo”, que consistía en aprender a esquivar flechas. La importancia del cabreo es uno de los pilares del arte de la guerra tradicional, conocimiento entregado a los nomatsigenga por distintas aves³³ según los profesores bilingües.

En los Festivales, el juego del arco y flecha se realiza con arcos que muchos informantes mencionaron no son los que usaban “los antiguos”, que eran más grandes y más tensados, por lo que requieren una mayor maestría en su manejo. La distancia a la que un arquero se posiciona se mide de acuerdo al género del participante, como también se le da cinco flechas, ya sean de metal o madera, generando así una igualdad de condiciones. El uso de blancos circulares implica un sistema de puntos por el cual el tiro más cercano al punto medio es el ganador.

El palo resbaloso es un juego que ningún informante mencionó haber presenciado durante las masateadas de la manera en que se realiza ahora en los Festivales. En los festivales, este juego consiste en hacer torres humanas en

³³ Rojas (1994: 231) menciona un mito similar en el cual las aves entregaron las hierbas, *ivenki* o *piri-piri*, con estos conocimientos a los asháninka.

posición erguida alrededor del tronco de un árbol que bota una resina pegajosa con el objetivo de llegar a lo más alto del mismo y recoger el dinero que se ha puesto ahí a modo de premio. Mientras un grupo realiza esta labor, otros presentes se encargan de lanzar agua, en algunos casos con detergente, para dificultar la proeza.

Lo interesante alrededor de este juego es que es el que más atención genera cada festival. Desde una perspectiva histórica su origen corresponde a la Europa de la Edad Media, y es un juego que comparte gran parte del mundo, en especial América Latina, debido a la expansión de grupos europeos por todo el mundo. Sin embargo, muchos nomatsigenga de Sonomoro consideran que es un juego que les pertenece e incluso desean patentarlo según sus palabras pues es uno de los juegos más importantes cada Festival. Este se juega en divisiones de edad y sexo, excepto en el caso de los niños que también compiten con niñas. A los grupos de hombres se les asigna el tronco más grueso. Los grupos, ya sean de niños, niñas, jóvenes, adultos y mujeres se turnan para subir a su tronco. Después de un tiempo definido, si un grupo no ha logrado subir se le da oportunidad a otro grupo.

Fotografía 11: Adolescentes jugando palo resbaloso.



Fuente: Fotografía propia.

La importancia de la relación turística entre indígenas y no indígenas conlleva a un paso más allá esta revaloración, por la cual no solo los indígenas revaloran la

cultura tradicional de sus ancestros, sino también los no indígenas valoran los juegos tradicionales de los primeros. Esto último se da a través de la experiencia compartida de los juegos, tanto al espectar como participar de los mismos.

La historicidad y funcionalidad dentro de la cultura “tradicional” indígena queda demostrada cuando las diferentes comunidades visitantes juegan entre sí. Respecto a este punto, entre indígenas, los comuneros de distintas comunidades comparan sus versiones locales con los de otras comunidades.

Recordando lo que vimos anteriormente sobre los peligros alrededor de la comercialización, para algunos actores, encontramos que algunos consideran que no solo mostrar los juegos los hace de por sí auténticos. Para un profesor bilingüe, la cultura y su demostración no es auténtica si no pasa por un trabajo consciente de apropiación:

Con este juego intentamos seguir poniendo en manifiesto que en Sonomoro los conocimientos de nuestra cultura están vivos. Ahora, bueno, la práctica y la reapropiación de las familias van a depender bastante de uno mismo. Ahora, si yo, como familia, lo interpreto, veo a la cultura como un fin, mercado, ya va a depender bastante de mí. Porque si yo veo el futuro de mi pueblo, de mi hijo, lo tengo que no solamente exponer, sino apropiarme de esos conocimientos, porque en sí, como le vuelvo a decir, los turistas que vienen simplemente lo ven como un juego de exposición para ellos. Lo entendemos porque simplemente no lo entienden que estos juegos, tipo de juegos, tienen propósito y tienen un fin. Así, bueno, lo dejamos a ese grado de concepción ¿no? (Napoleón Chimanga, entrevista, 11 de septiembre de 2017).

Este tipo de declaraciones reproduce, entre otros, la autoridad de los profesores bilingües, especialmente los asociados a Sonomoro al ser ellos los capacitados a guiar esta apropiación. Al respecto, la construcción de autenticidad también media entre diferentes consideraciones respecto tanto a los juegos propios de la comunidad, o entendidos como tales, y los juegos de otras comunidades:

Y es ahí donde lo han visto simplemente como cualquier Festival, que lo han convertido como un Festival Remunerativo. Lo que nosotros teníamos en mente era verdaderamente presentar números y de ahí verdaderamente apropiarle. Esa era nuestra intención. Pero lastimosamente muchas comunidades lo han visto: 'ah ya, yo participo de tal' porque era seguro que iba a llevar su presente (Napoleón Chimanga, entrevista, 11 de septiembre de 2017).

Si bien se maneja a nivel público un discurso que privilegia el intercambio de conocimientos entre comunidades, en otros contextos, la autenticidad de los juegos presentados en cada Festival incluye también superioridad de los “juegos” locales frente a los de otras comunidades, especialmente los asháninka.

”En Perené ellos lo llamaban Palo Encebado, acá lo llamamos Palo Resbaloso. Su juego de ellos allá era pelarlo: pelarlo, poner unos sencillos en la punta, y subían ellos 'uno por

uno' ¿por qué?, porque no estaba mojado, no estaba resbaloso' No lo veía yo algo donde que los visitantes se pueden concentrarse ¿no? Estar bien, reírse a lo menos, o sea, esa emoción. Eso no lo veía bien yo. Yo les dije "Hermanos, allá nosotros hacemos otro" - Pucha queremos ver su juego de ustedes. Y les encantó los juegos, y ese juego se regó... El canasteo por decir, no lo hacían ellos. Salió primero acá. Ellos manejaban la *chotanka*. En cambio, acá, pucha acá, por decir, el matrimonio, la puzanga, no sabían cómo era. Todas esas cosas irían, de acá, es ahora lo que nace Festival de Chavini, Festival de Santa Clara, Festival de San Ramón, de acá se llevan esa idea 'Oye, por qué San Antonio nomás lo hace, nosotros lo podemos hacer', o sea de acá se llevan [...] (Alberto Poma, entrevista, 5 de septiembre de 2017, entrevista)

En la experiencia de los nomatsigenga de Sonomoro, la comunidad que se ha robado sus juegos ha sido la comunidad de Pampa Michi, a la cual invitaron durante los primeros Festivales. Se dice que esta comunidad desarrolló posteriormente los suyos propios usando en base lo visto en Sonomoro. Como mencionamos en los capítulos anteriores, los comuneros de Sonomoro reconocen a esta comunidad por su desarrollo del turismo, y a la vez critican en muchos aspectos la falta de autenticidad de sus prácticas demostradas, como también los precios elevados que cobran a los turistas.

En esta misma vena, otra crítica muy extendida es la que se da alrededor de que los civiles copien los juegos indígenas.

"Para intercambiar los juegos, por ejemplo, los asháninka tienen otras costumbres, y ellos vienen acá, ya nosotros lo vemos también cuáles son sus juegos. Y para que lo conozcan todos ¿no? Pero también se copian de nosotros. Eso no me gusta que se lleven nuestros juegos.

- **Eso es intercambio.**

No, pe', entre nosotros, ¿pero los civiles? En Naylamp tenían, pero se murió. Están inventando, ya. (Roger Caniri, entrevista, 20 de septiembre de 2017).

Estas preocupaciones vienen desarrollándose y expresando en proyectos como el de patentar sus juegos o declararlos como patrimonio. Sin embargo, no han empezado los trámites administrativos necesarios para llevar a cabo estas iniciativas.

Hemos visto como la autenticidad fría implica tensiones respecto a las figuras de los profesores bilingües y los ancianos de la comunidad. Asimismo, hemos dado cuenta de los conflictos respecto al entendimiento de las fiestas donde se realizaban un número importante de los juegos tradicionales, las masateadas. Nuestro objetivo ha sido dar cuenta de los conflictos entre actores para construir la autenticidad, y asimismo, demostrar que la misma no implica solo argumentos históricos o académicos, sino también relaciones sociales siempre tensas.

Como hemos visto los juegos tradicionales se han adaptado de maneras creativas para realizar los “juegos y competencias indígenas”. Esto ha sido tanto respaldado como criticado por algunos comuneros. Sin embargo, es también durante la experiencia que estos juegos se ven autenticados, en este caso de manera “caliente”, como veremos en el siguiente capítulo.



6. EXPERIENCIA DE LOS FESTIVALES ÉTNICOS Y LOS “JUEGOS Y COMPETENCIAS INDÍGENAS”

En este capítulo analizaremos las dinámicas alrededor de la experiencia de los “juegos y competencias indígenas” como un medio de autenticación caliente. Si en el anterior capítulo el foco de nuestra atención fueron los profesores bilingües, en este capítulo serán los participantes y espectadores de los juegos.

El presente capítulo involucra también la experiencia del investigador en cuanto su experiencia y su cuerpo como herramienta de investigación permitieron alcanzar significados que permitan entender más a fondo esta dinámica en el proceso de autenticación.

6.1. Participación en los Festivales Étnicos

La autenticación caliente fue anteriormente definida como:

Un proceso inmanente, reiterativo, y performativo de crear, preservar y reforzar, la autenticidad de un objeto, sitio o evento. Es típicamente un curso anónimo de acción, al que le falta un agente explícito de autenticación. El proceso de la autenticación “caliente” está cargado emocionalmente, basado en la creencia antes que en la prueba, y es por tanto ampliamente inmune al criticismo externo. La autenticación “caliente” envuelve un alto grado de compromiso y auto-inversión de parte de los participantes. Es un proceso acumulativo y auto-reforzado: las prácticas performativas de y entre los visitantes sirven para generar, salvaguardar y amplificar la autenticidad del sitio visitado o el evento. La persistencia de la autenticación caliente depende del refuerzo reiterativo y performativo de tales prácticas como pagar reverencia, rendimiento de culto, venerar, testimoniar, hacer ofrendas o tomar votos; estas prácticas son normalmente acompañadas por expresiones emocionales de involucramiento, devoción o identificación con el objeto venerado, sitio o evento... (Cohen & Cohen, 2012, p. 1300).

Si consideramos que este proceso implica la presencia anónima de una comunidad performingo estos “juegos”, es importante tomar en cuenta que los festivales pueden o no vivirse como una experiencia auténtica dependiendo de la presencia física de los participantes. En este apartado, nos aproximaremos a las diferentes formas y motivos de participación, así como de las ausencias del Festival.

Nuestro principal enfoque y aporte en este apartado es considerar los procesos de autenticación no solo a través de procesos sociales directamente relacionadas con la construcción de la autenticidad de un objeto o práctica, sino que consideramos que la participación alrededor de una práctica y las valoraciones de la misma también dependen de hechos sociales como las relaciones entre familias y grupos, la relación con los líderes políticos de la comunidad, y con la institución misma de la comunidad.

Uno de los grandes factores relacionados a la participación, tanto en el Festival como en las faenas alrededor de este evento, involucra la legitimidad de los jefes de la comunidad y organizadores del Festival. En el caso del IX Festival, realizado durante el año 2017, este fue organizado por un jefe primerizo en la comunidad, que tomó el cargo unos cuantos meses antes del Festival. Este cambio se debió a una crisis política dentro de la comunidad que involucraba al anterior jefe por un escándalo sobre uso del dinero de la comunidad. Otro hecho importante que ocurrió ese año fue la conformación de un Comité de Organización de la Comunidad Nativa, pues la organización KANUJA dejó de ser parte de la organización como históricamente lo había sido. Los actores y grupos, especialmente los relacionados al anterior jefe consideraron que el actual no tenía liderazgo suficiente para llevar a cabo sus tareas. Asimismo, muchos otros comuneros, asociados más bien a un jefe que ha sido fundador histórico del Festival, consideraron que los Festivales eran mejores durante la jefatura de este individuo. Por ejemplo, la familia Caniri y las personas cercanas a esta familia son partidarios de esta opinión.

Otro factor relacionado a la participación atañe no personalmente a los jefes o autoridades, sino a la idea misma de colaborar con la comunidad, la cual no está necesariamente separada de las personas que llevan en el momento los puestos de liderazgo, sin embargo, la consideramos un tipo distinto por motivos expositivos.

Los informantes que mencionaron estos puntos indicaron que en la comunidad se exige un número elevado de faenas y obligaciones³⁴, como son la presencia en asambleas, rondas, entrega de materiales, etc. A esto se agregan distintas faenas y labores propias de distintos comités de la comunidad, y especialmente de los espacios educativos, que piden colaboraciones económicas y distintos apoyos en fuerza de trabajo para el mantenimiento de estas instituciones. La falta en atender estas obligaciones incluye multas a ser pagadas en efectivo al final del año y el conocimiento público de las faltas, generando vergüenza, por lo que tienen un poder coercitivo muy fuerte.

El factor económico también es importante, sea directa o indirectamente. Directamente afectan a la participación de los festivales, tanto la carga laboral de la agricultura como los distintos trabajos alrededor de ciertos cultivos, o la simple falta de recursos económicos para comprar alimentos y bebidas, masato, cervezas o gaseosas durante el Festival. Nos mencionó un comunero, de los más ancianos de la comunidad, que no participaba de estos eventos debido a que estando en ellos le provocaba comer carne de monte y no podía pagarla.

³⁴ La identificación con la comunidad incluye a su vez un sistema de identificaciones más fisionado como los barrios. Fue interesante ver un caso en el que un comunero no participa del Festival mediante la venta, pero sí buscó activamente participar de una propuesta alrededor de su barrio “Los Huérfanos”. Asimismo, se criticó en una Asamblea esta propuesta por considerarla “divisionista”, al realizarse en el estadio de este barrio, antes que en el oficial de la comunidad.

Otras formas en las que el trabajo afecta, talvez indirectamente, la participación en el Festival es a través del cansancio. Actividades como el trabajo agrícola o la manipulación de motosierras deja muy fatigados a los trabajadores. Esta situación implica que en muchos casos hombres y mujeres adultas no se animen a jugar, o busquen nada más descansar durante el fin de semana en el que se realizan los Festivales Étnicos.

Otro punto muy importante es la existencia de redes familiares en la comunidad y tensiones entre estas redes. El ejemplo más importante que encontramos fue el de la familia Caniri. Como hemos mencionado en otros momentos, en Sonomoro esta familia ha sido desde los tiempos tempranos de la comunidad un grupo clave en distintos espacios de liderazgo, tanto desde la jefatura de la comunidad como de las asociaciones oficiales de la comunidad, y en su relación con actores externos como investigadores y Organizaciones no Gubernamentales.

Algunas familias consideran que los Caniri monopolizan las posiciones de liderazgo en la comunidad y critican asiduamente este rol que consideran autoimpuesto por la propia familia. Muchos reconocen y critican las formas de reproducir esta jerarquía dentro de la comunidad a través de sus cargos y posición dentro de la comunidad. En el caso del IX Festival, por ejemplo, la organizadora Roberta Caniri fue criticada desde distintos ámbitos, incluso se mencionó un manejo arreglado de los premios. Esta acusación se escuchó más de una vez, pese a la preocupación de esta organizadora en documentar cada entrega de premios. La familia Caniri, a su vez mantiene una rivalidad con algunas familias que han sido también líderes en la comunidad y en organizaciones indígenas, o que tienen algunas empresas en crecimiento.

Todas estas tensiones se expresan en consideraciones en muchos casos negativas respecto a los aportes de esta familia con respecto a la celebración del Festival Étnico y sus “juegos y competencias indígenas”, o, en otros casos, a la crítica moral de su comportamiento. Esto se traduce en muchos casos en la falta de cooperación con las iniciativas en que este grupo familiar participa, como puede ser el Festival Étnico.

Otro de los aspectos que afectan la participación dentro del Festival es la práctica religiosa. Anteriormente vimos como los comuneros indígenas de Sonomoro consideran distorsionador de la vida en comunidad la convivencia con los civiles. Las religiones entendidas como foráneas, en este caso la evangélica, han sido consideradas una de las principales formas de disrupción de la participación en la vida comunal, e incluso en los Festivales Étnicos.

Una de las reglas más conocidas impuestas en la comunidad por este grupo evangélico es la prohibición de tomar alcohol, por lo que el Festival es considerado como atentatorio contra la práctica de sus fieles, ya que este termina con un “baile” social en el que los que se suele beber en abundancia. Sin embargo, también hay miembros de este grupo religioso que consumen alcohol. Durante el tiempo festivo, estos mismos comuneros asisten al Festival y en otro momento a su Iglesia.

En el Festival, un grupo muy importante incluye a los ancianos y expertos en las distintas artes tradicionales nomatsigenga. Como vimos anteriormente, los ancianos son considerados como un resguardo de conocimientos acerca de las prácticas tradicionales de la comunidad. Su participación en los Festivales Étnicos es, en este sentido, crucial para la construcción de la autenticidad cultural. Sin embargo, Máximo Casancho nos cuenta acerca de por qué algunos ancianos no quieren participar al sentir que sus prácticas, y ellos mismos como practicantes no son valorados por el resto de la comunidad.

Ahora recién, algunas festividades. Pero no lo hacen como debe ser. Ahí van... tocan, por ejemplo, de zungareo, tocan dos personas nomás, no es así. Antiguamente eran como 10 par, cada uno tiene su par, entonces las mujeres también van, 20, 15 mujeres acompañándole a los varones. Y el toque es como pregunta y respuesta, pregunta y respuesta, así.

Por qué cree que no se está haciendo bien?

Ah, como te digo, no quieren participar.

¿Las personas que saben?

No, las personas que saben no quieren participar porque, como digo, no toman importancia cuando tocan 'ah, para qué si nadie me va a escuchar', y otros porque no les nace, no les gusta. Por ejemplo, el que sabe tocar invita a otro 'vamos a aprender, yo te voy a enseñar' -'ah, pa' qué, ese es de los abuelos, es de los antiguos' Entonces ya hay un abismo ahí que no quieren participar, por vergüenza, por no querer aprender. (Máximo Casancho, entrevista, 17 de septiembre de 2017).

Es muy importante, a su vez, en la construcción de esta autenticidad, de sentir el festival como auténtico, la presencia de otras comunidades nativas. Como ya se mencionó, desde hace unos años el Festival no cuenta con el apoyo de la Municipalidad para el transporte de las otras comunidades nativas. En el IX Festival tampoco se contó con este apoyo debido a que la Gerencia de Pueblos Originarios y Amazónicos de la Municipalidad solo ofreció las camionetas, pero sin combustible, y los organizadores del Festival no pudieron recoger este de un donante por descoordinaciones propias.

Es importante considerar la importancia del mercado alrededor de la participación de visitantes indígenas y turistas no indígenas. El cálculo de la oferta y la demanda respecto a los juegos es considerado por los organizadores y comuneros. Así se genera un banco de prácticas e innovaciones, basadas en la tradición como también la adaptación o "préstamo" de actividades encontradas en otros eventos similares. Este último punto es silenciado al momento de la exigencia a otras comunidades de no prestarse o copiarse juegos propios de Sonomoro para sus eventos de juegos.

Como se mencionó al iniciar este apartado, adaptar este evento a las necesidades del mercado implica rotar estas presentaciones para que los turistas y visitantes no vean siempre lo mismo, lo que podría generar que dejen de visitar la comunidad para el Festival. Distintos comuneros, aunque especialmente aquellos que han organizado u organizan el Festival, dan su aporte al respecto, siendo los más importantes las asambleas.

Muchos integrantes de otras comunidades participaron durante el IX Festival, como Atahualpa, Maini, Jerusalén de Miñaró, San Ramón de Pangoa, San Emilio de Cashingarani, etc. Si bien, estos visitantes indígenas tuvieron que costear su transporte, la comunidad anfitriona invitó alimento y albergó a muchas de estas personas con sus familiares, mientras que otras regresaron a sus lugares de origen tras terminar los eventos de “juegos”.

Hemos visto entonces que las consideraciones alrededor de la autenticación también incluyen procesos sociales relacionados alrededor del parentesco, como conflictos entre familias, o referidos a otros aspectos, como la crítica de la política comunal, o a los valores propios de la comunidad nativa, y hasta incluso la identificación con una religión bastante estructuradora de la vida personal como el credo protestante en Sonomoro.

6.2. Experiencias de los Festivales Étnicos

En este apartado profundizaremos en el proceso por el cual el ambiente general de los Festivales Étnicos genera autenticidad caliente.

Las experiencias alrededor de los Festivales Étnicos no son idénticas para todos los presentes. Por ejemplo, puede depender de la procedencia de los participantes, sean visitantes indígenas, no indígenas, locales civiles o comuneros. También la manera en que cada persona se aproximó al festival implica una experiencia distinta, pues las mismas actividades en que participan, o no, determinan su experiencia.

Pasemos entonces a una mirada desde la experiencia general de los Festivales a las diferentes posibilidades en que este se experimenta. Los Festivales marcan su importancia no solo a través de las experiencias durante los días 22, 23, y a veces 24, de septiembre en que se celebran. Su experiencia es marcada alrededor del año a través de asambleas en las cuales se toman decisiones sobre el Festival. Esto también incluye las faenas y trabajos en los espacios donde se realizará el evento. Estos son espacios sociales donde se unen grupos familiares, hombres y mujeres.

Para muchas familias, en caso de que participen, la experiencia es marcada por la búsqueda de recursos para la venta a partir de la recolección, pesca y cacería. En muchos casos esto involucra esfuerzos entre grupos familiares, que también pueden incluir a jóvenes, niños y niñas. A nivel comunal, entre amigos y vecinos, la recolección y caza son temas que suscitan conversaciones durante las semanas anteriores al Festival. Por ejemplo, en la siguiente fotografía vemos cómo la recolección de caracoles se concreta a través de la venta de estos durante los días de Festival.

Fotografía 12: “Anticucho” de caracoles.



Fuente: Fotografía propia.

La recolección de chicharras, insecto comestible y vendido durante el Festival, implica la salida nocturna a distintas chacras. La cantidad y posibilidad de encontrar chicharras, y en qué lugares, se toma un tema de conversación entre muchas mujeres y hombres de la comunidad. En este caso las conversaciones pueden involucrar bromas de carácter sexual debido a que esta es una actividad nocturna que pueden aprovechar las parejas para mantener relaciones sexuales.

Por su parte, la caza es una actividad masculina importante, que involucra su propio prestigio. Los hombres y algunos jóvenes de la comunidad conversan e intercambian datos respecto a la actividad. Durante los últimos días antes del inicio del Festival casi no había desayuno en el que no se acercaran hombres adultos a conversar con el jefe de familia alrededor de temas de caza.

Entendemos entonces que los Festivales también generan una experiencia que abarca más que los tres días en que se realiza según el calendario.

Ya dentro del tiempo propio del Festival, los días 22 y 23 de septiembre, uno de los aspectos más importantes es el ambiente en el que se realiza, ampliamente multisensorial. Este se encuentra marcado por la vista de una arquitectura rústica de la comunidad nativa de San Antonio. Hay alrededor de una cancha de fútbol un conjunto de chozas típicas de la comunidad: techos de hojas, palos de

madera amarrados con sachawasca (*Dolichandra cynanchoides*), una liana del bosque. En varios casos, hay clavos que se han usado para amarrar estas estructuras, pero no son evidentes a la vista. Como se acaba de mencionar, la mayoría de los varones de la comunidad han realizado la construcción de estos espacios.

Fotografía 13: Hombre adulto utilizando corona de plumas en el “Albergue”



Fuente: Fotografía propia

Otro punto importante para los participantes es el uso de cushma y adornos corporales. En varios casos comuneros y visitantes indígenas usan sus mejores cushmas. Muchos y muchas adornan, además, sus cushmas. Esto genera un índice para la diferenciación con aquellos turistas no indígenas. Durante el IX Festival, se pidió a la ronda de turno, quienes brindan seguridad a la comunidad, que obligatoriamente vistieran con cushma y arco. Si bien no todos llegaron a conseguir un arco, realizaron sus labores con su ropa tradicional.

A esto se añade la abundancia de comidas típicas que se ofrecen dentro de los puestos y quioscos. Estos enriquecen el ambiente a través de su olor, y su sabor si uno decide comprarlos. También hay una amplia propaganda visual alrededor de los mismos. En el caso del IX Festival hubo una demostración de la transformación de la sal del río salado, que acaparó mucha atención y que generó un número importante de ventas. El profesor bilingüe Freddy Ñaco fue el encargado, y junto con los niños de la escuela realizó dicha demostración. El

mencionó una breve reseña histórica alrededor de este proceso, y las prohibiciones que existían antiguamente en relación a la sal.

Como vimos anteriormente, las referencias a este tipo de materialidad, la vivienda, la vestimenta, los alimentos y la sal, implican procesos sociales complejos. En este caso encontramos que la demostración *in situ* de la extracción de sal genera un impacto potente que moviliza dimensiones sociales como la autonomía y el alcance del intercambio de los grupos sociales indígenas de la zona, especialmente si se realiza tanto frente a turistas como a indígenas de otras comunidades.

La autenticidad caliente a su vez no solo implica la mera participación de los asistentes. El ambiente durante los Festivales está marcado también por su ánimo festivo, en especial para los comuneros, pues hay mucho masato y comida. Respecto a estos momentos de compartir, Peter Rivière expresa lo siguiente:

La constante circulación de bienes, en especial comida y bebida, no es simplemente la lubricación de la vida social de una comunidad, sino la expresión altamente visible de la comunidad en sí. (Rivière, 2000, p. 257)

Fotografía 14: Encapirado.



Fuente: Fotografía propia.

Asimismo, Joanna Overing ha escrito sobre los momentos de festival como momentos de alta convivialidad para los grupos indígenas amazónicos:

Al mismo tiempo, la alta convivialidad del tiempo de festival es altamente valorada cuando hay un acercamiento “sin restricciones” a la sociabilidad, lo que estaría resonando más con la definición de convivialidad en inglés, aquella que es normalmente inducida por la embriaguez y la buena compañía (Overing, 2000, p. 70)

A diferencia del masato cotidiano, el masato para las fiestas y festivales ha tenido un mayor tiempo de maduración, es decir, posee un mayor grado alcohólico que el masato fresco que se toma a diario. A esto se añade las ingentes cantidades de cerveza que está a la venta y que muchos comuneros compran.

Esto genera un nivel de peligro, sin embargo, debido a las posibilidades de conflicto que el tiempo de festival abre. Por ese motivo, Joanna Overing considera que, para los pueblos indígenas amazónicos, los tiempos de festival deben durar poco (Overing 2000, p. 70). En Sonomoro esto se evidencia con muchas de las mujeres empezando a regresar a sus hogares una vez que el día oscurece y los hombres empiezan a tomar.

Respecto a la comida, en estos momentos tampoco se consume la comida diaria, sino carne de monte. Para los nomatsigenga de Sonomoro, la carne de monte es percibida como deliciosa. Esta valoración es también cada vez más compartida por los turistas no indígenas a quienes se les venden estos potajes.

La venta de “auténtica” comida nomatsigenga expresa demandas políticas y sociales de la comunidad basadas en su historia pasada y como un hito de desarrollo propio; sin embargo, no está exenta de tensiones. En ese sentido, la utilizaremos como ejemplo antes de entrar a considerar los “juegos y competencias indígenas” en más detalle.

Esta actividad que depende del trabajo de las mujeres nomatsigenga dentro de los Festivales podría considerarse solamente como una estrategia económica, sin embargo, en la presentación del Festival, la misma implica demandas sociales importantes para los nomatsigenga de la comunidad.

Asimismo, dentro de los Festivales, las vendedoras y algún ocasional vendedor, resaltan constantemente el valor nutricional de los alimentos de la dieta tradicional nomatsigenga, lo que a la vez genera un contraste con las actuales prácticas culinarias dentro de la comunidad. Dentro de los hogares nomatsigengas contemporáneos, los productos ingeridos suelen ser, en una generosa proporción, alimentos procesados conseguidos a base del intercambio monetario. La venta de comida cuyos ingredientes esenciales provienen del bosque, y en cuya preparación no son necesarios mayores implementos tecnológicos, establece implícitamente una conexión con la situación de autonomía y seguridad alimentaria que los indígenas tenían en el pasado. Esto es, la posibilidad de que los indígenas nomatsigenga podían satisfacer sus necesidades alimentarias y culinarias desde sus propios recursos y prácticas culturales alrededor del bosque. A esto se debería agregar también el

intercambio con otros grupos indígenas. Rolando Rosas menciona, en relación a la independencia alimentaria y el consumo de insectos que:

La chicharra se ha vuelto un plato de bandera, tú lo has visto, no duraba, rapidito se va la chicharra. Más antes, la gente no conocía la chicharra, le tendrían asco. Pero científicamente dice que la chicharra es buena, y que necesita enterarse bien que propiedades tiene la chicharra. Esto, pues, viene de años que nosotros nativos consumimos eso, como muchos insectos que hay como el cachicuri, coti, y muchos gusanos, que de repente, son por temporadas, no es todo el año, pasa la chicharra, aparece otro. Sale ese aparece otro. Y es por eso que mis ancestros han podido alimentarse tranquilamente en la selva sin necesidad de ir a la tienda, porque contamos con un recurso natural que es la mina de sal (entrevista, 25 de septiembre de 2017).

La comida, al ser comprada y deseada por personas que no son indígenas, también es un indicador para los nomatsigenga de la capacidad de su cultura para expandirse. En este sentido, Napoleón Chimanga considera que han transmitido también a los civiles un poco de sus costumbres:

La importancia de la comida es poner en evidencia de que nosotros antes de que seamos dependientes del tallarín, del arroz, también teníamos productos que son de la zona. Y empíricamente, 'uh, chicharra es cualquier cosa, come ese paisano', pero si hacemos un análisis, hace un ingeniero de industria alimenticia, esta chicharra tiene calorías, entonces, al final, a los principios las personas que han venido a probar la zona de Sonomoro u otro pueblo han... no lo han considerado nuestra comida, como que son alimentos, porque la idea que ellos tienen un bistec, un apanado, son alimentos. En cambio, yo le digo a mi hijo, Franco, 'el contagio es muy fuerte'. El que decía "Ese paisano come gusano, (risas) paisano come chicharra. Pueblo vecino de Naylamp ahora, llevan su linterna, llevan su furgoneta y ya están chicharreando también ellos. La comida, la lengua es contagiante, ellos ya comen 'pe'" "Hasta una señorita que está pintado su cabello va a traer gusano (risas) (entrevista, 11 de septiembre de 2017).

Partiendo de una perspectiva corporal, el alimentar a un otro cultural con alimentos propios de la dieta nomatsigenga es también hacerlo más nomatsigenga a través del compartir estas sustancias. Sarmiento (2011), para el caso de los asháninka del Bajo Urubamba, ha recalcado la importancia de la "comida real" en el proceso de formación de cuerpos "reales". Asimismo, añade la importancia social de la acción de comer en grupo como formadora también de este cuerpo. En nuestro caso, consideramos que la aceptación de la comida "auténtica" nomatsigenga a través de la venta implica una forma de expandir la cultura, a partir del lenguaje corporal de comer, de domesticar al mestizo y el turista ciudadano y hacerlos más nomatsigenga, expandiendo su cultura, usando un lenguaje moderno.

Sin embargo, para los comuneros esto implica también un conjunto de tensiones respecto a las prácticas propias de los ancestros y las posibilidades de satisfacer necesidades monetarias. La comida ofrecida entra en un régimen de compra y venta, e implica cierto nivel de ruptura con las prácticas de reciprocidad propias de las festividades y comidas de los antepasados. Así, encontramos una adaptación tensa en este aspecto.

Las familias de la comunidad de San Antonio de Sonomoro separan una cantidad de comida recolectada o carne de monte para vender y otra para repartir a sus grupos de parentesco. Estos grupos familiares son muy conscientes de este conflicto entre la obtención de recursos monetarios, y la actualización e incorporación de los lazos familiares. Otro conjunto de tensiones surge al haber personas que no pueden comprar la comida ofrecida debido a que no poseen recursos monetarios, en especial los ancianos. Otro caso de tensión apareció durante el IX Festival, ya que no se preparó masato para los visitantes, lo que generó una incomodidad entre estos, pues esta bebida se suele repartirse gratuitamente en este tipo de eventos.

Volviendo al ambiente, la presencia de la música y otros sonidos, en especial si se trata de música que es muy popular en la zona, como la cumbia selvática, en muchos casos producida por grupos asháninkas famosos como Los Raíces de Marankiari, El Cacique de Mencoremon o Invasión Asháninka, grupo que tocó en el IX Festival. Estas bandas musicales expresan su identidad cultural no solo por los nombres que llevan como agrupación, sino también por su ropa y adornos durante las presentaciones, y en los distintos medios audiovisuales que presentan. Además, sus letras tienen temas propios o cercanos a la forma de vida propia de las comunidades nativas.

Fotografía 15: Grupo con vestimenta indígena tocando durante el Festival Étnico.



Fuente: Fotografía propia.

A esto se agrega que el ambiente está rodeado por un conjunto de conversaciones, muchas en idioma nomatsigenga. Los comuneros que asisten al Festival, en especial cuando este ya ha logrado atraer un buen número de visitantes, exhiben su alegría, en varios casos ayudados por el masato fermentado.

Los maestros de ceremonia, a través de los altoparlantes, cuentan chistes y bromean alrededor de personalidades de la comunidad y amigos visitantes indígenas, y para los turistas no indígenas, remarcan las características “indígenas” de lo que se está viviendo y las explica.

En el caso de los vendedores de comida y los organizadores, la fiesta se convierte en un día central de trabajo, un trabajo mucho más pesado que la chacra para muchos. Un organizador nos comentó durante el IX Festival que dejó de participar en la organización debido a que, al haber ejercido este cargo durante cuatro años, nunca había gozado del Festival como tal.

A las mujeres que se dedican a vender comida se les asigna un puesto o quiosco alrededor del campo central, y algunas lo hacen solas mientras otras buscan ayudantes entre sus hijas o familiares. También hay puestos asignados a las instituciones educativas, donde jóvenes o niños apoyan constantemente. Alrededor de los puestos de comida suele haber otras mujeres vendedoras como

también familiares, hombres o mujeres, apoyando y conversando. En estos espacios también se genera un ambiente jovial y de conversación, en especial cuando pasan a saludar y conversar los amigos.

Las imágenes y sonidos que encontramos en los Festivales Étnicos explotan eficazmente los imaginarios, tanto a través de la imagen como de otras sensaciones corporales, que los no indígenas tienen respecto al modo de vida y los cuerpos de los indígenas amazónicos mediante una “estética” compartida (Graham 2005). Si bien vimos que esta estética no ha sido producida en igualdad de condiciones (Rogers 1996), podemos ver que los indígenas de Sonomoro se han apropiado de la misma. Así, el festival cumple el objetivo de condensar valores y prácticas culturales específicas, como vimos anteriormente:

Para algunos teóricos el significado del festival es que provee una integridad y una sensación de presencia total más completa de la que se puede encontrar en otras áreas de la vida. La vida aquí, se dice, es más coherente que en cualquier otro momento. (Sutton-Smith, 1997, p. 108).

Otro aspecto que afecta la experiencia de todos los presentes es el de la tecnología. Si bien los comuneros indígenas de Sonomoro denunciaron a la tecnología por sus efectos sobre la continuidad de las tradiciones dentro de la comunidad, en sus prácticas muestran una mayor aceptación del papel de la tecnología para cumplir los objetivos culturales de los Festivales, como por ejemplo, gracias a las ventajas que posibilitan registrar y compartir estos eventos más allá del momento y lugar en el que se realizan.

Dos episodios expresan este tipo de vivencias. En un momento, en el último día durante los Festivales, se me pidió registrar los cantos de los ancianos, mientras tenía la cámara en mi mano. Repetidamente, los ancianos presentes me pedían volver a grabarlos una y otra vez, apuntando su mirada hacia mi cámara. Otra señora de la comunidad minutos después, al ver la cámara en mi mano, se animó a mostrar sus conocimientos de canto del mismo modo.

Un momento importante, y que se repite en cada Festival, es el amplio entusiasmo que causa la llegada de los medios de comunicación televisivos, tanto entre los organizadores como entre el resto de participantes, ya que realizan entrevistas a los participantes y comensales de comida típica.

El acto de mirar, en este encuentro, es un acto mediado por el mercado (Comaroff & Comaroff, 2009, p. 10). La cultura nomatsigenga se ha construido y condensado para un público turístico presente física y virtualmente en este Festival. Como hemos visto, este proceso no ha significado una asimilación absoluta al proyecto y sí un constante juego de tensiones. A los Sonomorinos que celebran este Festival les ha permitido ser “vistos, y recíprocamente [...] verse a ellos mismos, como un pueblo con un nombre, con una “tradición y modo de vida”, o en otras palabras, una cultura (Comaroff & Comaroff, 2009, p. 11).

Este “verse a ellos mismos”, sin embargo, no corresponde solamente a los indígenas de la comunidad, pues la presencia de indígenas de otras

comunidades genera un efecto de confirmación alrededor de la autenticidad del Festival. Por ello, puede decirse que el Festival es “indígena”, porque atrae a otros indígenas. Asimismo, la presencia de otros grupos indígenas se relaciona con el objetivo social del Festival, esto es, acercar a las comunidades indígenas después de los sucesos ocurridos durante la violencia política.

Ya en el segundo [Festival] ya hemos tenido mucha acogida. Ahí es por donde primera vez la hermandad entre pueblos lo recuperamos Porque a través de esos juegos haces la integración (Napoleón Chimanga, entrevista, 11 de septiembre de 2017)

La presencia de turistas no indígenas y su interés por las costumbres, cultura material y cuerpos indígenas solo aumenta con la presencia tanto numérica como en variedad de los diseños de cushmas y adornos que se multiplican gracias a la visita de las otras comunidades. El interés en muchos casos es bien recibido, ataviándose los indígenas de la comunidad con sus mejores adornos, y ropa tradicional. En algunos casos incluso se da el caso de que algunos comuneros cobran por ser fotografiados. En palabras de los propios comuneros:

Me voy a encontrar con otras personas, hermanos de otras comunidades nativas, compartir el masato, compartir algunos chistes, o con otra persona los visitantes civiles, compartir, enseñarles a ellos..., Eso es lo que a veces nos motiva a nosotros, nos motiva en muchas maneras (Roger Caniri, entrevista personal, 20 de septiembre)

Despejamos un poco de mente de lo que hay en la comunidad... llenarnos un poco de masato, las experiencias, los juegos 'que mi abuelo dice que antes había este juego, por qué no lo hacen así el próximo año' o sea, te ayuda a sugerir muchas cosas. O sea, para eso, ellos también tienen que participar: cantar, cuentos, jugar. O sea, ese es el encuentro ¿no? (Alberto Poma, entrevista, 5 de septiembre de 2019)

Tenemos entonces que los participantes del Festival Étnico generan un ambiente en el cual, a través de una experiencia multisensorial, se condensan distintas experiencias alrededor de su identidad como nomatsigengas. Este medio social tan cargado de significados toma nuevas dimensiones debido a que la presencia de los grupos de visitantes indígenas de otras comunidades y de los turistas no indígenas median en la propia visión de los comuneros respecto a sí mismos como indígenas nomatsigenga.

La exposición de la “cultura” nomatsigenga implica a su vez un hecho político, como vimos en el caso de la comida. Sin embargo, como también vimos, esto no genera respuestas únicas dentro de la comunidad, sino también tensiones.

6.3. Experiencia social de los “juegos y competencias indígenas”.

En este último apartado profundizaremos alrededor de la experiencia social que genera la autenticidad caliente de los “juegos y competencias indígenas”. El ejercicio etnográfico implicó también incorpora nuestra experiencia propia como

visitante y competidor para interpretar las experiencias de sus informantes a partir de la observación, la comunicación oral y el jugar.

Al respecto, encontramos, a partir de la revisión de la literatura, lo siguiente:

En estas retóricas de la identidad, no es el carácter formal el que hace al juego importante; sino, que, ya sea en forma de desfile o celebración. el juego es una esfera metafórica en la que se conjuga lo que de otra manera estaría separado, y divide lo que estaría de otra manera unido, y en una forma maleable se usan estas identidades pretendidas para crear un sentimiento de pertenencia. (Sutton-Smith, 1997, p. 106).

Esta cita explica cómo el juego puede contribuir a crear representaciones sociales a partir de los movimientos físicos de los jugadores basados en las reglas y convenciones que se han autoimpuesto. Estas convenciones permiten representar una realidad separada de la cotidianidad, en algunos casos, como los “juegos y competencias indígenas” resaltando el carácter indígena de los jugadores, o en otros, como en el fútbol, demostrando su manejo de la cultura que la sociedad nacional valora. Estos juegos se dan, sin embargo, en el contexto de un festival moderno y turístico.

Como vimos anteriormente, el concepto de festival imprime un específico tipo de experiencia. Eichberg ha llamado la atención sobre los procesos de disciplina alrededor del uso del tiempo, y como han generado cambios en las festividades lúdicas:

“La festividad había sido el marco socio temporal de los juegos premodernos, pasatiempos y danzas, pero en el proceso de modernización y deportización el principio de festividad fue remplazado por uno de ‘disciplina’, las ramas especializadas de las actividades únicas. Del carnaval, *kermis* o torneo multidimensional, este desarrollo llevó a las federaciones unidimensionales de boxeo, básquet y navegación. El principio de la disciplina significó un patrón temporal de continuidad y gradual perfección, de repetición e incremento –efectivo sin duda– integrado dentro de la parcelación temporal moderna de tiempo contra ocio. (Eichberg, 1997c, pp. 154-155)”.

Este disciplinamiento no solo ha generado cambios en la percepción del tiempo, sino también alrededor del uso del espacio. Respecto al deporte, es evidente la diferencia que experimentan los participantes respecto a participar en un campo abierto de otras experiencias propias de las construcciones monofuncionales de la modernidad deportiva (Eichberg 1997a: 104). Los “juegos y competencias indígenas” se separan en este sentido de competencias deportivas más formales en su presentación, lo que determina la experiencia de jugadores, visitantes y turistas.

Sin embargo, la experiencia de los “juegos y competencias indígenas” no está del todo alejada del deporte. Aquí, estas actividades han sido adaptadas por los organizadores del Festival, tomando algunas de sus características. Muchos indígenas de San Antonio de Sonomoro, y hasta los visitantes o turistas, realizan analogías referidas al deporte para hablar de los más diversos temas, ya sea sobre la valentía de los combatientes durante el conflicto armado interno, el ser “delanteros”, o el liderazgo en la comunidad, el ser “jugadores” o “espectadores” exigentes, etc. El resultado es un manejo creativo de las similitudes y diferencias, en general estéticas, para establecer entre ambos tipos de prácticas una diferenciación más evidente.

Una de las más grandes diferencias corresponde a las reglas, pues estas vienen modificándose continuamente, incluso durante la misma participación de los jugadores dentro de estos “juegos”. Respecto a la competición, tenemos el testimonio de Rolando Rosas. Para él, la experiencia social alrededor de los “juegos” implica un “calor deportivo en el cuadrado de la cancha” (entrevista, 24 de septiembre); representando a su comunidad, como también desafiándose a sí mismo. Este “calor” acaba junto con el partido. Aquí resuena la definición de Huizinga (1972) según la cual el juego es una experiencia inmersiva limitada en el espacio y el tiempo en el que se realiza esta actividad. Es decir, para este autor, el juego no afecta el resto de la realidad el cambio o su resultado.

Esta posición nos permite considerar su limitación espacio-temporal en algunos aspectos, como el de la competencia. Sin embargo, en otros aspectos, como el de la construcción de la indigeneidad de los grupos de comunidades nativas presentes, encontramos que, al contrario, el juego va más allá de su mera actividad. Al contrario, el juego influye en la realidad. En este sentido volvemos a Cheska (1984), quien encontró algo similar en la relación de juegos tradicionales de grupos nativos americanos como indicadores de su identidad indígena, separando a indígenas de no indígenas.

Durante el tiempo de juego, las convenciones de estos juegos, en este caso, el separar equipos que compiten por un número máximo de puntos en un determinado tiempo, genera que los grupos que participan en las competencias se presenten como realmente existentes. El juego actualiza su existencia al presentarlos como equipos, o al enfrentarlos a otros individuos en base a un origen diferente. Incluso en el caso de enfrentar un centro poblado de civiles contra una comunidad nativa, actualizan la diferencia cultural entre ambas localidades. En otros espacios cotidianos esta capacidad de diferenciar entre lo uno y lo otro no suele estar siempre presente. En estos espacios, los grupos visitantes de comunidades nativas y los comuneros de Sonomoro no manejan las formas despectivas que, en otros lugares, tal vez más cotidianos, pudimos observar. El juego en este contexto implica un tipo de relación específica durante el Festival Étnico, mediada por el turismo y el ánimo festivo.

Respecto a la presencia de otros grupos dentro de la comunidad en relación al juego y competición en Sonomoro, tenemos que, para los organizadores, no es importante que Sonomoro gane en todas las competencias. Para ellos, es positivo que las comunidades invitadas se vayan contentas con sus premios para

posteriormente quieran volver. Sin embargo, a diferencia de este grupo, son varios los comuneros que sí consideran importante conseguir la victoria, y se esfuerzan por lograrlo. Esto no solo ocurre por los premios, que son importantes para participar. Sino también debido al prestigio de pertenecer a la comunidad ganadora.

Al respecto, resulta interesante volver sobre lo que dice Huizinga, para quien:

“El desenlace de un juego o de una competición es importante tan solo para aquellos que como jugadores o como espectadores –si no personalmente, acaso como oyentes por radio o de otro modo–, penetran en la esfera de juego y aceptan sus reglas. Son compañeros de juego y quieren serlo. Para ellos no es indiferente o insignificante que gane Oxford o Cambridge.

<<Algo está en juego>>: esta frase expresa de la manera más rotunda la esencia del juego. Este <<algo>> no es, sin embargo, el resultado material del juego: por ejemplo, que la pelota se quede en el agujero, sino el hecho ideal de que el juego sale bien, resulta. Este salir bien proporciona al jugador una satisfacción que puede mantener más o menos tiempo (Huizinga, 1972, p. 67)”

Efectivamente, en algunos casos, se forman grupos especializados de participantes que ya dominan los juegos y buscan los premios, por lo que suelen competir en distintas festividades en la zona de Pangoa. Por ejemplo, Saló, un practicante de atletismo que suele participar en distintos eventos con este tipo de “juegos”, menciona que pudo ganar rápidamente el concurso de palo resbaloso debido a que participó con “su gente”, comuneros de San Ramón de Pangoa (conversación informal, 5 de octubre).

A esto se agrega la experiencia de la comunidad y su reconocimiento de quienes son buenos jugadores, y a quienes eligen constantemente como sus representantes en distintos Festivales, juegos y competencias indígenas, como los llevados a cabo por otras comunidades, instituciones educativas y organizaciones indígenas. Asimismo, la participación de jugadores que no han alcanzado un dominio de los juegos dentro de la comunidad es muy importante dentro del Festival debido al carácter festivo y jocoso del mismo.

La experiencia está marcada no solamente por la competición, sino por el ámbito social de la participación en los juegos, esto es, el hecho de jugar ante un público. Los jugadores son vistos por los diferentes grupos presentes: los locales, los indígenas visitantes, y los no indígenas. Este fue el punto más importante para la mayoría de los jugadores alrededor de la experiencia del Festival: ser vistos por su propia comunidad, visitantes de otras comunidades y turistas que se llevaran ese recuerdo a su lugar de origen. Conectando con lo anterior, las risas de visitantes, turistas y comuneros son muy importantes para generar el ambiente festivo dentro de la comunidad durante este tiempo. Esto crea una experiencia memorable, marcada por las fuertes emociones del momento de juego: un interés focalizado, alegría en la victoria o esfuerzo participativo,

frustración en la derrota, o en muchos casos la mera diversión compartida por los presentes. Esto nos traslada a un escenario similar al descrito por Brownell (2005) en el contexto de los “Juegos Antropológicos de 1904” en el cual los indígenas llevados a la fuerza a ese evento olímpico preferían divertirse antes que competir.

En una crítica a la incesante búsqueda de sentido desde la academia para el fenómeno lúdico, Sutton-Smith ha recalcado que, el placer de jugar es siempre lo que prima en las mentes de los jugadores al momento de jugar:

La constante tendencia de la modernidad de pensar el juego simplemente como una función de algún otro proceso cultural más importante (psicológico o sociológico) tiende a desestimar la autonomía de las culturas de juego. Hace difícil pensar que la mayor y más obvia función del juego es el placer de jugar, o de ser juguetón [*playful*] dentro de una específica cultura del juego. La identidad más importante para los jugadores es típicamente el rol que ellos están jugando (primer bateador, “eso”, *tricksters*). Lo que sea que pueda ser subvertido por esa identidad, es generalmente una preocupación secundaria durante los momentos de juego” (Sutton-Smith, 1997, p. 106).

Es evidentes que los jugadores no juegan pensando en las categorías etnológicas que los académicos pueden usar para interpretar sus prácticas, sin embargo, encontramos la importancia de estas emociones dentro de la construcción de las “fronteras étnicas” dentro del contexto del Festival. Según la literatura, la “[...] gran mayoría de los pueblos amazónicos se caracterizan por evitar casi obsesivamente las expresiones abiertas de agresión y de “rabia” en el día a día.” (Belaunde, 2018, p. 33). Así, los eventos deportivos y los eventos de “juegos y competencias indígenas” son una situación socialmente aceptable, como en las competencias netamente deportivas, de manejar emociones más fuertes por parte de los participantes.

Los espectadores también forman parte de los juegos a través de sus comentarios, risas, y en general la emoción que crean alrededor de la competencia. En muchos casos estos se hacen partícipes, en especial los espectadores indígenas, a través de comentarios y recomendaciones que se hacen sobre el juego mismo. A diferencia de las formas del deporte moderno en las cuales:

Es el cuerpo racionalizado que es ahora requerido. En la nueva configuración del cuerpo cultural no hay más lugar para la risa y el carnavalismo popular: el bufón desaparece y la música que acompañaba las competencias de correr, lucha y otros juegos es reemplazada por el silencio (Eichberg, 1997b, p. 143).

La risa y el juego es un componente básico de la cotidianidad indígena, y en el tiempo de festival se encuentra ampliamente intensificada. Como ya se mencionó, el juego lúdico es normalmente usado en la Amazonía como una

herramienta poderosa para la vida social y es considerada necesaria por los pueblos indígenas respecto a muchos aspectos de vivir exitosamente en la vida comunal (Overing, 2000, p. 67) Esto no solo implica una mayor apertura a la risa, sino también a la innovación en distintas formas:

En consecuencia, cualquier refestivización del deporte hoy significa no solo cambios a nivel de contenidos, una recarnivalización y re-musicalización de deportes, pero también un cambio de patrones temporales del crecimiento lineal a la repetición rítmica y puntual, discontinuidad situacional: y por lo tanto dándole vida al *evento*. (Eichberg, 1997c, p. 155)".

Por ejemplo, dentro de las competencias de tiro con arco, los espectadores dan consejos alrededor de la forma que mantiene el tirador, o hacia dónde debe apuntar, etc. Esto se debe a que muchos de ellos también están acostumbrados a practicar estos "juegos" en sus propias comunidades o incluso en versiones anteriores de este mismo Festival.

Algunos de los organizadores se preocupan por "no quedar mal", exigiendo que se practiquen los juegos antes de las festividades, pero esto pocas veces se realiza. Otros organizadores antes que "quedar mal", consideran que es un mejor espectáculo para todos si los participantes saben jugar estos juegos, lo que asimismo evidenciaría para los visitantes no indígenas su autenticidad, al ser dominados por la población del lugar.

Es importante considerar cómo las experiencias entre hombres y mujeres son distintas. En los espacios deportivos de la comunidad suele haber una mayor atención a los juegos de hombres, o una separación fuerte entre actividades para hombres y actividades solo para mujeres, que desatiende prácticas mixtas o prácticas como el fútbol femenino. Durante estos eventos, estas diferencias se relajan en algunos espacios, donde incluso el ánimo por los "juegos" entre mujeres puede ser mayor, como se dio alrededor del partido entre comuneras y civiles en el IX Festival ya mencionado. Sin embargo, se mantiene en algunas prácticas, como alrededor del palo resbaloso, en el que actualmente no suele haber tanta participación de mujeres adultas.

Todos estos puntos generan una experiencia memorable, que va a contribuir a ser parte de la memoria de la comunidad misma, especialmente en los casos de los organizadores. Los comuneros consideran que los Festivales Étnicos son espacios donde prima la "alegría", y están "alegres". "Alegría" fue un término utilizado para explicar la experiencia alrededor de los juegos. Consideramos que dentro del mundo emocional de los comuneros nomatsigenga, la alegría sería pieza fundamental de la búsqueda de vivir tranquilo. Un momento específico de alegría sería el Festival, en el cual, como ya mencionamos, es un momento de alta convivialidad. Uno de los elementos de este contexto serían los juegos. Nos llamó la atención especialmente oponer la "alegría" de estos festivales al uso de la palabra "tristeza" (ambas utilizadas siempre en español) para explicar otras

situaciones sociales, como la recordada y dificultosa época de la violencia política, o la falta de contacto con los hijos que llevan estudios superiores en otros espacios del territorio nacional.

La alegría sería, entonces, la principal motivación para jugar para muchos de los comuneros de Sonomoro. Esta, al elaborarse siempre dentro de un contexto específico, retroalimenta también otras formas de autenticidad caliente. Esta retroalimentación involucra la importancia de la participación de otras comunidades. Así se genera una autenticidad caliente para la comunidad, pues implica la aceptación de esta construcción de los “juegos” como algo indígena, que los indígenas están jugando.

Otro aporte de su presencia es el compartir nuevos juegos y modos de juego.

"Para seguir fomentando que esa comunidad venga, vea todo y se lo lleve allá, pero que digan que este es juego propio del pueblo nomatsigenga y para que haya atracción [...] para que toda la gente venga, que están viendo de diferentes sitios, diferentes lenguas, asháninka, nomatsigenga. (entrevista, 30 de septiembre de 2017)

Conocen otros juegos, se distingue en que ves la forma en que cada participante se desenvuelve en esos juegos. (Máximo Casancho, entrevista, 21 de septiembre de 2017)

La participación de otras comunidades, como de turistas no indígenas, en algunos casos genera otras formas de autenticidad caliente. Como mencionamos anteriormente, los nomatsigenga consideran que tienen capacidades físicas especialmente desarrolladas debido a su modo de vida distintivo respecto al de otros grupos como los civiles u gente que vive en las ciudades.

Todas estas diferencias pueden considerarse a partir de la perspectiva corporal amazónica. Retomando lo señalado por Belaunde (2018, p. 44):

“Lo que actualiza su diferencia [como indígena] es la experiencia vivida por las personas: lo que aprendieron y de quién lo aprendieron, lo que comieron y con quién, lo que produjeron y para quién, los nombres y poderes espirituales que recibieron, los afectos y las responsabilidades; todos estos aspectos que generalmente llamaríamos conocimientos y emociones son transportados en la sangre, haciéndose cuerpo [...]” (Belaunde, 2018, p. 44)

Esta distinción de cuerpos no solo se da a un nivel discursivo entre los profesores bilingües, sino también a partir de las prácticas y consideraciones de todas las personas presentes en los Festivales. Frente a mi inscripción en las prácticas de natación, el coordinador de la actividad me preguntó varias veces si sabía nadar, pues si no, me podría ahogar. Al final, pidió en público que alguien estuviera atento para salvarme en caso no llegara a la meta.

Esto también se relaciona con las diferencias pequeñas, pero significativas alrededor de las prácticas de estos “juegos”, esto es, el uso de diferencias y

semejanzas. Estas actividades se parecen a los deportes conocidos, pero su práctica guarda pequeñas diferencias con estos. Estas pequeñas diferencias dotan también a estos juegos de su propia identidad. La diferencia también es importante porque genera un interés en los turistas. Como menciona el profesor bilingüe Máximo Casancho:

Ya se ha cansado la gente, ellos quieren ver lo original (conversación informal, 21 de septiembre de 2017).

En primer lugar, una de estas diferencias concierne al manejo de la violencia, considerada pieza fundamental del paso de juegos a deportes según Elias y Dunning (2014). La violencia permitida en algunos juegos indígenas, en especial en el *cantirito* es bastante alta, comparada, por ejemplo, con el fútbol³⁵. Este es un punto que informantes y espectadores coinciden en su apreciación sobre los juegos.

con la *cushma* ropa, un poco arañón, pero así se sufre. Ese es un juego un poco agresivo, tú vas a decir 'no me toques', pero sí o sí te van a tocar, te van arañar o te van a romper la *cushma*; 'ya pues si me tocas, yo te toco, si me rompes la *cushma* yo también te rompo la *cushma*', eso es... sales despeinada total, pero es bonito ese juego (Roberta Caniri, entrevista, 24 de septiembre de 2017)

"más antes no existía pelota como ahorita, y eso nomás jugaba, alzaban su *cushma* ya. Ahí no había ni árbitro nada, pucha, sacaban sangre" (Federico Fuster, entrevista, 3 de octubre de 2017)

Esta violencia, a diferencia del fútbol u otros juegos donde el contacto físico está reglamentado a partir de ciertas normas generales, no está completamente estipulada, dejando un conjunto de vacíos que los practicantes, en algunos casos más que en otros, no dudan en llenar prontamente.

En el caso de un juego llamado "lucha indígena" pudimos ver esto durante el IX Festival Étnico. Las reglas de este juego explicaban brevemente que se enfrentarían dos varones empujándose por los hombros. Sin embargo, rápidamente uno de los competidores empezó a empujar en el área axilar produciendo un mayor dolor a su oponente, y esperando a que este se rinda más rápidamente.

³⁵ En una perspectiva general, existen deportes más violentos como los deportes de combate o el rugby, sin embargo, no son aquellos que acostumbran a practicar y presenciarse en la comunidad.

Fotografía 16: Lucha indígena.



Fuente: Fotografía propia.

En el caso del *cantirito*, un jugador menciona que “no hay reglas específicas”. Evidentemente el juego tiene reglas, aunque algunas reglas se improvisan mientras se juega. Sin embargo, algo que se mantiene es que en este último es posible la manipulación sobre el “uniforme” o “equipamiento”, en este caso el *cushma*, del contrincante; constituyendo así una de las principales diferencias entre este juego y el fútbol.

Asimismo, durante los momentos en que los jugadores buscan quitarle la pelota a otro, estas confrontaciones pueden ir involucrando muchas personas y generar una situación en que hay muchos cuerpos juntos empujándose y jaloneándose unos a otros. El comentarista durante el partido resalta estas situaciones mediante el uso de adjetivos como “salvaje” o a través de la noción de que “primó la fuerza”.

Este hecho fue especialmente evidente durante un partido que realizaron las mujeres de Sonomoro contra sus contrapartes civiles de Naylamp durante el IX Festival. Es interesante notar que las mujeres jugaron de una manera más agresiva que los varones, debido a que estos últimos juegan de una forma más semejante al fútbol dándose pases o realizando fintas. El partido fue fuertemente aclamado por los espectadores, en especial debido a que casi al final del partido

una mujer colona recibió un arañazo en la cara de parte de una comunera indígena de Sonomoro. Sin embargo, todo terminó al final con un abrazo deportivo.

Fotografía 17: Mujeres indígenas y no indígenas jugando *cantirito*.



Fuente: Fotografía propia.

Así como los nomatsigenga plantean en estos juegos consideraciones alrededor de sus capacidades y habilidades físicas, también sus vecinos civiles responden a las mismas. Posteriormente al “Festival”, una informante de Naylamp comentó que ella no participa de los “juegos” durante los Festivales porque es muy débil y no desea ser herida por las indígenas, ya que estas serían muy fuertes y muy rudas.

Esta violencia se entiende alrededor de la “falta de reglas”. La “falta de reglas” evidencia para los practicantes, al igual que para los investigadores sociales previamente reseñados, la realidad “pre-deportiva” de los juegos, generando con esto una mayor sensación de autenticidad en los mismos.

Otros pilares alrededor de la “falta de reglas” son los constantes cambios y replanteamientos de los reglamentos, incluso durante los mismos juegos. Por ejemplo, en el *cantirito*, las canastas a las que debe entrar la pelota eran normalmente movidas por los participantes para evitar que el equipo contrario anote puntos. Sin embargo, en otros espacios de “juegos”, como los que se realizaron durante el “Día de la Mujer Indígena” en la ciudad de Pangoa

prohibieron esta acción, regla que fue criticada por los comuneros presentes de Sonomoro basándose de que “este juego no tiene reglas” (observación, 29 de septiembre de 2017).

Los juegos son evidentemente parecidos a algunos otros deportes. Por ejemplo, un grupo de jóvenes turistas calificó como el balónmano al *cantirito*. Sin embargo, son las diferencias alrededor de la práctica del mismo, incluyendo el uso de la violencia, la falta de reglas, “la indigeneidad”, o los pequeños elementos de su práctica, que hacen que se consideren auténticamente indígenas, consolidándose así la autenticidad caliente de estas prácticas.

La indigeneidad se demuestra a partir de una “estética” indígena (Graham, 2005), una estética fundada en los imaginarios nacionales e internacionales sobre lo que es ser indígena o tener un cuerpo indígena. Para los nomatsigenga esto se manifiesta en el uso de *cushmas* y en andar descalzos durante las prácticas deportivas. Además, como mencionamos anteriormente, todo el Festival implica una experiencia multisensorial altamente condensada alrededor de la identidad indígena.

Es interesante mencionar como este aspecto puede generar la “indigenización” de una actividad como el fútbol para los propios nomatsigenga, convirtiéndolo en “fútbol indígena”, actividad que demostraron durante el VIII Festival, y que algunos quisieron implementar durante el IX Festival.

Como ya se mencionó, los nomatsigenga de Sonomoro consideran que el uso de la *cushma* y andar descalzos, incluso jugar al fútbol descalzos, es algo cotidiano para ellos, por lo que encuentran que presentarse así para jugar en los Festivales es representativo de su modo de vida. También mantienen en mente que el uso cotidiano de este modo de adornar el cuerpo es algo que los diferencia de otras comunidades turísticas que consideran que ya no se visten así. Para ellos y ellas, entonces, presentarse así todos durante los juegos impregna también de autenticidad las actividades que realizan en el momento.

El último punto que queremos destacar es el de las pequeñas diferencias durante la práctica que separan a los deportes de los “juegos” presentes en los Festivales. En el caso del fútbol, por ejemplo, jugar sin zapatos y con *cushma* es una experiencia diferente que jugar con short y con zapatos, debido a que la *cushma* dificulta el caminar y el correr, y los zapatos permiten un manejo diferente del balón. En el caso de los zapatos, además, los nomatsigenga de Sonomoro tiene consideraciones específicas respecto a su cuerpo, no solamente alrededor de sus capacidades sino también alrededor de su cuerpo acostumbrado, en este caso sus pies, a diferentes superficies que otros cuerpos no pueden soportar, como piedras o caminos calientes. Este cuerpo no expresa solo la maestría en el juego, sino también un modo de vida distinto. En este caso, el patear y manejar la pelota sin zapatos es algo que ellos saben manejar en la comunidad y demuestran a través del “fútbol indígena”.

Respecto al nado, durante la preocupación que surgió entre mis anfitriones porque me pudiera ahogar al competir con ellos, se me comentó varias veces que nadar en río “no era como nadar en piscina”. Por un lado, nadar en el río

durante los juegos fue similar a cualquier tipo de nado, sin embargo, las diferencias generan una experiencia totalmente distinta en la que me vi dificultado por la sensación de novedad e incertidumbre que estos traían.

En primer lugar, mientras uno nada en un río, la corriente de agua es muy distinta a la experimentada en una piscina o incluso en el mar. Asimismo, la corriente genera que uno trague más agua de la que está acostumbrado a tragar en el mar o en una piscina. El sabor del agua de río es también distinta al agua de mar. Esto genera una sensación de extrañeza respecto a la actividad. Por último, y más importante, la presencia de piedras en el piso, la diferente profundidad del río y la necesidad de pararse en piedras grandes y pequeñas para caminar cuando era necesario, generaron una gran dificultad en esta prueba, en la que el investigador terminó en último lugar.

La familiaridad con estos aspectos, andar descalzo o saber nadar en río son indicadores no solamente de acondicionamiento físico. Para los comuneros de Sonomoro implican también indicadores de participación en formas de vida propias de una comunidad indígena, que también incluyen el trabajo en la chacra, la caza, la pesca, etc.

En estos sentidos vemos como las experiencias cercanas al deporte generan una familiaridad, una semejanza, tanto para los espectadores, que en su mayoría están familiarizados con formas deportivas como el vóley, el fútbol, el balónmano, la natación, el canotaje, como para los participantes que comparten estos mismos códigos. Sin embargo, los competidores demuestran a través de sus cuerpos diferencias respecto a las formas de vida que llevan, indicando si ellos viven o provienen de comunidades nativas.

Así se generan prácticas diferenciadas de los deportes. Por ejemplo, a partir de la flexibilidad de su reglamentación, permitiéndor ciertos niveles de contacto físico, etc. La misma idea de una estructura flexible en estas actividades genera también una diferenciación respecto a los deportes, pues estos tienden a ser más cerrados en cambiar su estructura, al menos en el ámbito formal. En el caso de las tejedoras de esteras, por ejemplo, la forma de calificar a la ganadora alrededor del tiempo en que acaba y la elección del público implica una forma diferente de acercarse a una competición manual.

Con la literatura, estas “prácticas atléticas incorporadas” (Lumont, 2012), implican una forma prototípica de práctica de estos juegos, desde la actividad de tejer esteras, como pelear por la pelota en el *cantirito*. Estas se institucionalizan mediante los Festivales como prácticas netamente indígenas, que se repiten cada año, conmemorando prácticas pasadas que se realizaban, a juicio de los profesores bilingües y los organizadores, más o menos de manera similar, durante las masateadas en la época de los abuelos.

Los “juegos y competencias indígenas” se inscriben como experiencias memorables a través, no solamente de la relevancia social que los organizadores y los líderes de la comunidad otorgan a cada Festival, sino como vimos antes, en los trabajos, faenas y búsqueda de recursos previos a los mismos. La experiencia de participar se materializa también para la comunidad en premios

por la participación, parte importante de la festividad para varios de los comuneros que necesitan o ansían acceder a alimentos, tela de tocuyo, o artículos necesarios para la vida en comunidad.

Vimos pues, cómo existe una retroalimentación entre los postulados “fríos” y “calientes” alrededor de la autenticidad de los juegos, por ejemplo, alrededor del manejo de los cuerpos en estas actividades, dificultad que para los no indígenas se volvía evidente en la práctica, y en una explicación discursiva, encontraba sus explicaciones alrededor de cuestiones como la relación entre el modo de vida indígena y la práctica de estos “juegos”.



CONCLUSIONES

En esta investigación hemos visto cómo los indígenas de San Antonio de Sonomoro persiguen tres objetivos respecto a su desarrollo con los Festivales Étnicos. Estos eran un objetivo económico, aprovechando la venta de alimentos en los festivales; un objetivo social, alrededor de integrar a la comunidad y a las comunidades nativas de la región; por último, tenían un objetivo cultural, que en un primer momento expresaba su interés por “revalorar la cultura”, sin embargo, el objetivo era aún mayor, pues implicaba expandir y hacer conocidas sus costumbres.

Si bien dentro de la literatura de turismo, algunos autores consideran que la mercantilización de la cultura conlleva efectos negativos sobre la misma, otros autores han postulado que esta relación es menos obligatoria. Comaroff y Comaroff en *Ethnicity Inc* proponen lo siguiente al respecto:

Aquí, sin embargo, está el giro en U. El proceso de comodificación cultural y la incorporación de la identidad en la cual está imbricando, es menos lineal, menos teológico y más caprichoso que lo que la economía clásica o la teoría crítica sugieren. Ni para los consumidores ni para los productores desaparece simplemente el aura de etno-mercancías con su entrada al mercado; a veces, como hemos visto, puede ser redescubierto, reanimado y recuperado (Myers 2002: 316). Como esto implica, esta etno-mercancía es una cosa muy extraña en efecto. Frente a las muchas suposiciones convencionales sobre el precio y el valor, su propio atractivo se halla en el hecho de que resiste la racionalidad económica ordinaria. En parte, esto se debe a que la cualidad de diferencia que vende puede ser reproducida y vendida sin aparentar perder su valor original (Alexander 2004: 119). ¿Por qué? Porque su “material crudo” no se agota con la circulación en masa. Al contrario, esta circulación reafirma la etnicidad, en general y en su particularidad, y, con ella, el estatus de incorporación étnica sujeta como una fuente y medio de identidad

(Comaroff & Comaroff, 2009, p. 20).

Esta circulación, en el caso de Sonomoro, implica no solo la visita de turistas no indígenas, sino también de visitantes indígenas de otras comunidades.

Los objetivos del Festival Étnico se nutren de un contexto por el cual, respecto al primer punto, la actividad de la agricultura presentaba distintas problemáticas y el turismo empezaba a erigirse como una actividad más atractiva. Respecto al punto social, vimos cómo en la memoria regional el conflicto armado interno había dejado distintas secuelas que mermaban la interrelación de las comunidades. Por último, frente al objetivo cultural, se resaltaron los cambios culturales debido a la presencia de civiles y su tecnología, que habían promovido el cambio cultural en la comunidad nativa de San Antonio haciendo que los comuneros “olviden” su cultura.

Profundizamos alrededor de las tensiones sobre lo entendido como “autenticidad”, especialmente con relación a las prácticas de los ancestros nomatsigengas. Encontramos que los nomatsigenga de Sonomoro manejan en diferentes contextos distintas valoraciones alrededor del concepto de autenticidad cultural. La llegada de la “civilización”, y su incorporación, había implicado cambios. Estos eran puestos de relieve en cuanto prácticas contemporáneas en la comunidad constituían motivo de tensiones, como por ejemplo el cambio respecto al uso de la lengua o las costumbres alimenticias.

Sin embargo, no siempre estos cambios se concebían como negativos. Los motivos de esta adaptación responderían al nuevo contexto social, y a la oferta de servicios y tecnologías que han sido adoptadas por los propios indígenas.

Así, encontramos que, en contextos cotidianos o familiares, los nomatsigenga de Sonomoro podrían expresarse negativamente de algunas comunidades que consideraban menos “civilizadas”. Sin embargo, en otros contextos, como el turístico, estas diferencias podían impresionarlos y generar un interés en intercambiar conocimientos con estos grupos, como en el caso de los Festivales Étnicos, donde invitaban a diferentes comunidades nativas de la región. A esto se agrega el proyecto nomatsigenga de identificarse como un grupo indígena distinto al asháninka ante el Estado.

En resumen, los Festivales Étnicos implican tanto una propuesta de adaptación y recuperación de prácticas culturales de los antepasados como a su vez una demostración exitosa de adaptación a la “civilización”.

Las tensiones respecto a qué es válido adaptar y qué es válido asumir como cultura “auténtica” implican construcciones alrededor del concepto de “vivir tranquilo”. Estas tensiones, además, no solo se viven entre individuos o grupos familiares, sino que involucran a grupos sociales como comunidades nativas alrededor de prácticas dentro y fuera de las comunidades, recursos, cuotas de poder y prestigio. Estas se dan a nivel del ámbito turístico muy claramente, pero también en el ámbito cotidiano.

Profundizando en estos procesos encontramos la importancia de actores especializados en la construcción de la autenticidad, en su variedad fría, en Sonomoro, en particular a los profesores bilingües. La autenticidad fría pone en tensión los discursos de los ancianos, los profesores bilingües, y otros actores. Las discusiones al respecto no refieren únicamente a argumentos históricos, sino también sobre las biografías de quienes emiten estos argumentos, su moralidad, sus vínculos sociales y familiares. Estas discusiones, además, se dan alrededor de distintos aspectos, no solo en relación a los juegos mismos, sino respecto a la “cultura auténtica” en general, a las masateadas, y, por supuesto, a los “juegos y competencias indígenas”.

Demostramos entonces cómo, desde los profesores bilingües, la autenticidad fría de los actuales juegos presentados en los Festivales se construye a través de la traducción, confirmando su funcionalidad a partir de la continuidad con la cultura de los ancestros, así como a través de la adaptación a un formato competitivo deportivo. Los profesores encargados explicaron que la autenticidad

se mantenía, pues su labor había sido la de “mejorar” los juegos, ya sea a través de adaptarlos para que adquieran mayores características deportivas, así como al aumentar los niveles de participación posibles.

Nos preguntamos entonces por la experiencia de los “juegos y competencias indígenas”, considerándola como generadora de autenticidad caliente. El primer punto que discutimos fue la participación misma como mediada entre distintos factores, como las posibilidades económicas, la consideración respecto a los grupos y valores, la identificación familiar, religiosa, etc. Consideramos este como uno de nuestros principales aportes a la discusión alrededor de los procesos de autenticación, especialmente en los casos de grupos indígenas amazónicos en los que el parentesco tiene una importancia notable.

Hallamos que las experiencias de los “juegos” se encuentran enmarcadas, pero no limitadas, a las experiencias más generales del Festival. Ello no solo implica las actividades realizadas durante los días del evento, sino también a las preparaciones anteriores. Así, la experiencia del Festival se reformula como una experiencia multisensorial con ánimos festivos alrededor de distintos aspectos, como la comida, la música, los sentimientos, los imaginarios, la cultura material y los cuerpos indígenas, todos ellos condensadas en un tiempo y espacio específicos. También encontramos que en esta experiencia no todos los involucrados comparten la misma experiencia de acuerdo a sus orígenes, su ocupación o perspectiva durante estos, o según el acceso que tienen a participar de las actividades.

La experiencia de los “juegos” en los Festivales Étnicos de Sonomoro implica el manejo de las diferencias y semejanzas con otras actividades, especialmente los deportes. Así, el contacto físico, la reglamentación fluida, o la explotación de imaginarios urbanos respecto a la indigeneidad durante el juego, generaban una experiencia considerada como propia de la comunidad y su modo de vida. Todo ello, además, se enmarca en el contexto del contacto turístico, por lo cual la presencia de turistas no indígenas y visitantes indígenas resulta fundamental en la medida en que implica dinámicas de autenticidad caliente, comprobando en última instancia su carácter indígena.

La autenticidad fría y la autenticidad caliente se relacionan, pues, estrechamente en el proceso de generación de nociones de autenticidad de las costumbres durante los Festivales Étnicos.

Todas estas construcciones han tenido un amplio asidero en el lenguaje alrededor de los cuerpos, especialmente en relación a la formación de los mismos a partir de un modo de vida indígena. Entendemos esta formación de cuerpos como determinada por el modo de vida dentro de las comunidades nativas a través de la convivencia, la práctica constante de determinadas actividades, así como el compartir estas con otros indígenas de la comunidad.

Los indígenas de Sonomoro no solo presentan la cultura indígena en una arena más amplia para hacerla “existente” en la globalización (Graham, 2005), sino también a través del proceso de autenticación la construyen como deseable y valiosa a partir de este encuentro.

Dentro de la comunidad, los sonomorinos viven los Festivales Étnicos y sus juegos como proyecto propio en negociación constante, ya que no supone necesariamente un modelo unánimemente aceptado, respecto al “buen vivir”. A su vez, a partir de este proceso, se actualizan sus relaciones con el Estado y el resto de la sociedad nacional, especialmente a través de la Municipalidad y los grupos migrantes andinos con los cuales comparten territorio. Estas relaciones tensas, y en muchos casos discriminatorias, se negocian y reconstruyen a través de la performance de la identificación como indígenas amazónicos durante los días del Festival.

Entre los grupos indígenas de la zona, San Antonio de Sonomoro propone también su identidad como una comunidad nomatsigenga especialmente hacia dentro de su comunidad, así como en relación a las comunidades nativas asháninkas, y al Estado. El proceso de autenticación de las actividades de “juegos y competencias indígenas” dentro de los Festivales Étnicos implica la negociación de diferentes recursos, cuotas de prestigio y poder, así como la búsqueda de cambios en las prácticas culturales dentro de la comunidad entre la gran diversidad de actores, sean indígenas de la comunidad, indígenas de la región, turistas urbanos, migrantes andinos rurales y el Estado a través de sus diferentes autoridades, funcionarios y representantes.

Finalmente, los “juegos y competencias indígenas” van más allá de los Festivales. Los “juegos” se vienen presentando en eventos educativos, en celebraciones promovidas por organizaciones indígenas, así como en otros Festivales no necesariamente organizados por comunidades o grupos de indígenas. Por estos motivos, los juegos vienen haciéndose más conocidos en toda la Selva Central peruana, lo que aumenta el interés de los sonomorinos en empezar procesos de reconocimiento de propiedad intelectual respecto a estos juegos.

Otro punto interesante a destacar es el futuro de los juegos. Desde una perspectiva de modernización, en teoría deberíamos acercarnos a una mayor reglamentación de los juegos. Esto parece posible en vista de que se avecina el lanzamiento de un libro de parte de un profesor bilingüe de Sonomoro en el que planea terminar de “mejorar” estos juegos dándoles un reglamento más sólido. Sin embargo, es imposible saber cómo los actores indígenas de diferentes comunidades responderán a estas iniciativas.

En todo el país se vienen realizando esfuerzos, que aún se mantienen en un mediano horizonte, alrededor de generar iniciativas nacionales de juegos tradicionales. También se encuentran en proyecto algunas iniciativas para llevar a cabo eventos con más participantes alrededor de estos juegos, como podrían ser las “olimpiadas” escolares indígenas. Una actividad de este nivel podría necesitar una reglamentación más estructurada, en especial si desea manejarse como una “olimpiada” antes que como un “encuentro”.

En última instancia, confiamos tanto en la capacidad de adaptación de los jugadores nomatsigenga, como en su capacidad de agencia o su reacción si es que no están de acuerdo con estos cambios. Huelga decir además que nos

encontramos como investigadores prestos al apoyo de estas iniciativas que permitan al pueblo nomatsigenga de Sonomoro cumplir con su “desarrollo” económico, social, y en especial cultural manejado por ellos mismos.



BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E. D. (2006). Using the master's tools: resisting colonization through colonial sports. En *Native Americans and Sport in North America: Other People's Games*. King, R. C. (ed.). Londres: Routledge.
- Ateljevic, I., & Doorne, S. (2005). Dialectics of authentication: Performing 'exotic otherness' in a backpacker enclave of Dali, China. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 3(1), 1-17. <https://doi.org/10.1080/14766820508669093>
- Bale, J & Cronin, M. (2003). Introduction: Sport and Postcolonialism. En Bale, J & Cronin, M (Eds.) *Sport and Postcolonialism* (pp. 1-13). Oxford: BERG.
- Bale, J & Krogh, M. (2003). Introduction: Post-Olympism?. En Bale, J & Krogh, M. (Eds.). *Post Olympism? Questioning Sport in the Twenty-first Century* (pp.1-12). Oxford: BERG.
- Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades Amazónicas*. Lima: La Siniestra.
- Beltrán Costa, O. (2012). La naturaleza en venta. Imágenes culturales y mercado en el turismo amazónico del sur del Perú. En Valcuende del Río, J. M. (Ed.) *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas* (pp. 123-154). La Laguna, Tenerife: PASOS, RTPC. Recuperado de: www.pasosonline.org.
- Bennet, A., Taylor J. & Woodward, I. (2014). *The Festivalization of culture*. Surrey: Ashgate.
- Blanchard, K. y Cheska. A. (1985). *Antropología del Deporte*. Barcelona: Bellaterra.
- Brownell, S. (2008). Introduction: Bodies before Boas, Sport before the Laughter Left". En Brownell, S. *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games* (p. 1-58). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Bruner, E. M. (2005). *Culture on Tour: Ethnographies on Travel*. Chicago, IL: The University of Chicago Press
- Burns, P. M. (2005). *An Introduction to Tourism and Anthropology*. Londres: Routledge.
- Caillois, R. (1994) *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Cappucci, M. (2016). Indigenous tourism in the amazon region of Suriname: Actions to preserve authenticity and natural resources. *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 17(1), 47-56.

- Chaparro, A. (2008). Los yagua en el contexto del turismo étnico. La construcción de la cultura para el consumo en el caso de Nuevo Perú. *Anthropologica*, 26, 113–142.
- Chau, W. (2015). Las políticas del gobierno en torno a los Juegos Tradicionales Originarios en el Perú. En Marin, E. C. & Stein, F (Eds). *Jogos Autóctones e Tradicionais de Povos da América Latina* (pp. 183-216). Curitiba: Editora CRV.
- Chaumeil, J.-P. (2009). El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 38(1), 61–74. <https://doi.org/10.4000/bifea.2822>
- Cheska, A. T. (1984). Sport as Ethnic Boundary Maintenance: A Case of the American Indian. *International Review for the Sociology of Sport*, 19(3–4), 241–257. <https://doi.org/10.1177/101269028401900304>
- Clignet, R., & Stark, M. (1974). Modernization and the Game of Soccer in Cameroun. *International Review of Sport Sociology*, 9(3), 81–98. <https://doi.org/10.1177/101269027400900306>
- Cohen, E. (1974). Who is a Tourist?: A Conceptual Clarification. *The Sociological Review*, 22(4), 527–555. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1974.tb00507.x>
- Cohen, E., & Cohen, S. A. (2012). *Authentication: Hot and cool. Annals of Tourism Research*, 39(3), 1295–1314.
- Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Conklin, B. A. (1997). Body paint, feathers, and vcxs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*, 24(4), 711–737. <https://doi.org/10.1525/ae.1997.24.4.711>
- Cooper, J. M. (1949). Games and gambling. In Steward, J. H. *Handbook of South American Indians* (p. 503-525). Washington, WA: Government Printing Office.
- Crego, R. (2003). *Sports and games of the 18th and 19th centuries*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Crepaldi, R. (2014). Jogos tradicionais, lazer, e políticas públicas. En Zimmerman, A.C & Chung Saura, S. (Eds.). *Jogos Tradicionais*. Sao Paulo: Editora Laos.

- Csikszentmihalyi, M., & Bennett, S. (1971). An Exploratory Model of Play. *American Anthropologist*, 73(1), 45-58. <https://doi.org/10.1525/aa.1971.73.1.02a00040>
- Culin, S. (1898). American Indian Games. *The Journal of American Folklore*, 11(43), 245. <https://doi.org/10.2307/534133>
- Daugstad, K., & Kirchengast, C. (2013). Authenticity and the pseudo-backstage of agri-tourism. *Annals of Tourism Research*, 43, 170–191. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2013.04.004>
- Elias, N. & Dunning E. (2014). *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Eichberg, H. (1997a). Olympic sport: neo-colonialism and alternatives. En Bale, J. & Philo, C (Eds.). *Body cultures: essays on sport, space, and identity* (pp.100-110). Londres: Routledge.
- Eichberg, H. (1997b). A revolution of body culture? Traditional games on the way from modernisation to 'postmodernity'. En Bale, J. & Philo, C (Eds.). *Body cultures: essays on sport, space, and identity* (pp.128-148). Londres: Routledge.
- Eichberg, H. (1997c). The Societal Construction of Time and Space as Sociology's Way Home To Philosophy: Sport As Paradigm. En Bale, J. & Philo, C (Eds.). *Body cultures: essays on sport, space, and identity* (pp.149-164). Londres: Routledge
- Espinosa, O. (1996). El Pueblo Asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural". En *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de la Amazonia Peruana*. Lima: APEP y CAAP.
- Espinosa, O. (2012). To be shipibo nowadays: The shipibo-konibo youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the peruvian amazon region. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3), 451–471. <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01252.x>
- Espinosa, O. (2014): *Los pueblos shipibo-konibo, isconahua y kakataibo*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Espinosa, O. (2017). El turismo como escenario de negociación intercultural: el caso de las comunidades asháninka y yánesha de la Amazonía peruana. En Bilhaut, A.-G., & Macedo, S. (2017). *Iniciativas empresariales y culturales : estudios de casos en América indígena* (pp. 107-144). Quito : Ediciones Abya-Yala, 2017.

- Espinosa, O. (2019). Etnónimos, “comunidades nativas” y otras categorías problemáticas del Estado en contextos de diversidad cultural: El caso de la Amazonía peruana. *Forum Historiae Iuris*.
- Fausto, C. & Heckenberg M. (2007). *Time and Memory in Indigenous Amazonia Anthropological Perspectives*. Florida, FL: University Press of Florida.
- Fernández, E. (1986). *Para que nuestra historia no se pierda: testimonios de los Asháninca y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: CIPA.
- Fitzpatrick, K. (2011). Stop playing up!: Physical education, racialization and resistance. *Ethnography*, 12(2), 174–197. <https://doi.org/10.1177/1466138110362014>
- Forsyth, J. & Wamsley K. B. (2005). Symbols without substance: Aboriginal Peoples and the illusion of Olympic Ceremonies. En Young, K. y Wamsley, K. B. (Eds.). *Global Olympics: Historical and Sociological Studies of the Modern Games* (p. 227-247). Cambridge, MA: Elsevier.
- Fuller, N. (2009). *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Fuller, N. (2015). El debate sobre la autenticidad en la Antropología del Turismo. *Antropología Experimental*, (15). <https://doi.org/10.17561/rae.v0i15.2378>
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood - Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Oxford: Oxford University Press.
- Giulianotti, R., & Robertson, R. (2012). Glocalization and Sport in Asia: Diverse Perspectives and Future Possibilities. *Sociology of Sport Journal*, 29(4), 433–454. <https://doi.org/10.1123/ssj.29.4.433>
- Graburn, N. H. H. (1989). Tourism: The sacred journey. En Smith, V. (Ed.). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (2a ed, pp. 21-36). Filadelfia, PE: University of Pennsylvania Press.
- Graham, L. R. (2005). Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition. *American Ethnologist*, 32(4), 622–641. <https://doi.org/10.1525/ae.2005.32.4.622>
- Greenwood, D. J. (1989). Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization. En Smith, V. (Ed.). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (2a ed, pp. 171-185). Filadelfia, PE: University of Pennsylvania Press.

- Grünewald, R. D. A. (2002). Tourism and cultural revival. *Annals of Tourism Research*, 29(4), 1004–1021. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(02\)00005-1](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(02)00005-1)
- Houlihan, B. (2016). Homogenization, Americanization, and Creolization of Sport: Varieties of Globalization. *Sociology of Sport Journal*. <https://doi.org/10.1123/ssj.11.4.356>
- Huizinga, J. (1972). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hutchins, F. (2008). Footprints in the Forest: Ecotourism and Altered Meanings in Ecuador's Upper Amazon. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. <https://doi.org/10.1525/jlca.2007.12.1.75>
- Hvalkof, S. & Veber, H. (2005). Ashéninka del Gran Pajonal. En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. 5). Lima, Lima: IFEA.
- Instituto del Bien Común (2006). *Atlas de las Comunidades Nativas de la Selva Central*. Lima: Instituto del Bien Común.
- Jarvie, G., Hwang D. & Brennan M. (2008). *Revolution and the Beijing Olympics*. Londres: Routledge.
- King, R. C (Ed.) (2008). *Native Americans and Sport in North America: Other People's Games*. Londres: Routledge.
- Klein, A. M. (1991). Sport and Culture as Contested Terrain: Americanization in the Caribbean. *Sociology of Sport Journal*, 8(1), 79–85. <https://doi.org/10.1123/ssj.8.1.79>
- Lamont, M. (2014). Authentication in sports tourism. *Annals of Tourism Research*, 45, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2013.11.003>
- La Serna Salcedo, J. C. (2011). Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 40(1), 81–121. <https://doi.org/10.4000/bifea.1580>
- Lucero, J. A. (2006). Representing real Indians. The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia. *Latin American Research Review*, 41(2), 31–56. <https://doi.org/10.1353/lar.2006.0026>
- Lugones, M. (1987). Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia*, 2(2), 3–19. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1987.tb01062.x>
- MacCannell, D. (1973). Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology*, 79(3), 589–603. <https://doi.org/10.1086/225585>

- Malaby, T. M. (2009). Anthropology and Play: The Contours of Playful Experience. *New Literary History*, 40(1), 205–218. <https://doi.org/10.1353/nlh.0.0079>
- Martin, K. (2010). Living pasts. *Annals of Tourism Research*, 37(2), 537–554. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2009.11.005>
- Marin, E. C. & Stein, F. (2015). Introducao. En Marin, E. C. & Stein, F (Eds). *Jogos Autóctones e Tradicionais de Povos da América Latina* (pp. 9-13). Curitiba: Editora CRV.
- Massa, G. L. (2009) *Ritual del fútbol como medio de construcción de identidades masculinas en jóvenes de una comunidad nativa Machiguenga*. (Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>.
- Mkono, M. (2013). African and western tourists: object authenticity quest? *Annals of Tourism Research*, 41, 195–214. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2013.01.002>
- Nash, D. (1989). Tourism as a form of Imperialism. En Smith, V. (Ed.). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (2a ed, pp. 37-52.). Filadelfia, PE: University of Pennsylvania Press.
- Overing, J. & Passes A. (2000). Introduction. En Overing, J. & Passes A. En *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp.1-30). Londres: Taylor & Francis.
- Overing, J. (2000). The efficacy of laughter. En *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 64-81). Londres: Taylor & Francis.
- Padilla Alonso, A. (2015). Los juegos autóctonos y tradicionales en los grupos indígenas y mestizos de México. En Marin, E. C. & Stein, F (Eds). *Jogos Autóctones e Tradicionais de Povos da América Latina* (pp. 157-181). Curitiba: Editora CRV.
- Peters, A., & Higgins-Desbiolles, F. (2012). De-Marginalising Tourism Research: Indigenous Australians As Tourists. *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 19(1), 76–84. <https://doi.org/10.1017/jht.2012.7>
- Plascencia Soto, R. & Sánchez Vásquez, M. (2012). *Recursos turísticos en las comunidades ashánincas de la selva central peruana*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Prieto, M. (2011). Los estudios sobre turismo en Ecuador”. En PRIETO, Mercedes (Ed.). *Espacios en disputa: el turismo en Ecuador* (pp. 9-27). Quito: FLACSO.

- Rickly-Boyd, J. M. (2012). Authenticity & aura. *Annals of Tourism Research*, 39(1), 269–289. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2011.05.003>
- Rigney, D. (2003). Sport, Indigenous Australians and invader dreaming: a critique". En Bale, J. & Cronin, M. *Sport and Postcolonialism* (pp. 45-56). Oxford: BERG.
- Rivière, Peter (2000) "*The More We Are Together...*". En Overing, J. & Passes A. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 252-267). Londres: Taylor & Francis.
- Rocha Ferreira, M. B. & Vinha, M. (Eds.) (2015). *Celebrando os jogos, a memória e a identidade: XI Jogos dos Povos Indígenas Porto Nacional – Tocantins, 2011*. Dourados: UFGD.
- Roche, M. (2000). *Mega-events and Modernity Olympics and expos in the growth of global culture*. Londres: Routledge.
- Rogers, M. (1996). Beyond authenticity: Conservation, tourism, and the politics of representation in the Ecuadorian Amazon. *Identities*, 3(1–2), 73–125. <https://doi.org/10.1080/1070289X.1996.9962553>
- Rojas Zolezzi, E. (1994). *Los asháninka un pueblo tras el bosque: contribución a la etnología de los campas de la Selva central peruana*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Rummenhoeller, K. (2012). De la expectativa a la desilusión: turismo comunitario en la región del Manu (Perú). En Valcuende del Río, J. M. (Ed.) *Amazonía: viajeros, turistas y poblaciones indígenas* (pp. 199-229). La Laguna, Tenerife: PASOS, RTPC. Recuperado de: www.pasosonline.org.
- Sapori, G (2010). *Valores Brutos: Lutadores do Alto Xingu*. (Tesis de maestría, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil).
- Sarmiento Barletti, J. P. (2011). *Kametsa Asaiki: The pursuit of the "good life" in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)* (Tesis doctoral, University of St. Andrews, Escocia). Recuperado de: <https://www.academia.edu/>
- Shaver, H. & Lois Dodds, L. (2008). *Los nomatsiguenga de la selva central*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano.
- Shulist, S. (2016). "Graduated authenticity": Multilingualism, revitalization, and identity in the Northwest Amazon. *Language & Communication*, 47, 112-123. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2015.04.001>
- Smith, V. (1989). Introduction. En Smith, V. (Ed.). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (2a ed, pp. 1-17). Filadelfia, PE: University of Pennsylvania Press..

- Stein, F. & Marin, E. C. (2015). Espaços, tempos e Sentidos dos Jogos Tradicionais do Processo de Transformações sociais no Rio Grande Do Sul/Brasil. En Marin, E. C. & Stein, F (Eds). *Jogos Autóctones e Tradicionais de Povos da América Latina* (pp. 13-37). Curitiba: Editora CRV.
- Suigden, J. & Tomlinson, A. (2003). Footbal and Fifa in the Postcolonial World. En Bale, J. & Cronin, M. *Sport and Postcolonialism* (pp. 175-196). Oxford: BERG.
- Sutton-Smith, B. (1997). *The ambiguity of play*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ulfe, M. E. (2011). ¡Sal de la rutina! Sobre cómo se imagina y se construye la imagen del Perú. En Cánepa, G. (Ed). *Imaginación visual y cultura en el Perú* (pp. 263-303). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Urry, J. (2002). *The tourist gaze*. Londres: Sage Publications.
- Valdivia, G. (2005). On Indigeneity, Change, and Representation in the Northeastern Ecuadorian Amazon. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 37(2), 285–303. <https://doi.org/10.1068/a36182>
- Varese, S. (1973). *La sal de los cerros: Una aproximación al mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- Vilaça, A. (2005). Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), 445-464. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x>
- Vilaça, A. (2007). Cultural change as Body Metamorphosis. En Fausto, C. & Heckenberg M. (2007). *Time and Memory in Indigenous Amazonia Anthropological Perspectives* (pp. 169-193). Florida, FL: University Press of Florida.
- Villapolo, L. & Vásquez, N. (1999). *Entre el juego y la guerra: recursos psicológicos y socio-culturales de los niños asháninka ante la violencia política*. Lima: CAAP.
- Wagner, E. A. (1990). Sport in Asia and Africa: Americanization or Mundialization? *Sociology of Sport Journal*, 7(4), 399–402. <https://doi.org/10.1123/ssj.7.4.399>
- Weiss, G. (1975). Campa cosmology: the world of a forest tribe in South America. New York: Anthropological papers of the American Museum of Natural History, 1975.

Weiss, G. (2005). Campa Ribereños. En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. 5). Lima, Lima: IFEA.

Zimmerman, A.C (2014). O jogo, sobre encontró e tradições. En Zimmerman, A.C & Chung Saura, S. (Eds.). *Jogos Tradicionais* (pp. 151-164). Sao Paulo: Editora Laos.

