

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



“El verdadero político”: Historia, Liderazgo y Relaciones de Parentesco en la Organización Ashéninka del Gran Pajonal

Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Antropología presentado por:

García Cruz, Sebastián

Asesor:

Espinosa de Rivero, Oscar

Alberto


Lima, 2023

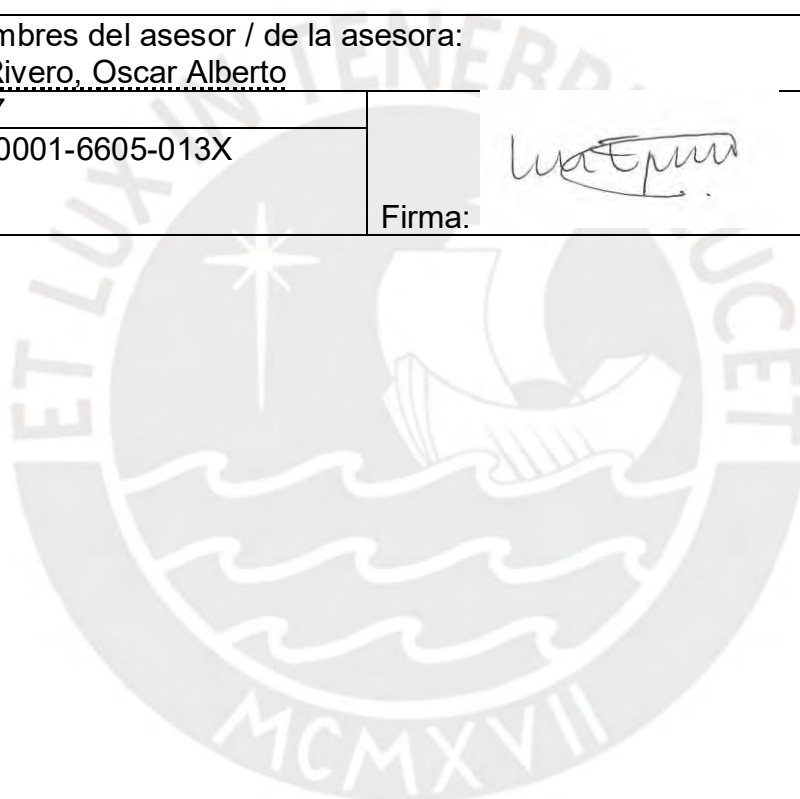
Informe de Similitud

Yo, Oscar Alberto Espinosa De Rivero, docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada: “El verdadero político”: Historia, Liderazgo y Relaciones de Parentesco en la Organización Ashéninka del Gran Pajonal, del autor Sebastián García Cruz, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 7 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 20/10/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 20 de octubre de 2023

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: Espinosa De Rivero, Oscar Alberto	
DNI: 06104457	 Firma:
ORCID: 0000-0001-6605-013X	





A Paulina Julia, gracias por enseñarme a ver el mundo.

Resumen

Esta tesis describe los procesos que involucran las dinámicas de liderazgo dentro de la Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP). Estos procesos pueden abarcar la historia, la política de la región y las relaciones de parentesco. La OAGP ganó terreno en la década de 1980 durante la demarcación de las comunidades nativas. Esto consolidaría el liderazgo de algunas figuras políticas en la zona, y otorgaría un margen de maniobra sin precedentes tanto para los dirigentes de la organización, como para los jefes de las comunidades. Esta tesis se centra en analizar cómo se experimenta el campo político desde la perspectiva del líder histórico de la OAGP. Para ese fin, se describen los momentos claves en el ensamblaje político ashéninka en las zonas del Gran Pajonal y el Alto Ucayali, desde los tiempos en los que los franciscanos recién exploraban el territorio. Esto ayudará a entender los ejes en los que se apoya el líder histórico para el despliegue de su liderazgo, sin embargo, esto implica un contraste con la perspectiva que tiene el nuevo joven presidente de la OAGP.

Palabras claves: ashéninka, política indígena, historia indígena, relaciones de parentesco, gran pajonal



Agradecimientos

Esta tesis le debe mucho a tantas personas, por lo que es necesario reconocerlas a todas ellas y darles las gracias. En principio, quisiera agradecer a Rosaura por haber compartido conmigo comida, techo y muchas risas. Sin ella no habría podido ni empezar ni culminar este escrito. También quisiera agradecer a los interlocutores principales de esta tesis: Miguel, Eliud, Juan, Pedro y Saúl, a ellos les debo su confianza para contarme sus historias de vida y sus opiniones sobre la realidad política del Gran Pajonal. Darles las gracias a Juan Carlos por contarme sus proyectos personales y sus opiniones sobre la Amazonía, y a Jaime por ayudarme cuando lo necesité. La deuda siempre quedará con todos ustedes.

Tengo una deuda similar con los antropólogos y lingüistas especialistas en los ashéninkas del Gran Pajonal, sin su apoyo esta tesis no hubiera estado completa. Gracias a Søren Hvalkof, Hanne Veber, Ingrid Kummels, Maggie Romaní y Elsa Vílchez. Cada correo respondido o cita virtual pactada fue de un aporte inconmensurable a este trabajo. Su conocimiento etnográfico y lingüístico fue realmente generoso para un estudiante de pregrado.

También quisiera agradecer al Grupo de Antropología Amazónica (GAA), un espacio fascinante al que le debo mucho el planteamiento inicial de esta tesis. En especial, agradecer a Oscar Espinosa por otorgarme las herramientas necesarias que me motivan a hacer investigación en la Amazonía peruana. En esa misma línea, a todos y cada uno de los integrantes del GAA, con quienes he tenido las discusiones más interesantes, y espero que estas continúen por muchos años más.

Desde el 2016, he contado con el apoyo de mis amigos y amigas de la especialidad de antropología, de ellos aprendí nuevas formas de relacionarme, opinar, leer y escribir. Por eso agradezco la amistad de Valentina, Andrea, Héctor, Daniela y Álvaro, sin ellos probablemente no hubiera seguido este camino. Gracias por traerme a tierra cuando mis ideas ya rozaban las nubes y por cada momento de silencio o frenesí que hemos compartido todo este tiempo. Los mejores años de la universidad, los pasé con ustedes.

Finalmente, mi mayor agradecimiento va para Vicky y Daniel, mis papás, quienes me impulsaron a estudiar antropología cuando aún no estaba seguro de qué carrera seguir en la universidad. Sobre todo, agradezco a mi mamá por heredarme las ganas de explorar nuestro país, y a mi papá por siempre hacer que tenga presente a nuestra selva, de ti aprendí a “culturizarme amazónicamente”. Es un privilegio poder ser su hijo.

Índice

Glosario de términos	1
Lengua ashéninka	2
Mapas	3
Introducción	6
i. Problema de investigación	6
ii. Justificación	7
iii. El liderazgo en la Amazonía indígena	9
a. Los jefes desprovistos de poder: la jefatura amerindia	9
b. Cambio de paradigma: El surgimiento de las organizaciones y federaciones indígenas.....	12
c. La nueva localidad indígena: La política y el parentesco	15
iv. Acercamientos teóricos	18
a. Política indígena	18
b. Liderazgo indígena y sus dinámicas en movimiento	20
c. Relaciones de parentesco	22
v. Metodología y Trabajo de campo	24
vi. Los ashéninkas	25
vii. El territorio del Gran Pajonal	27
viii. La organización social y política de los pueblos asháninka	30
a. La política asháninka de la aldea: dioses, guerreros y chamanes	30
b. El ensamblaje político asháninka: de la comunidad a la federación	32
c. El bienestar asháninka: liderazgo en los tiempos de la comunidad	35
Capítulo Uno: Las transformaciones del campo político ashéninka	39
1.1. El campo político ashéninka a través del tiempo	39
1.1.1. La organización política ashéninka durante las primeras misiones	39
1.1.2. La época del caucho y el liderazgo ashéninka	42
1.1.3. La “nueva” colonización bajo “viejos” pretextos	46
1.2. Nuevas alianzas, nuevos liderazgos	49
1.2.1. Los hermanos Camaiteri y el Instituto Lingüístico de Verano	50
1.2.2. Los ashéninkas y Werner Herzog	53
1.2.3. La consolidación del movimiento político y el surgimiento de la OAGP	57

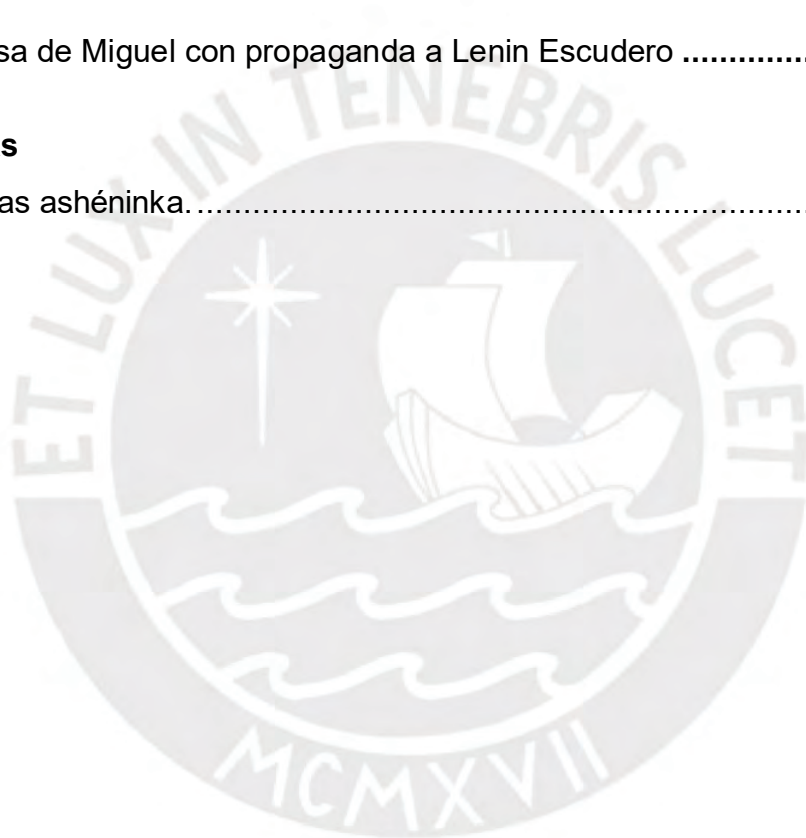
Conclusiones del capítulo	61
Capítulo Dos: La construcción del liderazgo de Miguel Camaiteri	64
2.1. Los orígenes de un líder.....	64
2.2. <i>Conoya</i> , el jefe guerrero del Gran Pajonal.....	70
2.3. La cosmología ashéninka desde la perspectiva de un líder	75
2.4. La etnogénesis del pueblo ashéninka	81
Conclusiones del capítulo	87
Capítulo Tres: El liderazgo ashéninka hoy	88
3.1. De presidente viejo a viejo presidente	88
3.2. De una celebración poco celebrada.....	91
3.3. De muchos políticos y verdaderos políticos.....	93
3.3.1. “Que camine como dirigente”	98
3.3.2. “Comparte su masato”	100
3.3.3. ¿Por quién votar?.....	102
3.4. El primer profesor.....	106
3.5. “Como ya nos civilizamos...”	108
3.6. Nuevas aspiraciones.....	111
Conclusiones del capítulo	116
Epílogo: Conclusiones Finales	118
Referencias Bibliográficas	121

Índice de figuras

Figura 1.	Distrito de Raimondi (Gran Pajonal)	3
Figura 2.	Comunidades Nativas del Gran Pajonal	4
Figura 3.	Ubicación de los pueblos arawak del piedemonte andino....	5
Figura 4.	Ganado en Mañarini	28
Figura 5.	Miguel con el Ejército Ashéninka en el aniversario de la OAGP.....	74
Figura 6.	Universo ashéninka interpretado desde mi experiencia con Miguel Camaiteri	76
Figura 7.	Eliud dando sus primeras palabras como el nuevo <i>pinkátsari</i> de la OAGP.... 92	
Figura 8.	Casa de Miguel con propaganda a Lenin Escudero	105

Índice de tablas

Tabla 1.	Grafías ashéninka.....	2
-----------------	------------------------	---



Glosario de términos

<i>colono</i>	<i>Persona que proviene de la sierra del Perú y se asienta en algún territorio amazónico</i>
<i>comunidad nativa</i>	<i>Asentamiento habitado principalmente por indígenas de la Amazonía y reconocido oficialmente por el Estado peruano</i>
<i>chacra</i>	<i>Porción de tierra limpia para cultivo</i>
<i>chuncho/a</i>	<i>Persona que proviene de la región selva del Perú, usualmente se les dice a quienes tienen ascendencia indígena</i>
<i>chori</i>	<i>Persona que proviene de la sierra del Perú</i>
<i>cushma</i>	<i>La túnica tradicional ashéninka tejida en algodón y usada por hombres y mujeres</i>
<i>gringo</i>	<i>Persona que se ve fenotípicamente blanco</i>
<i>ILV</i>	<i>Instituto Lingüístico de Verano</i>
<i>mezclado</i>	<i>Persona que tiene padres indígenas y no indígenas</i>
<i>MIR</i>	<i>Movimiento de Izquierda Revolucionaria</i>
<i>monte</i>	<i>Forma ashéninka de decirle al bosque en dónde no hay comunidad</i>
<i>OAGP</i>	<i>Organización Ashéninka del Gran Pajonal</i>

Lengua ashéninka

El 30 de abril del 2019, mediante la Resolución Ministerial N.º 199-2019-MINEDU, se estableció un alfabeto oficial de la lengua ashéninka. Son 22 las grafías registradas y elaboradas en una serie de talleres realizados el 2018 en la zona del Gran Pajonal. La lengua ashéninka cuenta con dos traductoras registradas en el Ministerio de Cultura de acuerdo a la Ley N.º 29735¹.

Tabla 1. Grafías ashéninka (Elaboración propia).

Grafías
a
ch
e
g
i
j
k
m
n
ñ
o
p
r
s
sh
t
th
ts
ty
tz
w
y

En esta tesis, utilizaré las grafías para escribir los términos en lengua ashéninka, asimismo dichas palabras estarán resaltadas en letra cursiva.

¹ Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú.

Mapas

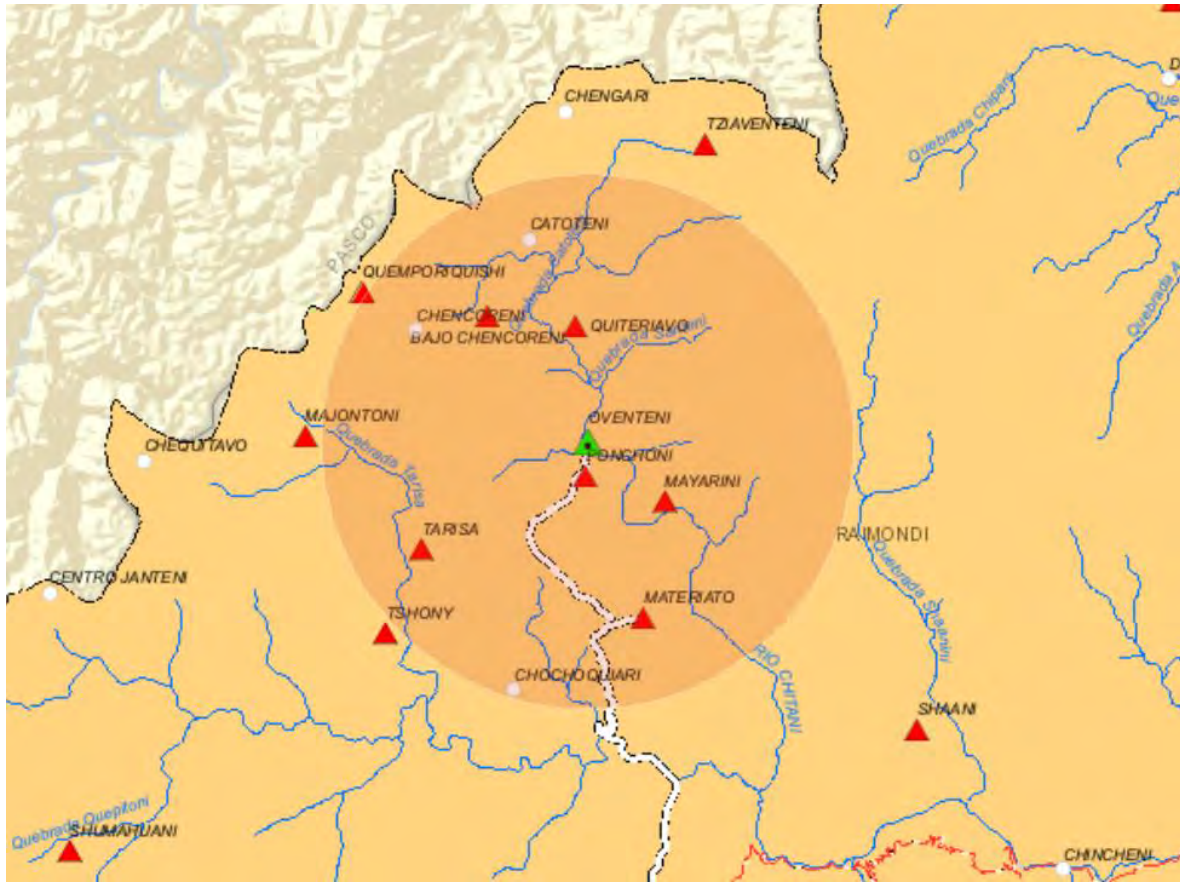
Figura 1. Distrito de Raimondi (Gran Pajonal).



Fuente: Gobierno Regional de Ucayali 2023



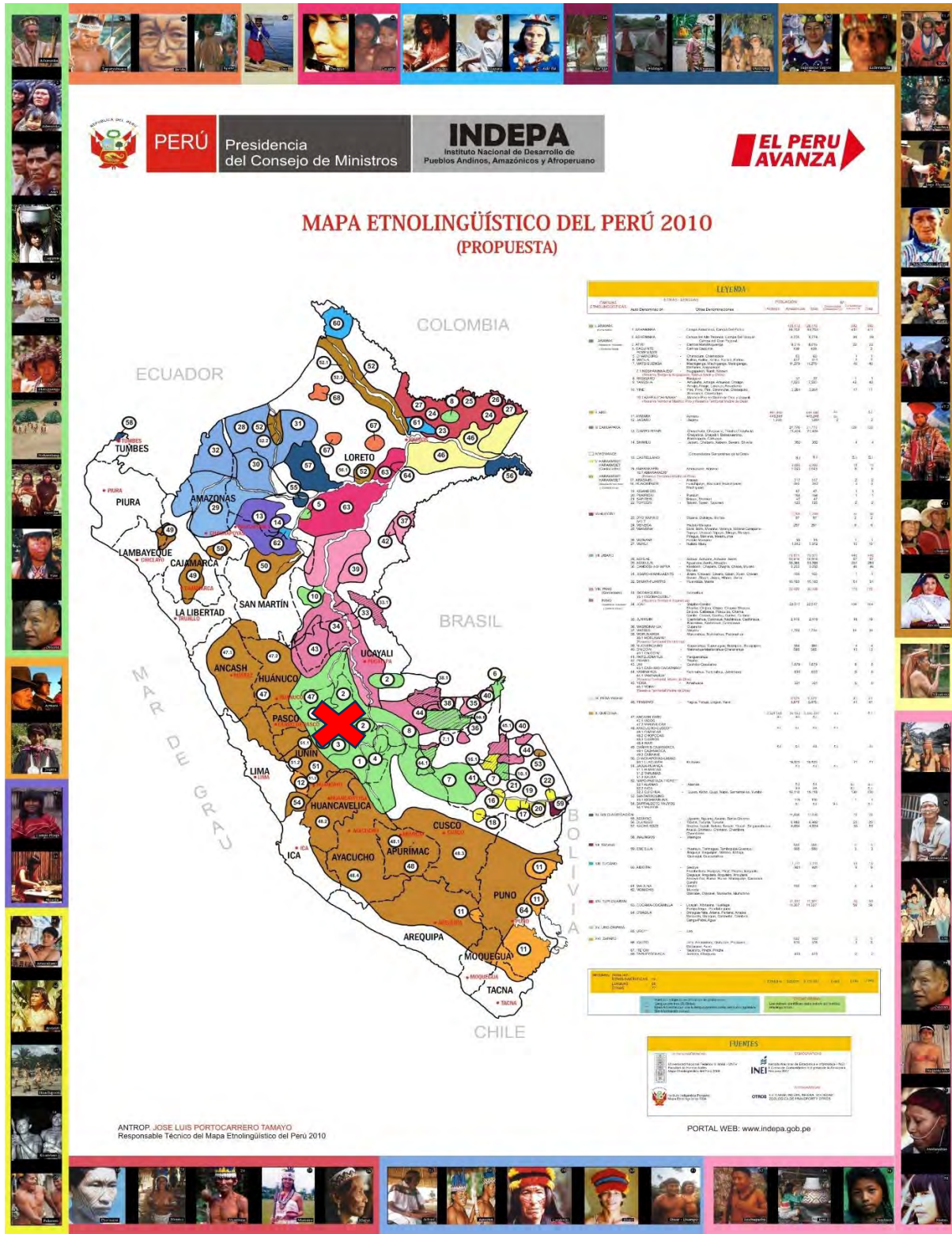
Figura 2. Comunidades Nativas del Gran Pajonal.



Fuente: Gobierno Regional de Ucayali 2023



Figura 3. Ubicación de los pueblos arawak del piedemonte andino (cruz roja).



Fuente: Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos – INDEPA 2010

Introducción

i. Problema de investigación

El pueblo ashéninka es la mayor población indígena habitante de los bosques del Gran Pajonal. Una meseta interfluvial de 360.000 hectáreas situada entre los ríos Ucayali, Tambo, Perené y Pichis. A lo largo de su historia, los ashéninkas han sabido hacer frente a diversas amenazas externas a su territorio, muchas de las cuales han puesto en peligro sus modos de vida e incluso su propia existencia. Estas tierras se concebían como una fuente de riqueza en la que solo la aplicación de infraestructuras adecuadas podría sacar el máximo provecho a estos "extensos pastizales". Esto se refleja en su propio nombre, ya que "Gran Pajonal" simboliza una metáfora externa de un sueño desarrollista, el que tenían los misioneros franciscanos cuando comenzaron a colonizar el territorio en la década de 1730. Así, diversos aventureros fueron alentados por estas misiones y, posteriormente, por la naciente república peruana, con el objetivo de establecer un sistema económico con los ashéninkas como mano de obra preferente.

Ante esta situación de esclavitud, los ashéninkas consiguieron organizarse políticamente para enfrentar a un sistema que los encasillaba en una situación de desigualdad frente a estos foráneos. El surgimiento de nuevos liderazgos a raíz de procesos de cambio y transformación social, los llevó a articularse y ensamblar un movimiento político que logró posicionarse como uno de los más influyentes entre los pueblos indígenas de las zonas aledañas. La OAGP fue resultado de estos acontecimientos y tuvo a Miguel Camaiteri como uno de sus principales líderes. La aparición de esta organización indígena canalizó las demandas de titulación de tierras, lo que mejoró su situación hacia fines del siglo XX.

No solamente mediante las estrategias políticas los ashéninkas lograron mejorar su situación, sino que tuvieron que formar un ejército indígena para asegurar su territorio frente a la amenaza del grupo subversivo de Sendero Luminoso. El cual quería hacer del Gran Pajonal un centro de producción de alimentos para abastecer a los distintos focos guerrilleros que se encontraban en los alrededores. Miguel Camaiteri, esta vez como jefe guerrero, emitió un comunicado concediendo 24 horas para abandonar la zona mediante

salvoconducto a todos los cooperadores, miembros o simpatizantes con las guerrillas de Sendero Luminoso. Esta victoria, en tiempos de violencia política, marcó un hito en la región, debido a que generó una autonomía política sin precedentes para la OAGP y abrió nuevos espacios políticos para que nuevas generaciones de ashéninkas puedan seguir reclamando por los derechos de las comunidades nativas del Gran Pajonal.

Estos nuevos políticos indígenas tienen que lidiar con diferentes expectativas de cómo deben operar sus liderazgos. Por esa razón, esta investigación tiene como objetivo principal tratar de describir y entender cómo es que estas dinámicas, es decir, los procesos de negociación, las tomas de decisiones y la ejecución de proyectos desarrollo a favor de las comunidades nativas atraviesan diversas perspectivas personales de cómo se concibe la política. A partir de estas diversas experiencias y trayectorias, esta tesis problematizará cómo se reconcilian estas diferencias analíticamente a la hora de componer el campo político ashéninka.

Al ser esta una investigación basada en el ejercicio del “liderazgo político ashéninka”, no se la asumirá como parte de un espacio en particular “el espacio de lo político”, sino como algo que se encuentra insertado en las prácticas de la vida cotidiana y las relaciones cara a cara. Por ello, y para cumplir con el objetivo principal antes señalado, me guío de tres preguntas específicas: ¿cómo se ha compuesto el campo político ashéninka a través de los distintos momentos de cambios y transformación en el Gran Pajonal?, ¿cuáles son los vectores más importantes en el liderazgo de Miguel Camaiteri? y ¿cómo son las dinámicas de liderazgo actualmente entre los dirigentes de la OAGP?

ii. Justificación

Esta investigación resulta relevante ya que se busca describir las dinámicas políticas de una población indígena, lo que permitirá responder a los diversos prejuicios que se tiene sobre su campo político. Como los prejuicios indigenistas que romantizan estos ensamblajes políticos afirmando que representan la “resistencia cultural” de un pueblo “originario” que práctica un modo de vida “exótico” y “prístino” (Greene, 2009). O aquellos que cuestionan la verdadera agencia de las manifestaciones políticas indígenas,

tratándolas como acciones desestabilizadoras con fines políticos ulteriores, como ocurrió en el caso del “Baguazo” (Espinosa, 2009). También debo señalar que existen otras posturas “extremas” que ponen en duda la misma veracidad de lo que es ser “indígena”; estas opiniones se dan a través de medios de comunicación masivos, como los programas de opinión de enfoque político e “informativo”². Esta tesis pretende contribuir a develar estos prejuicios que muchas veces impactan nuestro quehacer como investigadores y miembros de la sociedad nacional.

La relevancia de abordar este tema radica en poder discutir teórica y etnográficamente los liderazgos que surgen en las diferentes poblaciones ashéninkas como resultado de procesos de transformación social y política en las regiones. Por ello, el caso de los ashéninkas del Gran Pajonal es interesante, ya que existe una experiencia reciente en la que lograron equiparar sus relaciones asimétricas con los colonos. Por lo tanto, es este nuevo contexto en el que podemos observar el surgimiento de otros tipos de liderazgos que cuentan con otro tipo de demandas. En este sentido, los resultados de esta investigación podrían ser útiles para comprender los contextos contemporáneos de las organizaciones indígenas y sus líderes.

Si bien es necesario que estas investigaciones denuncien y visibilicen las diferentes problemáticas que puede enfrentar una población indígena en la Amazonía peruana, es igualmente importante poder posicionar los relatos que surgen de estas experiencias como una fuente de conocimiento igual de válida y no menos “confiable” que lo que conocemos como “eventualidades”. Por ello, las narrativas de los contextos de las correrías, presión territorial y violencia política necesitan ser escuchadas y situadas como hechos reinterpretados desde las voces de sus interlocutores. Esto como un intento de subvertir lo que se conoce como “historia oficial” hacia una narración indígena de los acontecimientos, de los tiempos y, como motivo de este trabajo, de lo que significa “lo político”.

² Jaime Bayly acerca de la protesta indígena en Ecuador por el alza del combustible dijo «Yo no sé de qué manera los perjudica. Si son indígenas de verdad, y viven en cuevas, bosques, yo no creo que manejen un Audi o que usen el transporte público». Para ver la nota completa: <https://caretas.pe/mundo/jaime-bayly-ecuador-indigenas-protestas/>.

iii. El liderazgo en la Amazonía indígena

En esta sección, procederé a describir cómo distintos enfoques teóricos y etnográficos han abordado el fenómeno del liderazgo en el campo político indígena. Así, haré mención de qué manera el liderazgo ha sido entendido desde los primeros etnógrafos de estos pueblos, sus cambios y transformaciones, y dinámicas políticas contemporáneas.

a. Los jefes desprovistos de poder: la jefatura amerindia

En un intento por sistematizar el conocimiento sobre la jefatura amerindia, Lowie (1948) elaboró una tipología de las cualidades del líder en base a material etnográfico de distintas partes del continente. La jefatura amerindia se caracterizaba por tener un líder que era un hábil guerrero, pacificador de conflictos internos, buen orador y generoso con su grupo. Los antropólogos estructuralistas basaron sus estudios a partir de esta elaboración. Asimismo, cada uno destacó distintas particularidades del liderazgo indígena de acuerdo a los intereses centrales en sus investigaciones.

Entre los materiales etnográficos utilizados por Lowie, se encontraba el caso nambikuara ilustrado por Lévi-Strauss. La estructura política nambikuara deja al descubierto algunas funciones que estarían ocultas en más complejos y elaborados sistemas de gobierno (Lévi-Strauss, 1944). Durante las épocas de lluvia, un grupo familiar de alrededor de 20 personas se junta bajo el liderazgo de un jefe que deambula por toda la región de selva en busca de alimento. Lévi-Strauss a partir de la composición de estas bandas afirma que es el líder el que moldea en tamaño y forma al grupo. En otras palabras, el líder es la causa que constituye al grupo, en vez de que este, por necesidad, se incline por una autoridad centralizada (Lévi-Strauss, 1944, p. 21). Aquello se refleja en el término nambikuara para líder *uilikande* “el que une, el que nos junta”.

Las responsabilidades del liderazgo nambikuara exigen ser generoso, ya que existe una permanente escasez de alimentos, así como se tiene que inspirar confianza en situaciones peligrosas para el grupo. En respuesta al cumplimiento de estas expectativas, es que existe la poliginia. Vista como el intercambio de esposas por

seguridad alimentaria y física ante los peligros latentes (Lévi-Strauss, 1944). A pesar de este y otros privilegios, el líder solo puede operar a través del consenso. Es decir, toma decisiones en función a lo que el grupo le aconseja. Es esta habilidad lo que representa la base y el límite del liderazgo, ya que permite mantener unida a la mayoría del grupo (Lévi-Strauss, 1944, p. 28).

Montaigne, filósofo y costumbrista francés del siglo XVI, alrededor de 1560, le pregunta cuáles eran los privilegios de la jefatura a un indígena brasileño que conoció en Ruan. El jefe le responde “el caminar al frente del grupo”, casi 400 años después, entre los nambikuara, se encuentra la misma respuesta (Lévi-Strauss, 1944, p. 22). Para Lévi-Strauss, esta anécdota representa la continuidad en el pensamiento político amerindio. De la misma forma, su aporte a los estudios del liderazgo indígena, como aquel basado en el consenso, estará presente en las reflexiones en torno a la vida política de los indígenas amazónicos.

Clastres (1978), a diferencia de Lévi-Strauss, toma como interés central en su obra la cuestión del poder y la organización política en las tierras bajas en base a su experiencia de campo con indígenas guayaki³ y la revisión de otros trabajos etnográficos. Para Clastres, la institución de la jefatura y sus características tenían la peculiaridad de ser transitorias y limitadas. Es así que se distinguían cuando eran tiempos de guerra donde adoptaban una ortodoxia más o menos estable (Clastres, 1978, p. 33). Por lo tanto, Lowie no lograba capturar la realidad sociológica de estas poblaciones, ya que se concentraba en la institución y no en la relación del líder y el resto del grupo.

De esa forma, la relación entre líder y el resto implicaba un intercambio de bienes, palabras y mujeres. Sin embargo, es esto último lo que constituye el carácter desigual de la relación. Es así, que la poliginia representa un intercambio asimétrico en tanto que no puede ser retribuido, dado que el líder apenas contaba con bienes a su disposición (Clastres, 1978, p. 36). El carácter asimétrico de este intercambio constituye el mecanismo que permite al grupo negar el poder del líder. Evitando, de esa forma, la

³ Conocidos actualmente como el grupo aché.

acumulación despótica del mismo, lo que daría como resultado una institución carente de poder y autoridad (Clastres, 1978, p. 37).

Esta aversión a la concentración del poder, así como los bienes y las personas, existe porque es un principio general a todos los indígenas amazónicos (Clastres, 1981). Es por esto que la guerra expresa el deseo indígena de dispersión en grupos atomizados. Se piensa la guerra como una voluntad sociológica que caracteriza el ser mismo de estas sociedades (Clastres, 1981, p. 199). Para Lévi-Strauss (1943a), la guerra es el resultado del intercambio fallido, entendiéndose como una negatividad. En cambio, para Clastres, la posición estructural de la guerra preexiste a la alianza dejando a esta como táctica antes que pilar de la sociedad (Clastres, 1981, p. 207).

De esa manera, la guerra sirve para mantener la independencia política en grupos atomizados. Además de ser el acto consciente por el que se niega "(...) la emergencia del estado, es [decir] la muerte de la sociedad primitiva" (Clastres, 1981, p. 214). El pensamiento político de los indígenas bajo la óptica de Clastres parte por el hecho de negar una concentración demográfica que permita la emergencia de jerarquías y, aunque existan líderes, no cuentan con autoridad alguna. Debido a que existen mecanismos elaborados en el seno de estas poblaciones que los niegan. De esa manera, entre los investigadores, se entendió la institución de la jefatura en las tierras bajas sudamericanas como aquella desprovista de autoridad.

Volviendo a la comunidad indígena, el trabajo de Kracke (1978) entre los kagwahiv ayuda a aterrizar las ideas expuestas desde las líneas teóricas de Clastres y Lévi-Strauss. Para este caso, el líder kagwahiv es una figura focal en el proceso formativo del grupo (Kracke, 1978, p. 83). De este líder existen ciertas expectativas como que dirija el trabajo, cuide el asentamiento y redistribuya la carne de monte obtenida durante la cacería (Kracke, 1978, p. 41). La redistribución de la carne de monte ocupa un lugar especial en tanto que refuerza las nociones de generosidad y hospitalidad, primero con tu parentela y luego con los otros. Por lo tanto, la jefatura se asocia al rol de padre debido a que vela por el grupo, y el evento de la distribución de carne de monte lo demuestra en tanto que es una preocupación cultural (Kracke, 1978, p. 44).

Kracke no toma el liderazgo como un rol definido, sino como algo determinado por los distintos procesos del grupo (Kracke, 1978, p. 84). De esa forma, analiza cómo dos formas distintas de liderazgo conviven. Un liderazgo basado en el consenso y otro basado en la coerción⁴. La redistribución, no solo de carne de monte, sino de otros bienes, y el encargarse de las fiestas importantes son componentes centrales en la estructura social del grupo, ya que se reproduce la vida social del mismo (Kracke, 1978, p. 247). El líder es *nhande mborerekwara'ga* “aquel que nos une”, es decir, aquel que hace posible la vida social. El líder, por un lado, permite el desarrollo del grupo como tal. Por otro lado, sin embargo, está sujeto a la colectividad, debido a las obligaciones que debe cumplir con sus parientes. Este proceso dialéctico no le permite acumular un poder despótico.

b. Cambio de paradigma: El surgimiento de las organizaciones y federaciones indígenas

Los estudios antropológicos de la comunidad indígena desde el enfoque estructuralista trataban de no contemplar los “aderezos europeos” para poner énfasis en las continuidades del pensamiento indígena tradicional (Santos Granero, 1996). De esa manera, los cambios y transformaciones pasaban desapercibidos metodológicamente y etnográficamente. Lo que Clastres (1978, 1981) conceptualizaba como sociedades atomizadas por voluntad propia en realidad lo eran por los efectos del contacto colonial y por la explotación a manos de los patronos caucheros muchos años después. Es así, que la jefatura amerindia carente de poder y de bienes era algo común en los materiales etnográficos utilizados por el autor de la *Sociedad contra el Estado*.

Las investigaciones en el campo político de los indígenas amazónicos se desempeñaron bajo estos preceptos estructuralistas. No obstante, fue imposible negar los cambios y transformaciones de los manejos políticos en estos pueblos. Muy pronto la realidad social desbordó la realidad enactada en estos trabajos antropológicos. Enfocando mi interés en los estudios del campo político indígena, fue el trabajo de

⁴ Los kagwahiv adoptan un líder belicoso con tal que los ayude frente a las amenazas de los blancos brasileños que rondan sus comunidades.

Chaumeil (2000) lo que ayudó a marcar el derrotero para conceptualizar estos cambios y transformaciones en el liderazgo político.

Chaumeil elabora no una, sino múltiples tipologías del liderazgo amazónico. Trayendo a colación de que estamos en la presencia de “nuevos jefes” (Chaumeil, 2000). Al jefe tradicional (del cual nos ocupamos en el anterior apartado) lo denomina el *jefe de maloca*. A esto se le suma que la creación de la Comunidad Nativa⁵ hizo contar obligatoriamente con la presencia formal del *presidente de comunidad*. Por último, la organización en federaciones indígenas a nivel regional y nacional supuso la creación del *dirigente nacional*. Un actor político que rompió con las concepciones tradicionales de que la política indígena se ejerce en la comunidad y entre tu parentela (Chaumeil, 2000, p. 185).

Esta ruptura en la conceptualización del campo político indígena como aquel que se limitaba a los confines de la comunidad permitió expandir la noción misma de la política indígena (Chaumeil, 2000). Las federaciones regionales y nacionales implican una complejización del sistema político de las poblaciones amazónicas. Sin embargo, esto conlleva también desventajas. En la medida que los cargos lo representan personas jurídicas, estos pueden manipular la agenda de las mismas organizaciones (Chirif, 2013). Es así que se pueden posicionar como las “voces de los indígenas” aun cuando estos dirigentes puedan tener intereses alineados con las agendas de las empresas privadas (Chirif, 2013, p. 157). Posicionando a los dirigentes como una élite alienada de la cotidianidad indígena.

La creación de élites indígenas es lo que lleva a los propios indígenas a ser vistos contemporáneamente como aculturados. Lo que refiere a esta pérdida de lo tradicional frente a la modernidad. Cabe recalcar que todo esto se da en un contexto de precisamente reivindicación de derechos territoriales “ancestrales” y “autodeterminación

⁵ La creación de la Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva (DECRETO-LEY N.º 22175) supuso una reestructuración en la organización política en la comunidad indígena. Ahora llamadas Comunidades Nativas esta figura político-administrativa creada e impuesta desde las oficinas del Estado peruano supuso la inserción de una nueva lógica de gobierno dentro de las comunidades.

cultural". Brown (1993) lleva más allá lo elaborado por Chaumeil y centra su atención en este tipo de líderes indígenas en el escenario internacional.

Daví Kopenawa, líder indígena yanomami, hacía su incursión a Nueva York en aras de comunicar a la ONU las condiciones en que los pueblos indígenas brasileños vivían y morían frente a la extracción de oro en sus localidades (Brown, 1993: 307). Las últimas décadas del siglo XX convivían con estos procesos de globalización de los indígenas en el escenario político mundial. Es así que se empiezan a adjudicar ciertas imágenes y prácticas a los indígenas en categorías occidentales que resultan ser esencialistas (M. Brown, 1993, p. 319): guardianes de la naturaleza, portadores de saberes ancestrales o que son un grupo homogéneo frente a un mal común (ej.: el despojo territorial). Hay que agregar que la aparición de intelectuales indígenas, tales como David Kopenawa, ayudaron a reforzar la imagen de un ser indígena único.

La experiencia de organización y los resultados que tuvieron en el contexto regional y nacional tuvo impacto cuando se trató de organizaciones panamazónicas situadas en el contexto global. No obstante, Brown (1993) advierte que los análisis institucionales del campo político indígena tampoco son suficientes. Los investigadores de los movimientos indígenas muchas veces caen erróneamente en análisis etnocéntricos en sus elaboraciones. Primero, presentando a estos movimientos como una colectividad homogénea en su composición (Rosengren, 2003) y, luego, presentando sus demandas en los términos de los propios investigadores (Greene, 2009).

En el caso matsigenka, Rosengren (2003) observa cómo a pesar de organizarse en federaciones, no existe una solidaridad colectiva que los lleve a considerarse como iguales y, por ende, actuar como un bloque coherente. Esto se da, aunque se reconozcan como personas que comparten los mismos valores culturales y el mismo lenguaje (Rosengren, 2003, p. 237). El carácter individualista y personal con el que los matsigenka tratan los asuntos políticos diverge con la forma distante e impersonal de la federación. Por ello, tienden a dividirse y crear nuevas federaciones.

Por otra parte, durante los trágicos sucesos de Bagua, surgieron muchas interpretaciones acerca del accionar político awajún. Greene (2009) destaca una

interpretación particular acerca de la protesta indígena. Tomándosela como una protesta contra el capitalismo y la noción del desarrollo (Greene, 2009, p. 56). No obstante, la protesta apuntaba al proceso político de la toma de decisión de entrar a su territorio. No protestaban contra la noción del desarrollo, sino contra aquel desarrollo que excluyó históricamente su opinión.

c. La nueva localidad indígena: La política y el parentesco

El cambio de paradigma en las investigaciones sobre el campo político indígena contempla su atención en el desenvolvimiento de los líderes en nuevos escenarios regionales, nacionales e internacionales. No obstante, como dijo Brown, era necesario un retorno a la localidad indígena debido a que centrarse en el análisis de estos nuevos escenarios ignoraba la cotidianidad de la comunidad (Brown, 1993, p. 320). Las relaciones de parentesco forman parte de la cotidianidad de la política indígena en tanto que recaen expectativas en la forma de actuar e interactuar de estos líderes con sus seguidores, también parientes.

La creación de la comunidad nativa conllevó a una formalización de la política indígena a nivel comunitario. Aquello determinaba un presidente de comunidad elegido mediante asamblea. Rosengren (1987) llamó a esta figura política el líder formal. El líder tradicional matsigenka, *tinkamintsi* “aquel en el que descansa el grupo”, quedó como un líder informal. Los líderes informales figuran como foco de residencia para sus parientes. Es así, que el líder informal puede llegar a tener igual o mayor poder de decisión en tanto que moviliza a su parentela en las faenas de la comunidad (Rosengren, 1987, p. 185). El presidente, por su parte, puede actuar solo mediante canales formales. Esto limita su capacidad de acción derivando a un liderazgo impersonal y mal visto entre los matsigenka.

El presidente para contar con un liderazgo legítimo debe cumplir con ciertas obligaciones con sus parientes: comer con ellos, visitarlos, regalarles cosas y otorgarles consejos (Rosengren, 1987, p. 199). Esto implica un relacionamiento cara a cara que en el caso del presidente matsigenka no se daba. Es así, que el llamado a la colaboración en las faenas de la comunidad era visto como una imposición antes que un pedido. Este

líder formal opera bajo una lógica jerárquica que representa un orden social distinto al orden social matsigenka. Este orden considera a todos en relaciones de “iguales” (Rosengren, 1987, p. 187). Por ello, el líder deseado entre los matsigenka era el líder informal ya que este cumplía las funciones del líder tradicional.

Existen otras ocasiones en las que la elección del presidente de comunidad mediante asamblea es considerada una mera formalidad. En ese sentido, Codjia (2016) observa que el cargo de apu ha sido ocupado por diferentes personas del mismo grupo familiar. Los wampís conciben el liderazgo como algo transmitido por los lazos de parentesco, ya que esta capacidad es más fácilmente transmitida entre familia. El *pamuk* “nuestro padre”, nombre que se le da a los líderes tradicionales fundadores de la comunidad, sirve como punto de referencia para clasificar a los parientes aptos de ocupar el cargo de apu (Codjia, 2016, p. 87). Dado que los familiares de los fundadores representan en gran número a los miembros de la comunidad, estos terminan siendo elegidos.

Existen tareas que realiza el apu a saber: el organizar las actividades y trabajos comunales, escuchar los problemas personales de los comuneros, realizar gestiones externas y coordinar con las escuelas (Codjia, 2016, p. 91). Quedando poco tiempo para que el apu pueda trabajar en su chacra y cazar animales. Esto dificulta el mantenimiento de su hogar si se le suma que su cargo no es remunerado. Es así, que los talleres participativos que realizan las federaciones wampis o el estado peruano les otorga una pequeña remuneración a estos líderes para fomentar su asistencia a los mismos. Sin embargo, existe la idea wampis de que lo obtenido en pleno desempeño de su cargo debe ser compartido con sus parientes (Codjia, 2016, p. 92). Ya que esto demuestra su intención de unir y trabajar para todos y no solamente para su interés personal o el de su familia nuclear. De ser así, se le considera un líder avaro o corrupto.

Las relaciones de parentesco operan directamente en el campo político indígena; sin embargo, no funcionan con la misma lógica relacional. Es decir, las relaciones de parentesco funcionan bajo una lógica asimétrica (ej.: padres-hijos) mientras que el liderazgo en la Amazonia se ejerce bajo una lógica simétrica. No obstante, el trabajo de

Cecilia McCallum entre los cashinahua propone entender la política como una metáfora de las expresiones asimétricas del parentesco (McCallum, 1990, p. 419). Los padres cashinahua aseguran que sus hijos aprendan la manera correcta de vivir a través de la repetición de sermones moralizadores. Lo que conlleva reprimendas que, sin embargo, no desembocan en agresiones.

Los líderes cashinahua cuentan con el deber de sermonear bajo un lenguaje y entonación que no represente agresividad alguna. Es así, que hablan por todos y para todos sobre lo que significa pertenecer al grupo (McCallum, 1990, p. 424). Para McCallum la repetición de sermones produce personas en tanto que las personas verdaderas son consideradas parientes. De esta manera, los sermones producen parentesco dado que construyen conciencia acerca de la naturaleza social de las acciones que los individuos cashinahua realizan. Complementariamente, la repartición de alimentos y el consumo de los mismos crea socialidad. Debido a que líderes y sus seguidores, ahora parientes, contribuyen en la preparación de la comida para su posterior consumo (McCallum, 1990, p. 425). Reproduciéndose la vida social del grupo en tanto que las acciones individuales repercuten en el bienestar colectivo. De no ser así, el líder será considerado malo y, por lo tanto, *nawa* “un extraño”.

Cabe resaltar que la forma en que operan las relaciones de parentesco en las dinámicas políticas no solamente compete al interior de la comunidad, sino que puede trasladarse a otros espacios políticos como el municipio (Lauer, 2005). Lauer, en el caso ye'kwana, observa que las relaciones de parentesco forman parte de la construcción identitaria de este grupo. De esta manera, el solo hecho de no casarse con una mujer o con un hombre de afuera determina que la persona siga siendo ye'kwana (Lauer, 2005, p. 10). Esta concepción identitaria explica el hecho de que un alcalde ye'kwana pueda seguir siendo considerado como tal, aunque este no pase mucho tiempo en la comunidad. El *cajichana neene* “líder auténtico” o líder tradicional contaba con una gran habilidad para construir casas grandes y viajar al exterior. Por ello, el no estar en la comunidad - además- era visto como algo propio de un buen líder.

Otros signos de ser un buen líder para los ye'kwana tienen que ver con la opulencia: ropa lujosa, seguridad personal, autos enormes, joyería y relojes costosos. Es así, que el alcalde debe portar estos signos si es que quiere ser reconocido como un líder de verdad (Lauer, 2005, p. 9). La gordura también representa un signo de opulencia en tanto que simboliza culturalmente vigor, salud y poder. Estas expectativas ye'kwana sobre el liderazgo entran en contradicción con diferentes puntos de vistas como el de las organizaciones indígenas y la sociedad nacional. Los primeros veían al alcalde como alguien no indígena debido a que parecía utilizar el cargo para su beneficio personal. Sin embargo, los segundos lo consideraban muy indígena en tanto que, en tiempo de campaña electoral, compartía gusanos con los ye'kwana de su comunidad.

iv. Acercamientos teóricos

En esta sección, expondré un conjunto de conceptos realizados desde la Amazonía indígena, que considero pertinentes para esta investigación y que permitirán aprehender la cuestión del liderazgo ashéninka. Principalmente, definiré lo que entiendo por “política indígena”, debido a que la investigación se enmarca en este campo político en particular. Asimismo, el concepto de “liderazgo indígena” y sus “dinámicas en movimiento” permitirá esclarecer de qué manera se toma el liderazgo indígena contemporáneo. Finalmente, el concepto de “relaciones parentesco” será un concepto operativo en tanto que se busca entender el desenvolvimiento de las dinámicas políticas en la cotidianidad indígena.

a. Política indígena

Los cambios y transformaciones de la “política indígena” suscitaron problemas metodológicos y etnográficos en tanto que operaba en el límite entre lo “tradicional” y lo “moderno” (Brown, 1993). De esa manera, los estudiosos del movimiento indígena situaron su análisis en las instituciones, los discursos y las demandas en este “nuevo” contexto del multiculturalismo. Brown (1993) observa que el reclamo por la reivindicación de su identidad y su territorio en el escenario local, nacional e internacional representaba una paradoja en la medida de que los líderes del movimiento indígena se posicionaban

cómo una élite intelectual y política. Por esa misma razón, se veían a los pueblos indígenas, erróneamente, como aculturados.

No obstante, es necesario remarcar que los cambios y transformaciones de la “política indígena” no son un fenómeno reciente. Cada proceso de contacto ha modificado la organización social y política de estas poblaciones (Santos Granero, 1996). Por ello, en vez de cuestionar la pertinencia del concepto, hay que tomarlo como algo que existe y se manifiesta en contextos cada vez más amplios y que opera con su propia lógica. Para Espinosa (2016a), la complejización de la “política indígena” ha creado distintos ámbitos con dinámicas específicas que son necesarios desarrollar para poder “ver y entender” este concepto: la política interna, la política en relación con el estado y, por último, la participación indígena en espacios formales de la política.

En primer lugar, la política interna supone la política de la aldea o la comunidad que fue objeto de estudio de los trabajos clásicos desde el estructuralismo (Clastres, 1978; Kracke, 1978; Lévi-Strauss, 1944). En este espacio, se priorizan las relaciones cara a cara y el parentesco juega un rol organizador importante (Espinosa, 2016a, p. 130). En segundo lugar, la política en relación con el estado supone al ámbito de las federaciones u organizaciones indígenas que surgieron a fines de la década del setenta. Esto implicó organizarse bajo una agenda política que contaba con intereses contrapuestos (Chirif, 2013). Por último, la participación de los indígenas en espacios de la política nacional se dio a medida de que los líderes eran elegidos autoridades u ocupaban cargos estatales (Espinosa, 2016a, p. 131). Estos tres ámbitos conforman lo que entiendo por “política indígena”.

Espinosa (2016a) recalca que estas separaciones analíticas de la “política indígena” se entrecruzan y no tienen límites establecidos en la vida real. De esa manera, el fenómeno político de los indígenas de la Amazonía combina elementos tradicionales (p.ej.: relaciones de parentesco) con elementos modernos de la política (p.ej.: democracia participativa). Por ello, existen distintas interpretaciones de las manifestaciones políticas de los indígenas amazónicos (Greene, 2009; Rosengren, 2003). Es así que conceptos hechos desde las ciencias sociales como “clientelismo” y “corrupción” deben tomarse con

cuidado cuando nos referimos a este campo político en particular (Espinosa, 2016a, p. 132). Asimismo, es importante no caer en el “esencialismo” de lo indígena en tanto que enmascararía las desigualdades adentro de los grupos (Espinosa, 2016a, p. 138). Por último, es de resaltar el pragmatismo de las alianzas y el accionar político indígena dado que los resultados de las mismas pueden responder a lógicas propias y no de un partidismo o militancia.

b. Liderazgo indígena y sus dinámicas en movimiento

La institución de la jefatura indígena se desliga del liderazgo en tanto que el análisis no se centra en la posición de esta figura en la estructura social, sino en sus dinámicas y desenvolvimiento en el campo político. Los estudios del liderazgo indígena en la Amazonía resaltaron como características principales su proactividad y carencia de poder autoritario (Clastres, 1978; Lévi-Strauss, 1944). No obstante, las transformaciones del ejercicio del liderazgo se dieron a medida de que los líderes indígenas se posicionaban en el escenario nacional e internacional (Brown, 1993; Chaumeil, 2000). Reconfigurando aspectos tradicionales del liderazgo indígena, así como cambiando sus funciones en estos nuevos contextos.

No obstante, las transformaciones del liderazgo indígena en la Amazonía no conlleva a pensarlo como uno totalmente modificado por cuestiones “externas”, sino que mantiene y preserva cuestiones “internas” (Calavia, 2010). Para entender lo que presupone el liderazgo en la Amazonía contemporánea, Calavia elabora tres tipos de autoridad política en su trabajo con los yaminawa: *diyewo*, *tuxaua* y *liderança*. El primero se refiere al líder “tradicional” o nativo que posee una familia extensa y la mantiene unida por sus habilidades en la caza, así como en otras actividades económicas. El segundo término se refiere a un líder político genérico en tanto que era utilizado por los patrones caucheros u otros agentes coloniales para designar a su patrón y así facilitar la explotación de recursos. Asimismo, era un líder puramente externo ya que su prestigio se lo otorgaban personas fuera del grupo, lo que repercutía en el interior del mismo. Por último, *liderança* “liderazgo” se utiliza contemporáneamente para referirse al líder.

Calavia entiende el liderazgo contemporáneo como aquel que se asocia con las políticas multiculturalistas. Estas son las políticas reivindicativas, proyectos de afirmación étnica y desarrollo sostenible (Calavia, 2010, p. 53). Otro rasgo de este liderazgo es que es proyectado en personas jóvenes que desarrollan sus carreras en instituciones fuera de las comunidades (desde escuelas, institutos de educación superior y partidos políticos). A diferencia del liderazgo tradicional que lo personificaban personas de edad y con experiencia. Por ello, el liderazgo actual poco se adecúa al modelo tradicional de las aldeas (Calavia, 2010, p. 54). Sin embargo, Calavia cuestiona el hecho de querer conceptualizar el liderazgo indígena como algo puramente externo. Las fronteras cada vez más cercanas de la comunidad con el mundo globalizado permite que los indígenas adopten modelos nuevos sin "(...) convertirse de forma estable a cualquier nueva ortodoxia" (Calavia, 2010, p. 54). Esta conceptualización del mundo indígena permite entender los nuevos liderazgos no como algo moderno y aculturado, sino como algo más complejo y hecho a la medida de la población que los adopta.

De esa manera, los liderazgos indígenas se sitúan en esta nueva era en el que la dicotomía entre lo de afuera y lo de adentro es cada vez más problemática. La convivencia normalizada con las ONG introdujo grandes novedades en el panorama indígena (Calavia, 2010, p. 55). Ahora el liderazgo se guía bajo conceptos externos a estas sociedades: la cultura, la ecología y la práctica administrativa de la ONG. Los proyectos llevados a cabo bajo estos conceptos crean élites indígenas en tanto que producen nuevos líderes resultado del empoderamiento de grupos o figuras dentro de las comunidades (Calavia, 2010, p. 55). Sin embargo, estos líderes aparentemente externos en sus inicios pueden resultar densamente "nativos" posteriormente (Calavia, 2010, p. 57). El planteamiento de Calavia permite conceptualizar los cambios y transformaciones del liderazgo a través de sus implicancias para las propias poblaciones indígenas de la Amazonia.

Sin embargo, este fenómeno no es reciente o se adscribe solamente a los indígenas amazónicos. En grupos tswana de Sudáfrica, Comaroff observa que el ascenso a cargos de liderazgo combina elementos tradicionales, como las relaciones de parentesco, con elementos modernos, como el reglamento de la oficina de asuntos

nativos (Comaroff, 1978). De esta forma, determina que las dinámicas políticas constituyen niveles superpuestos de una sola realidad (Comaroff, 1978, p. 16). Es así que el liderazgo tshidi no puede ser tomado como uno escogido ni por el reglamento ni por la tradición, sino que es su composición dialéctica lo que permite la manipulación de las reglas a su incumbencia (Comaroff, 1978, p. 18). Esta interacción continua entre elementos externos e internos que permiten situar las dinámicas políticas indígenas como cuestiones complejas y negociadas en el seno de estas poblaciones.

c. Relaciones de parentesco

Existe un consenso entre muchos investigadores de que las relaciones de parentesco se encuentran en el corazón de la socialización en la Amazonía indígena (Overing & Passes, 2002; Viveiros de Castro, 2001). A su vez, existen dos corrientes distintas sobre cómo entender estas relaciones. Por una parte, se entiende el parentesco como aquel basado en la consanguinidad creada mediante el ejercicio de prácticas positivas (el cuidado, la alimentación, los buenos sentimientos) que puedan producir buenos y hermosos seres humanos (Overing & Passes, 2002, p. 2). Por otra parte, se toma a las relaciones de parentesco como una construcción en base a la incorporación del otro peligroso, el otro que es un afín potencial (Viveiros de Castro, 2001, p. 22). No obstante, ambas posiciones ponen énfasis en la producción de parentela a través de procesos de actualización de relaciones.

Sin embargo, esto no siempre fue así. Los estudios dedicados a esta área se centraban principalmente en la terminología y reglas matrimoniales. Sin tomar en cuenta que la relación y la expresión de la relación entre parientes constituyen cuestiones más complejas y elaboradas (Lévi-Strauss, 1943b). Por ello, las investigaciones sobre estos “sistemas elementales” no contemplaban las variaciones en sus estructuras como aquello hecho mediante estrategias propias (Taylor, 1983). Desligados de estos preceptos estructuralistas, el enfoque en las prácticas y discursos permitió que el parentesco se tome como algo hecho desde la cotidianidad. Lo que implicó tomar estas relaciones como construidas mediante “la convivialidad” (Overing & Passes, 2002) o por “la predación” (Viveiros de Castro, 2001).

Por un lado, la convivialidad se centra en la práctica de condiciones afectivas como el amor, la tranquilidad, la generosidad y la reciprocidad (Overing & Passes, 2002, p. 18). Asimismo, este enfoque se centra en la observación de la esfera doméstica como el espacio donde se producen parientes, a través de relaciones de cuidado y de comensalidad entre personas (Overing & Passes, 2002, p. 2). Por otro lado, la predación se centra en la incorporación de agentes externos (humanos y no humanos) mediante la afinidad, es decir, la alianza (Viveiros de Castro, 2001, p. 22). La relación con el afín potencial sea este extranjero, enemigo, aliado político, animal o espíritu, se ubica por fuera de la esfera doméstica. Por ello, la consanguinidad se da a partir de la construcción y supresión de la afinidad (Viveiros de Castro, 2001, p. 28). Ambas propuestas permiten conceptualizar los lazos de parentesco como algo entre lo dado y lo construido. Lo que resulta en tomar a estas relaciones como plásticas y permeables, ya que se tratan de mantener mediante prácticas culturales.

Asimismo, el parentesco está ligado a las dinámicas políticas en tanto que puede tejer alianzas. Por ejemplo, el matrimonio (entendido como una estrategia política) o la alianza política con alguien fuera de tu círculo parental (Taylor, 1983, p. 345). Precisamente, las alianzas con personas fuera de tu parentela operan en términos de parentesco, sin embargo, no siempre tienen que estar ligadas a esta forma de relacionarse (Killick, 2009; Santos Granero, 2007). De esa manera, las relaciones de “amistad” pueden representar una alternativa en tanto que implican un escape a las restricciones y obligaciones de la consanguinidad y la afinidad (Killick, 2009, p. 702). Lo que puede tejer “más y mejores” alianzas políticas, en especial, con aquellos agentes externos que se catalogan como peligrosos, pero que representan beneficios para los indígenas (Santos Granero, 2007, p. 3).

La amistad se muestra como un mecanismo social que transforma a los extranjeros peligrosos en “amigos formales” (Santos Granero, 2007, p. 3). Se caracteriza por ser una relación de intercambio entre individuos, líderes o personas destacadas priorizando el valor de la relación antes que el de los bienes. Asimismo, es una elección libre que se mantiene por demostraciones repetidas de confianza y generosidad (Santos Granero, 2007, p. 11). De esa manera, la amistad simboliza una relación con un mayor

nivel de intimidad en comparación a los lazos de parentesco (Santos Granero, 2007, p. 14). Que, sin embargo, se expresan en un lenguaje similar.

Este tipo de relaciones afectivas no necesariamente deben ser generadas a partir de la proximidad de los cuerpos (Vilaça, 2002, p. 352), sino que se dan mayormente entre individuos lejanos geográficamente (Santos Granero, 2007, p. 4). Los socios comerciales *ayompari* ejemplifican esta forma de relación entre individuos distantes basados en la confianza, intimidad y generosidad (Killick, 2009). Para Killick, los ashéninka prefieren incorporar a los forasteros no en términos de parentesco, sino en términos de *ayompari*, esto es, una amistad formalizada. De esa manera, pueden controlar a “los otros peligrosos” sean estos ashéninka o no ashéninka (Killick, 2009, p. 713). El intercambio unilateral, o la generosidad, se establece como primordial entre aquellas personas no parientes (madereros, antropólogos y otros indígenas). Esto debido a que la amistad ofrece un lazo infranqueable durante un tiempo extendido, sin la preocupación que implicaría si esta fuese una relación entre parientes (Killick, 2009, p. 711).

Por lo tanto, conceptualizar la socialización indígena o las relaciones de parentesco en base a la consanguinidad y la afinidad (la convivialidad y la predación) no permite explorar otras posibilidades que operan bajo la misma terminología, pero que cuentan con distintas implicancias (Killick, 2009; Santos Granero, 2007). De esta forma, la amistad se posiciona como una relación política en tanto que ayuda a extender las redes de intercambio. Formando alianzas que, en el futuro, pueden desembocar en ensamblajes políticos de ser necesarios (Killick, 2009, p. 714). La amistad es deseada porque opera bajo la premisa de ser una relación voluntaria, flexible y limitada que otorga un margen de autonomía importante para ambas partes.

v. Metodología y Trabajo de campo

Este proyecto de investigación tiene como pregunta principal “¿Cómo las dinámicas de liderazgo operan en las relaciones de parentesco en la OAGP?”. Para ello, se intentará mapear la actualidad de las dinámicas políticas entre los principales dirigentes de la OAGP y su liderazgo en movimiento. Por ello, se analizará el desenvolvimiento que tienen los principales dirigentes al representar a las comunidades

ashéninkas y sus demandas, como se verá en el ejercicio político de los mismos en el momento de la toma de decisiones. Además, se buscará cuáles son los proyectos a futuro que se ejecutan actualmente en nombre de la organización.

Debido al contexto de la pandemia por la COVID-19, el trabajo de campo no se pudo realizar en los plazos que dictaba la especialidad. Sin embargo, pude realizar un reducido trabajo de campo de 4 semanas, con motivo de cumplir el cronograma que el Programa de Apoyo a la Iniciación en la Investigación⁶ me había proporcionado. De manera que, durante todo el mes de enero del 2020, pude ir al Gran Pajonal y trabajar en el centro poblado de Oventeni y las comunidades de Ponchoni, Mañarini y Catoteni. Asimismo, pude participar en la asamblea por la celebración de los 41 años de la OAGP.

El enfoque metodológico de la investigación ha sido de corte etnográfico y se aplicó las siguientes técnicas de investigación como las entrevistas, conversaciones informales y observaciones. Debido a que este trabajo de campo no solo fue presencial, la “fiscalidad” del trabajo de campo solo fue uno de los ejes en los que se apoya esta tesis, el resto fue complementado con la información brindada en varias conversaciones con especialistas de los ashéninkas del Gran Pajonal, así como llamadas telefónicas a diferentes contactos en Oventeni y el actual presidente de la OAGP.

vi. Los ashéninkas

A lo largo de esta tesis, me referiré a mis colaboradores e interlocutores como “los ashéninkas”. Tal referencia a este tipo de población podría considerarse, de alguna manera, esencialista ya que la realidad social resulta ser flexible y cambiante dependiendo del contexto. Sin embargo, en el caso del Gran Pajonal, son los ashéninkas quienes se autodenominan así, debido a que este término que designa a esta población indígena en particular, lleva una connotación positiva por los beneficios que ha traído ser “ashéninka”.

⁶ El proyecto se tituló “Las relaciones de parentesco en las dinámicas de liderazgo en la Organización Ashéninka del Gran Pajonal”. Link de la relación de ganadores: <https://investigacion.pucp.edu.pe/convocatoria/ganadores-pain-padet-paip-2019/>.

Los ashéninkas forman parte de un pueblo indígena de mayor alcance que se le conocía anteriormente como Campa. El etnónimo Campa servía para denominar principalmente a los pueblos arawak del piedemonte andino, los cuales se ubican en el territorio peruano conocido como Selva Central. Esta denominación servía para designar a un conglomerado de pueblos indígenas que, muchas veces, no tenían nada en común. Bajo esta consideración se encontraban pueblos como los yánasha, yine y matsigenka, los cuales presentan una identidad étnica y una frontera social muy marcada (Santos Granero & Barclay, 2005, p. xvii). Para Santos Granero & Barclay (2005) no ocurre lo mismo en el caso de los asháninkas, ashéninkas, kakintes y nomatsiguengas, los cuales siempre han sido considerados como parte de un pueblo mucho más grande, por lo que existe una dificultad para establecer las diferencias correspondientes entre un pueblo y otro.

Si bien para los yáneshas, yines y matsigenkas la denominación Campa queda obsoleta, este término se seguía utilizando para los asháninkas y ashéninkas hasta aproximadamente la década de 1980. No obstante, el antropólogo Manfred Schäfer (1982) pudo registrar el rechazo de estas poblaciones al etnónimo utilizado hasta ese entonces por antropólogos, misioneros, funcionarios estatales y la sociedad nacional. Bajo el título “¡No Soy Campa, soy Asháninca!”, este artículo demuestra las connotaciones peyorativas y discriminatorias que se alinean al término Campa: las ideas de poblaciones “salvajes”, “primitivas” y “no civilizadas” (Schäfer, 1982, p. 30). Por esa razón, una de las propuestas de Schäfer fue utilizar la misma nomenclatura que los indígenas proponían seguido de la región en donde estos se encontraban: “asháninca del río Perené, asháninca del río Ucayali, asháninca del Gran Pajonal, asháninca del río Tambo, asháninca de la región de Satipo, asháninca del río Ene, asháninca del río Apurímac, asháninca del río Urubamba, asháninca de la región de Pangoa-Tingabeni”, y así hasta donde los indígenas lo demanden (Schäfer, 1982, p. 31). Esta propuesta no dejó de ser revisada con escrutinio por parte de los indígenas.

Los “ashánincas del Gran Pajonal” rechazan esta denominación y exigen que se les llame y reconozca como “ashéninkas” (Hvalkof & Veber, 2005). Los antropólogos Hvalkof & Veber definen el término ashéninka como “nuestros paisanos” (Hvalkof &

Veber, 2005, p. 159). Asimismo, por lo que he podido comprobar durante mi trabajo de campo, es que existe otro término que utilizan los líderes de la OAGP para referirse a los ashéninkas el cual es *noshéninka*, esto sirve también para referirse a la familia más cercana o aquellos con los que se comparte vivienda. Tengo que agregar que existe una fuerte connotación política en la utilización del término ashéninka por parte de distintos líderes indígenas, no solo del Gran Pajonal, sino también de otras zonas del Ucayali. Por lo que se exige una diferenciación lingüística, no solo en la cotidianidad, sino además por parte del Estado peruano. Por ello, el reconocimiento lingüístico y étnico es marcado por una agenda política definida.

De esta manera, puedo decir que, a partir de la revisión de distinta literatura académica y con una pequeña muestra de mi trabajo de campo, el término ashéninka o *noshéninka* puede referirse a la familia de uno, a los miembros de una asamblea política o a todo un pueblo indígena. Es esta terminología lo que se verá a lo largo de estas páginas.

vii. El territorio del Gran Pajonal

Los ashéninkas habitan las zonas de selva de los departamentos de Ucayali, Junín, Huánuco y Pasco. Esta investigación se centrará en el territorio del Gran Pajonal el cual cuenta con una extensión de 360 000 hectáreas y, aunque ocupe distintas regiones, se sitúa geopolíticamente en la provincia de Atalaya en Ucayali. El Gran Pajonal es un altiplano o meseta interfluvial que se ubica en la parte oriental de la Amazonía peruana entre los ríos Ucayali, Tambo, Perené y Pichis. En medio de este territorio, se ubica el centro poblado de Oventeni.

La topografía en esta zona tiene muchas pendientes pronunciadas, por lo que es bastante montañosa. Además, está cubierto por una vegetación forestal frondosa clasificada como vegetación de bosque húmedo subtropical. Del territorio en su totalidad, el tipo de “bosque húmedo subtropical” representa el 73%, en estas tierras no se concentra mucha población indígena. El “monte y pajonal”, por otra parte, conforman el 24% del territorio, y es aquí donde existe una mayor densidad poblacional y donde se conforma el núcleo del territorio ashéninka. Por último, lo que se refiere a “pajonal puro”

representa menos del 3% del territorio. Por ello, resulta irónico que al lugar se le denomine “Gran Pajonal” cuando pajonal es lo que menos representa a este territorio (Hvalkof & Veber, 2005).

En un estudio de las practicas económicas de cultivo entre los ashéninkas pajonalinos, Hvalkof (2013) argumenta que la formación de “bosques” se da por razones antropogénicas, es decir, el hecho de que el lugar se presente como “bosque” se debe a las practicas forestales de los ashéninkas. Es decir, los bosques del Gran Pajonal son modificados a partir de las practicas indígenas de agrosilicultura o agroforestería. Por otra parte, el “pajonal puro” ha sido un deseo exclusivamente colono, puesto que ellos siempre han buscado el progreso a través de la crianza de ganado a lo largo de la “gran sabana” (Hvalkof, 1992). Pude comprobar, durante mi estancia en el Gran Pajonal, que la comunidad de Mañarini cuenta con algunas cabezas de ganado, así que esto no es exclusivamente de los colonos.



Figura 4. Ganado en Mañarini (archivo personal, enero 2020)

Los habitantes colonos que en su mayoría se ubican en el centro poblado de Oventeni, o en ashéninka *owinteni* “depresión plana en el paisaje”, han sido de origen andino y por ello tienen al ganado como símbolo de desarrollo (Hvalkof, 1992). Por su

parte, los ashéninkas a lo largo de su historia han demostrado que de-sabanizan el terreno cuando lo trabajan (Hvalkof, 2013). Es por esta razón que en la actualidad les va mejor económicamente, debido a que los proyectos de desarrollo sostenible, como el café, cuentan con un énfasis en el cuidado del medioambiente a expensas del desarrollo económico. No obstante, esto se da por periodos, ya que cuando los ashéninkas cuentan con más dinero (como el dinero de la venta del café) gastan todo lo que ganan para hacer fiestas con parlantes estéreo, grandes de arroz y mucho pescado para todos, lo que los deja sin dinero al cabo de unas semanas, después de un arduo trabajo de meses. Esto queda aún por ser comprobado, ya que esto me lo dijeron varios colonos con los que conversé.

Igualmente, el Gran Pajonal es un lugar en el que se han dado y se dan una multiplicidad de relaciones interétnicas: entendidas como las interacciones entre las distintas comunidades ashéninkas y la población colono de Oventeni⁷. El solo motivo por el que los ashéninka reconocen el Gran Pajonal como parte de Atalaya dice mucho de las relaciones entre estos dos grupos (Hvalkof, 1998). Los colonos buscan asociar el territorio del Gran Pajonal con Satipo, provincia de Junín, debido a que tienen mayores simpatizantes con su agenda política en el municipio de esa provincia. En el caso de Atalaya, los ashéninkas encuentran alianzas con otras poblaciones indígenas y otros ashéninkas que ocupan puestos de poder en la municipalidad (Hvalkof, 1998). Entender este espacio como lugar de relaciones interétnicas sirve para poder conceptualizar mejor este territorio indígena.

Los colonos durante mucho tiempo marcaron este lugar como propio, debido a que los ashéninkas se relacionaban con ellos a través de la relación patrón-esclavo. Es así que utilizaban el sistema de peonaje-deuda para subyugar a los ashéninkas pagándoles una cantidad ínfima respecto a lo que merecían (Hvalkof, 1998). Sin embargo, el contexto actual en el marco de proyectos de desarrollo sostenible ha servido para que los ashéninkas se posicionen como agentes activos de su propio desarrollo.

⁷ Tanto en el territorio indígena como en el territorio colono conviven indígenas y colonos. Durante mi instancia, pude comprobar que la comunidad nativa de Materiato cuenta con un jefe de comunidad colono: Reinaldo Gómez.

viii. La organización social y política de los pueblos asháninka

a. La política asháninka de la aldea: dioses, guerreros y chamanes

Los estudios etnográficos de las poblaciones asháninkas hechos en la década del sesenta se mantuvieron en el ámbito comunal, centrándose en la unidad familiar como base de la organización social y política. En esa línea, Stefano Varese (1968) menciona que la organización política de grupos densos demográficamente era algo poco común, dado que los grupos de familias asháninkas vivían dispersos a lo largo de la región del Gran Pajonal.

Para Varese, la unidad familiar es "(...) la base de la sociedad y de la economía campá" (Varese, 1968, p. 17); debido a que la escasez de recursos dificulta que estos grupos familiares se concentren en unidades sociales mayores. De manera que la unidad social y económica que cuenta con mayor estabilidad durante un periodo de tiempo extendido es la unidad familiar. Estos grupos familiares (aproximadamente de 5 a 6 personas), sin embargo, pueden organizarse en pequeñas aldeas en torno a diferentes figuras de liderazgo. Primero, cuando ambas familias conyugales se unen en la residencia virilocal, debido a que el padre fundador cuenta con un "prestigio ganado" y, por ende, "autoridad" (Varese, 1968, p. 18).

Estos grupos se unen transitoriamente bajo otra figura que es la del *ovayeri* o guerrero, debido a las expediciones de guerra y las correrías que las organizan estas figuras. Finalmente, existe un tipo de jefe mítico que es el chamán o *sheripiari* "el que chupa tabaco"; este tipo de líder es, a su vez, portador de los conocimientos del mundo y representa la salvación (Varese, 1968, p. 137). La salvación del mundo o la esperanza de ello, implica un fuerte componente mesiánico inserto en el liderazgo del *sheripiari*. Es necesario agregar que este componente mesiánico no solamente se encuentra presente cuando un líder es *sheripiari*, así que no se adscribe solamente a su figura, sino que forma una parte importante de las reflexiones en torno a la organización política de los pueblos asháninka.

De manera similar, Weiss (1975) encuentra entre asháninkas ribereños -de los ríos del Ene, Perené y Tambo- a grupos de familias conyugales unidas bajo la jefatura de un hombre poderoso: el *curaca*. Este líder es un hombre con características excepcionales y de actitud dominante que asciende para gobernar la comunidad. El liderazgo del *curaca* aparece de manera esporádica y momentánea, aunque exista una fuerte autonomía política de parte de las familias (Weiss, 1975, p. 239); por ello, es importante considerar que este tipo líder era una posibilidad, mas no algo obligatorio. Según Weiss, los *curacas* trabajaban para los propietarios blancos cuidando sus plantaciones. De manera que el término *curaca* es también utilizado por los propietarios para nombrar a sus capataces asháninka.

Weiss nota que existe otro término para referirse a estos líderes, *pinkátsari* “aquel que es temido”, también, esta es la denominación que se le otorga a los dioses más poderosos del panteón asháninka (Weiss, 1975, p. 240). No obstante, estos líderes están desapareciendo. Si bien el trabajo de Varese considera la unidad familiar como la base de la sociedad asháninka, Weiss considera que la familia nuclear es además la unidad “política” más estable (Weiss, 1975, p. 237).

En grupos asháninka del río Pichis, Elick (1969) nota que los *nampitsi* o asentamientos familiares son creados en torno a la figura del *pinkátsari*. Agrega que este líder ejerce su autoridad sobre el grupo a través de su “carisma” y no por la fuerza. El *pinkátsari* aparte de asumir su liderazgo político, puede converger con otros roles, como ser un destacado chamán, un cazador exitoso o un gran guerrero; de ser así, el alcance de su liderazgo será mayor y duradero, ya que estas cualidades “atraen seguidores” (Elick, 1969, p. 191). De manera que, aparte de su rol en la jefatura del grupo, cuenta con una posición prestigiosa en la guerra y en el mundo espiritual. La valoración de las tareas del *pinkátsari* pasan por su gestión con el mundo exterior para la obtención de bienes y el aseguramiento del territorio frente a forasteros, además de la resolución de conflictos al interior de la comunidad (Elick, 1969, pp. 191, 193). De no cumplir con esto, el liderazgo del *pinkátsari* no será posible y será reemplazado.

Finalmente, Elick menciona que la influencia de estos líderes se reducía debido a la reciente llegada de los misioneros durante su trabajo de campo en la zona; esto permitió que reevalúe el rol del *pinkátsari* y con ello, los estándares que normalmente se tenían sobre esta figura (Elick, 1969). Es de notar que los *pinkátsari* del Pichis también eran figuras que participaban en la explotación cauchera, lo que los asemeja a los guerreros ashéninkas del Gran Pajonal, que participaban de las correrías por esos tiempos.

Para estos autores, la agrupación en pequeñas aldeas, o *nampitsi*, en torno al *pinkátsari* o *curaca* no es posible si no se le reconoce como alguien poderoso, influyente o carismático. Esto se da, debido a la autonomía política presente en los grupos familiares asháninka, así como en sus formas de conceptualizar el mundo social; lo que permite que estos tipos de liderazgo sean transitorios y no permanentes. De esa misma forma, Varese (1968) conceptualiza que estas “alianzas” en grupos familiares extensos son posibles, pero solo temporalmente. De esta manera, la mayoría de estas etnografías, toman la organización social y política asháninka a través de la aldea, lo que no otorga un margen para pensar en un ensamblaje político mayor.

b. El ensamblaje político asháninka: de la comunidad a la federación

A mediados del siglo XX, los pueblos asháninka experimentarían cambios y transformaciones en su organización social y política. Permitiendo pensar la organización asháninka más allá de los confines de la aldea. Las transformaciones de la política asháninka frente a estos nuevos contextos precisaron adoptar formas jerárquicas y altamente densas en su composición demográfica. Fernández (2016) encuentra una explicación para este fenómeno en su trabajo de campo entre grupos asháninkas de Río Negro. Él nota cómo estos grupos, a pesar de resistirse a caer bajo la autoridad de sus pares, elaboran estrategias indígenas para organizarse jerárquica y densamente (Fernández, 2016, pp. 281–283). Fernández llama a este ejercicio “mecanismo de externalización de la jerarquización”, en el cual, no se da una institucionalización del modelo jerárquico de organización social y político, sino, que es una solución temporal frente a una situación de peligro. Esto se puede ver en los años sesenta cuando los

asháninka adoptan como líder a Guillermo Lobatón, dirigente del frente guerrillero MIR, debido al hecho de quedar fascinados por su discurso acerca de un futuro mejor en donde los cambios eran inevitables (Fernández, 2016, pp. 297–299). Una característica fundamental de este mecanismo es que los líderes que emergen, resultado de este contexto, no perdurarán en el tiempo, como fue el caso del dirigente del MIR.

Lo que esta solución temporal representa es la no-institucionalización de las jerarquías en la vida social asháninka, sin embargo, si se encuentran frente a un contexto de crisis (territorial o espiritual) es probable que se busque a este líder potencial. Hay que agregar que otro rasgo fundamental es que este líder debe ser externo, es decir, no asháninka. En tanto quieren preservar la estabilidad de su mundo social (Fernández, 2016, p. 283). Esta característica es central, ya que son líderes externos los que han ocupado lugares importantes en la historia de este pueblo y otros grupos indígenas (p.ej.: Juan Santos Atahualpa y Ferdinand Stahl). Otra característica de estos líderes, es que deben presentar un discurso mesiánico que mencione la alteración del mundo actual para la llegada de un futuro mejor; lo que determina que este liderazgo propicie un ensamblaje político denso, que permita aglutinar los asentamientos dispersos bajo un solo mando.

En esa línea, Hvalkof & Veber (2005) notan cómo el despojo territorial a manos de la población colona llevó a que los ashéninkas del Gran Pajonal se articulen en un ensamblaje político denso. La formación de maestros bilingües, a cargo del ILV, y la experiencia en el servicio militar de algunos jóvenes ashéninkas jugaron un papel importante para la formación de estos nuevos líderes. De manera que el surgimiento de estos, dentro de los *nampitsi*, hizo posible emprender la tarea de demarcar el territorio y reclamar los títulos de propiedad para las nuevas comunidades nativas. Por ello, la fundación de la OAGP tuvo como objetivo principal asegurar los títulos de propiedad de las comunidades ashéninka (Hvalkof & Veber, 2005, p. 156). La OAGP ayudó a que estas comunidades puedan mantener su independencia política, en tanto no se compromete su organización interna, manteniendo así su identidad colectiva.

Hvalkof & Veber (2005) mencionan la existencia de una multiplicidad de líderes que organizan a sus parientes desde sus asentamientos locales. En la cotidianidad de

estos espacios, los conocen como *jewári* “el que guía y tiene iniciativa”; el cual se encarga de coordinar a los grupos dispersos en asentamientos locales, asegurando su bienestar y comunicándoles los asuntos de la comunidad. Por ello, la organización política de la OAGP no se impone como una institución por encima de las comunidades dictando una “agenda política”. Lo que hacen es otorgar un margen de maniobra para que los líderes y sus familias puedan actuar libremente, de acorde a la lógica de autonomía política presente en sus modos de vida (Hvalkof & Veber, 2005, p. 172). Hay que agregar que los *jewári* que destacan entre sus comunidades pueden posicionarse como *primus inter pares*, adquiriendo un prestigio mayor en todas las comunidades. En la cima de la escala de liderazgo, se tiene al *pinkátsari* “aquel que es temido y respetado”.

El *pinkátsari* hace su reaparición en escena cuando esta institución se utiliza para referirse al nuevo dirigente de la OAGP. Este líder, ahora presidente de la organización, tiene que ser reconocido por la mayoría de comunidades del Gran Pajonal. Ciertos momentos históricos del movimiento político ashéninka incrementaron gradualmente el poder de estas figuras (Hvalkof & Veber, 2005, p. 172). Para los autores, esto demuestra que las nuevas organizaciones indígenas pueden revitalizar instituciones tradicionales, además de generar una integración social que comprenda a la mayoría de comunidades del territorio. Según ellos, esto demuestra que dentro de la población ashéninka existen principios de asimetría e incorporación jerárquica (Hvalkof & Veber, 2005, p. 173). Llegan a esta conclusión debido a que no se puede ejercer un liderazgo centralizado, ya que no existe una proximidad geográfica entre los asentamientos locales. Al incorporar principios de un ensamblaje político denso, demuestran que la organización política y social ashéninka invita a pensar que el ensamblaje político, es una posibilidad recurrente, y no una causalidad histórica. Además de no necesitar líderes externos (no-ashéninka) para su ejecución.

Estos autores demuestran que la organización en ensamblajes políticos densos es posible, y son procesos por los que pasan los pueblos ashéninka. De manera que reconocen que existen estrategias para la incorporación de formas jerárquicas de organización en torno a líderes externos no-ashéninka (Fernández, 2016) , así como con propios líderes ashéninka (Hvalkof & Veber, 2005). Es interesante ver cómo estos

trabajos resaltan la organización política frente a contextos difíciles, lo que demanda respuestas y acciones que hacen emerger tipos de organizaciones jerárquicas, bajo concepciones asimétricas. Sin contemplar la posibilidad de observar la asimetría y jerarquía en la organización de la vida cotidiana asháninka.

c. El bienestar asháninka: liderazgo en los tiempos de la comunidad

Conceptualizar los cambios y transformaciones de la política asháninka permitió expandir las posibilidades de registrar otras formas de organización ya no enraizadas solamente en las nociones de autonomía y dispersión de los grupos familiares, sino más bien, ensamblajes políticos complejos que aglutinan distintas comunidades bajo una federación indígena (Veber, 1998). En ese sentido, el proceso de registro de la comunidad nativa, aparte de asegurar el territorio, representaba para algunos pueblos asháninka una condición obligatoria de “civilización” (Veber, 1998, p. 403). De manera que la comunidad nativa representará una preocupación cultural; ya que se muestra como fundamental para cumplir con sus expectativas de vida, por lo que el liderazgo asháninka contemporáneo debe convivir con estas expectativas.

El activismo político de los ashéninkas del Gran Pajonal no necesariamente constituye una forma generalizada que otros grupos ashéninka optan por seguir. En su trabajo de campo en comunidades ashéninka del río Ucayali, Killick (2008a) explora otra posibilidad al decir que, más que asegurar sus derechos territoriales y proteger su identidad colectiva, es la educación lo que los moviliza a organizarse en comunidades. La escuela y el maestro representan el deseo ashéninka de alcanzar el estatus de “civilizados”, lo que los diferenciaba de aquellos que vivían en el monte (Killick, 2008a, p. 32). Por ello, a pesar de no contar con un sentimiento político fuerte, los grupos familiares cedían su autonomía para algo que se presenta como una preocupación mayor (Killick, 2008a, p. 33). Es por ello, que logran incorporar la estructura jerárquica de la comunidad a su modo de vida tradicional.

El énfasis cultural que le otorgan a su independencia y autonomía, tanto individual como colectiva, presenta a los ashéninkas como un grupo que se encuentra compuesto por iguales. El liderazgo debe entenderse, al menos en los contextos de las comunidades,

bajo esta perspectiva de las relaciones sociales (Killick, 2007). En las comunidades de Pijuayal y La Selva, a la hora de las faenas, las recomendaciones del presidente de la comunidad facilitaban las tareas de los comuneros; no obstante, los ashéninkas negaban que hayan recibido ayuda y más bien resaltaban el cumplimiento de estas tareas como un logro personal. La falta de reconocimiento y desprestigio del liderazgo servía como mecanismo de control en la emergencia de jerarquías (Killick, 2007, p. 470). Sin embargo, las ayudas y consejos del patrón maderero y el maestro de la escuela -ambos mestizos- los recibían y tomaban sin problemas; es así que a estas personas no-ashéninka eran aceptadas como figuras de liderazgo. A diferencia de lo expuesto por Fernández (2016), estos mecanismos tradicionales funcionan en contextos cotidianos.

Killick (2005) encontraba que, pese a vivir en comunidades nativas, las familias se encuentran dispersas aun cuando estaban relacionadas mediante lazos de parentesco; sin embargo, no es el caso de las comunidades de los ríos Bajo Urubamba, Ene y Tambo, ya que las casas ashéninka se encuentran próximas las unas de otras formando “barrios”. Para Sarmiento Barletti (2011), esto se puede explicar, debido a que la vida social ashéninka se centra en el *kametsa asaiki* “el vivir bien juntos”, antes que preservar su autonomía en grupos dispersos por la región geográfica. Esto implica la producción del *asháninka sanori* “la persona legítima” que se da mediante el control de emociones antisociales (p.ej.: ira, celos o avaricia) priorizando emociones socialmente constructivas (p.ej.: amor y felicidad). Los *asháninka sanori* cuentan con una ética de trabajo centrada en la fabricación de bienes que puedan compartirse con otros ashéninkas. Por último, las relaciones de cuidado (p.ej.: la comensalidad) forman parte de este relacionamiento entre parientes.

Sarmiento Barletti (2016) nota que, antes que la defensa de su territorio y el acceso a la educación, el *kametsa asaiki* es el principal motivo de vivir en comunidad; esto se da, debido a que el costo del material de las viviendas y la acumulación de bienes duraderos no les permite resolver los conflictos como antaño, es decir, abandonando la zona. Por ello, para controlar el conflicto interno, en las asambleas comunales se suspenden las relaciones de parentesco para presentar quejas formales e incomodidades (Sarmiento Barletti, 2016, p. 168). Por otra parte, es esta abstracción de las relaciones parentales en

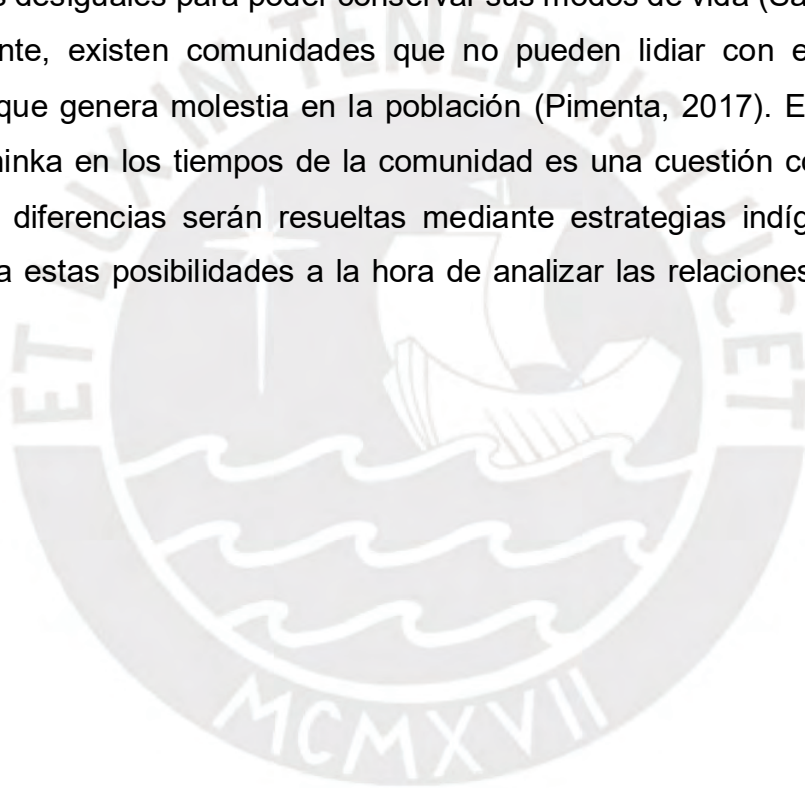
los espacios políticos formales, lo que contribuyó a que surja un “liderazgo tiránico”, porque los presidentes de comunidad cuenta con un cargo legitimado por el exterior (Sarmiento Barletti, 2017). Este poder otorgado por el Estado peruano permite que los presidentes utilicen los contactos y sus recursos para beneficiarse a sí mismos (Sarmiento Barletti, 2017, p. 103). Los asháninka, conscientes de esto, permiten que este líder tirano acumule poder y recursos en tanto evite la intromisión de agentes externos que dificulten la obtención del *kametsa asaiki*.

Desde una perspectiva asháninka, las estrategias resaltadas por Sarmiento Barletti, es decir, la aceptación de relaciones desiguales con los líderes, son concedidas en tanto puedan llegar a ser positivas. No obstante, estas desigualdades generadas al interior de las comunidades, no necesariamente tienen repercusiones positivas para sus habitantes. Pimenta (2017) nota, en el caso de los asháninka del río Amonia de la frontera brasileña, que la creación de una cooperativa por parte de la familia del *pinkátsari* fundador, convirtió las relaciones sociales dentro de la comunidad en relaciones asimétricas (Pimenta, 2017, p. 186). Esta cooperativa fue posible gracias a la ayuda de empresas extranjeras, amigas de estos líderes, lo que les proporcionaba bienes y dinero que podían repartir entre los comuneros si estos lo requerían (Pimenta, 2017, p. 185). Sin embargo, el acto de “pedir cosas” demuestra que las relaciones entre asháninka no son igualitarias, lo que devino en un malestar generalizado de la población que se encontraba en una situación vergonzosa.

Pimenta entiende que el liderazgo asháninka emerge a raíz de contextos históricos que lo demandan; es así que los *pinkátsari* tradicionales construyen su liderazgo en tanto que defendían su territorio de la ocupación colona. La Fundación Nacional do indio (FUNAI) le permitió a este líder obtener poder, debido a que aseguró su territorio con la ayuda recibida. Esto implica la adaptación a formas externas de organización incorporadas por los asháninkas para su beneficio propio (Pimenta, 2017, p. 178). De esa manera, el *pinkátsari* tiene que especializarse en el mundo externo para poder defenderse de los blancos y colonos en el futuro; debido a que el mundo de los blancos -figuras ambivalentes- es visto como fuente de conocimiento. Años más tarde, el hijo del *pinkátsari*, se casó con una blanca brasileña y, luego de dos generaciones abajo, la

familia del *pinkátsari* incorporó el conocimiento de los blancos en su vida diaria; lo que contribuyó a que en la comunidad se concreten los proyectos con mayor facilidad, debido a los conocimientos de las gestiones, entre ellos, la creación de la cooperativa.

Para estos autores el liderazgo asháninka en la cotidianidad de las comunidades implica lidiar con las expectativas de los comuneros; de manera que estos líderes cuentan con distintas expectativas de acuerdo al contexto en el que se desenvuelven. Por un lado, existen estrategias indígenas cotidianas que logran evitar la emergencia de jerarquías (Killick, 2007); también existen momentos en que los asháninkas reconcilian vivir con estas relaciones desiguales para poder conservar sus modos de vida (Sarmiento Barletti, 2017). Finalmente, existen comunidades que no pueden lidiar con estas relaciones asimétricas, lo que genera molestia en la población (Pimenta, 2017). En conclusión, el liderazgo asháninka en los tiempos de la comunidad es una cuestión compleja, ya que no siempre las diferencias serán resueltas mediante estrategias indígenas. Se debe tomar en cuenta estas posibilidades a la hora de analizar las relaciones cotidianas con los líderes.



Capítulo Uno: Las transformaciones del campo político ashéninka

Resulta interesante poder observar el ensamblaje político de los distintos pueblos ashéninkas a través de los años, debido a que es el resultado de muchas alianzas inter-étnicas e intra-étnicas. Sin embargo, en el caso de los ashéninkas del Gran Pajonal, ellos manifiestan pertenecer a un ensamblaje político propiamente indígena (Hvalkof & Veber, 2005). Pese a ello, estas alianzas con distintos agentes históricos (misioneros, antropólogos, gringos, etc.) han transformado su organización social y política en la zona. En ese sentido, este capítulo tratará de analizar estas transformaciones, partiendo de discusiones teóricas sobre los pueblos ashéninkas y comparándola con las trayectorias de vida de los distintos líderes históricos de la OAGP.

1.1. El campo político ashéninka a través del tiempo

“Todas son tierras de campas, paganos y libres, que no han podido ser dominados desde la rebelión de 1742” - Padre O. Saiz (Ortiz, 1961, p. 245).

Existe una tendencia de los antropólogos estudiosos de los pueblos ashéninkas a entender su ensamblaje político a partir de su “tradición guerrera”; no obstante, esta característica es más una construcción histórica, que una cuestión cultural (Espinosa, 2012, pp. 287, 288). En el caso del Gran Pajonal, esta “tradición guerrera” surgió desde los primeros intentos de colonización por parte de los franciscanos, asimismo, existieron otros intentos de “conquista” del territorio del Pajonal a través de distintos agentes externos. Es así que esta sección se enfocará en analizar el ensamblaje político ashéninka que les hizo frente a estos intentos de “conquista”, dado que estos procesos terminarán reconfigurando el campo político en la zona.

1.1.1. La organización política ashéninka durante las primeras misiones

El Padre Juan de la Marca, encontrándose en la misión de San Tadeo de los Antis en el Perené, se enteró de los miles de indígenas habitantes del territorio del Gran Pajonal. Con el fin de contactarlos, le comunica al *curaca* ashéninka de la misión de Metraro y Eneo la posibilidad de poder penetrar el territorio indígena y tener “comunicación con aquellos infieles” (Ortiz, 1961, p. 38). Este primer contacto se resuelve de manera pacífica ya que los ashéninkas, contando con buenos espíritus, aceptaron

“amablemente” la invitación a la misión de San Tadeo. De esta manera, el *curaca* ashéninka de Metraro y Eneo -junto a los jefes del Gran Pajonal- lograron movilizar a una población de 172 ashéninkas, entre hombres y mujeres, rumbo hacia el Perené; sin embargo, esta empresa terminó siendo un desastre, debido a la muerte de aproximadamente cuarenta ashéninkas, bajo la razón de que el clima “no les asentó” (Ortiz, 1961, p. 38). En otras palabras, el clima tropical del Perené, a diferencia del clima de montaña que presenta el Gran Pajonal, fue la causa de sus muertes. Pueden aventurarse otras explicaciones, a raíz de lo que conocemos sobre la historia de los pueblos indígenas amazónicos, como el acceso a nuevas enfermedades, quizás desconocidas por los cuerpos ashéninkas durante ese periodo. El fracaso de esta empresa hizo que los ashéninkas regresen a los bosques de la montaña a finales de 1730.

Las relaciones de amistad del Padre De la Marca con algunos jefes del Gran Pajonal permitieron encomendar al Padre Lorenzo Núñez la tarea de volver a llamarlos, para proseguir los planes de penetrar el territorio mediante el establecimiento de misiones. Dos años después, los jefes ashéninkas accedieron al llamado misionero y fueron recibidos con bastantes regalos de parte de los franciscanos (básicamente herramientas). Sin embargo, los franciscanos tuvieron que descartar los planes de reunir a las familias ashéninkas, debido a la negativa indígena de encontrarse de nuevo con la “muerte”, y también por la dificultad de reunirlos por encontrarse dispersos por todo el territorio del Pajonal.

Pese a las dificultades, el deseo de fundar misiones en la zona nunca decayó. Por lo que, en 1733, el Padre De la Marca optó por reunirse con cuatro jefes ashéninkas para acordar la creación de la primera misión y así subsecuentemente otras, hasta contar con doce misiones establecidas para asegurar la “conquista” definitiva del territorio. El objetivo de estas misiones era educar a los ashéninkas mediante la palabra de Dios, la escuela y la enseñanza de la agricultura y ganadería. Igualmente, los franciscanos tenían la misión de introducir distintos tipos de tecnologías, cultivos (maíz, trigo, papa, habas, caña de azúcar, entre otros) y otros oficios, los cuales, según ellos, generarían fidelidad hacia a la misión. Aquello se planteaba, porque el Gran Pajonal era visto por los

franciscanos como un “lugar próspero” (Ortiz, 1961, p. 48). Esto puede verse reflejado en el nombre que le dan al territorio “Gran Pajonal”, ya que esto significa literalmente “gran llanura”. Este nombre no es gratuito, puesto que representa la concepción de un territorio que cuenta con riqueza en sus suelos, lo que demostraba -más bien- la metáfora de un sueño desarrollista que tenían los franciscanos.

La convivencia relativamente “pacífica” entre ashéninka y misioneros hizo que se avizore con optimismo la colonización del territorio en su totalidad, lo que implicaba trazar objetivos aún más ambiciosos. Sin embargo, la aparente convivencia “pacífica” con los ashéninkas era una vana ilusión. Debido a que la misión, con el apoyo de las tropas españolas del Virreinato, habría ejecutado a cuatro jefes del Gran Pajonal, colocando sus cabezas y manos en postes como signo de autoridad. La fragilidad de este “trato de paz” quedó expuesta cuando en 1742 ocurrió la rebelión de Juan Santos Atahualpa. Es interesante notar como la misma dinámica que ocurrió casi una década atrás volvió a repetirse, puesto que esta vez fue uno de los jefes ashéninka, Don Mateo Santabangori, el que sirvió como guía de Juan Santos en su entrada al territorio del Pajonal. Por esa misma razón, como era de esperarse, los franciscanos cambiaron el tono de sus crónicas resaltando el carácter de “bárbaros” y “salvajes” de los indígenas que abandonaban las misiones para “darle obediencia” al rebelde (Ortiz, 1961, p. 53). Es así que tanto los misioneros como las tropas españolas fueron expulsados de la zona y sus alrededores.

La rebelión indígena se organizó alrededor de la figura de Juan Santos Atahualpa, llegando a juntar miles de ashéninkas y otros pueblos indígenas bajo su liderazgo. Es importante recalcar que el ensamblaje político de Juan Santos fue basado en un discurso con componentes mesiánicos que señalaba un cambio en el orden de las cosas, lo que generó fascinación en muchos pueblos indígenas⁸. Al respecto, Veber discute si, en el caso del pueblo ashéninka del Pajonal, fue más un movimiento político pragmático, antes que un movimiento mesiánico⁹ (Veber, 2003). De todas formas, esta insurrección causó la pérdida absoluta de las misiones ya establecidas, y la influencia ganada por los

⁸ No solamente en otros pueblos arawak, sino en otros pueblos de la Amazonía peruana, como los shipibo y los conibo (Morin, 1998).

⁹ Esto se discutirá en el capítulo 2 de esta tesis.

misioneros; por ello, los franciscanos atribuyen tal éxito al hecho de que la rebelión tuvo jefes ashéninkas “para nada ignorantes”, ya que contaban con la educación de los misioneros (Ortiz, 1961, p. 63). Por otra parte, la influencia de los misioneros perduró en el tiempo debido a que se pudo comprobar que, casi dos siglos después, todavía conservaban algunos cultivos que habían sido impartidos por los franciscanos en la época de apogeo de las misiones (Ortiz, 1961, pp. 104, 105, 106, 107).

En suma, la organización política ashéninka, durante el tiempo de las primeras misiones franciscanas, operó bajo los liderazgos de jefes que juntaban a los grupos en forma de pueblos para poder crear las misiones. Pese a las consecuencias negativas, como la muerte de cuarenta ashéninkas por su traslado a otras zonas, esta alianza con los misioneros trajo ciertos beneficios para los indígenas en tanto se introdujo nuevos sistemas de agricultura y cultivo, así como el aprendizaje de nuevos oficios y la curación de algunas enfermedades nunca antes realizados en el territorio. Estas alianzas fueron rápidamente descartadas debido a la rebelión de Juan Santos Atahualpa, por consiguiente, la organización social y política impuesta por los misioneros se descartó para dar de paso a formas conocidas por los ashéninkas: el de vivir dispersos por toda la región geográfica. Tuvo que pasar más de un siglo para que vuelvan las misiones franciscanas al Gran Pajonal, esta vez, al mando del Padre Gabriel Sala.

1.1.2. La época del caucho y el liderazgo ashéninka

Tras una larga guerra por la independencia de la República, el naciente Estado peruano se enfocaba en explorar y colonizar los territorios de la selva peruana, que habían sido esquivos por la rebelión indígena de Juan Santos Atahualpa. Entre los objetivos para su exploración se encontraba el Gran Pajonal, del cual la capital del gobierno en Lima no había recibido noticias hasta el momento (Ortiz, 1961, p. 102). El Estado peruano, debido a la información vertida por los misioneros, sabía de la existencia de los “salvajes” indígenas, y de la tierra fértil del Gran Pajonal, por lo que una colonización definitiva del territorio indígena era impostergable. De manera que el presidente en ese entonces, Nicolás de Piérola, encomendaría al Padre Gabriel Sala la tarea de realizar las expediciones en la zona. Por esos años, los misioneros católicos

eran vistos como conquistadores, no solamente por el Estado, sino por algunos medios de prensa como El Comercio: “No son los aeroplanos los que conquistaran estos territorios; no. Son los misioneros y los caminos que a manera de arterias llevarán la vida y el trabajo al Perú desconocido” (Los Misioneros y los Caminos. “El Comercio”, Lima en Ortiz, 1961, p. 102). Es bajo esta premisa que los misioneros funcionan como agentes colonizadores de gran parte de la Amazonía; por lo que el Padre Sala emprenderá la tarea por querer “ensanchar” el territorio de la patria (Ortiz, 1961, p. 248).

A finales del siglo XIX, el Gran Pajonal era considerado como un territorio aislado a comparación de otros lugares de la selva central peruana, sin embargo, para los ashéninkas, esta zona se encontraba interconectada con otras, no solamente por los grandes sistemas fluviales; sino por las relaciones a distancia que eran posibles gracias a las redes de intercambios con otros pueblos asháninkas¹⁰. De esa manera, las estrategias de intercambio indígena, como la relación entre *ayompari* “ el que me da las cosas”, servían para poder relacionarse con el mundo exterior y obtener bienes que se consideraban imprescindibles (Bodley, 1973; Schäfer, 1991). Asimismo, en la región, surgía una época de bonanza económica debido a la extracción de caucho de los bosques de la Amazonía peruana, conocida como la Época del caucho; esto transfiguró las relaciones de los ashéninkas con otras poblaciones asháninkas y otros pueblos indígenas en general, debido a que se desarrollaban practicas esclavistas. Gracias a la empresa de la explotación cauchera, se utilizaba mucha mano de obra indígena para poder maximizar la extracción de la materia prima. Entre los más grandes empresarios, o barones del caucho, se encontraba Carlos Fermín Fitzcarrald, quien utilizaba frecuentemente las correrías como una estrategia para la obtención de mano de obra indígena en el Alto Ucayali:

“Las «correrías» consistían en asaltos armados a lo largo de los ríos con la finalidad de capturar a indígenas, sean adultos, jóvenes o niños, muchos de los cuales morían o caían heridos, quedando a salvo solo aquellos que lograban fugar. Los que dirigían las «correrías» eran en unos casos los mismos patrones y en otros casos contrataban a mestizos o a *otros indígenas*. «Luego los prisioneros eran vendidos en las llamadas «camperías»

¹⁰ Con esto nos referimos a otros pueblos dentro del Gran Pueblo Asháninka.

de caucheros a cambio de armas de fuego, cartuchos, tocuyo, espejos, machetes, etc.” (Espinosa, 2016, p. 149).

El territorio del Gran Pajonal servía como lugar para la cacería de esclavos indígenas y su posterior transporte por los grandes sistemas fluviales que conectaban hacia el Alto Ucayali (Hvalkof, 1998, p. 97). Estas correrías eran hechas por los propios ashéninkas que, instaurándose como los nuevos patrones de los caucheros, posteriormente intercambiaban a los indígenas cautivos por objetos codiciados. Aquello constituiría un cambio drástico en la organización social ashéninka, ya que familias enteras serían desintegradas y la gente expulsada de sus hogares. La ocurrencia de estas prácticas afectó la organización social y los sistemas tradicionales de alianza entre las familias del Pajonal (Hvalkof, 1998, pp. 97, 98, 99, 100). Estos esclavistas, que servían a los patrones caucheros, fueron roles adoptados por una figura tradicional en la vida social ashéninka: el *ovayeri*. Este guerrero era el que guiaba al grupo local a las expediciones militares hacia otros asentamientos no conocidos por los ashéninkas. Es a raíz de la Época del caucho, que el *ovayeri* se asociaba a estas prácticas esclavistas, lo que desembocó en la connotación negativa de esta figura. De tal forma que los *ovayeri* del Gran Pajonal eran famosos por realizar las correrías en otras localidades. Generalmente, eran los ashéninkas pajonalinos a quienes se les asociaba estas prácticas. Por esa misma razón eran vistos con temor, no solamente en la zona, sino por otros pueblos indígenas del Alto Ucayali.

Bajo este contexto, arriba el Padre Gabriel Sala al territorio del Pajonal con la consigna de identificar los caminos y mapear la situación de la zona, para poder así establecer misiones y, bajo estos preceptos, civilizar a los indígenas. En pleno desarrollo de sus tareas, el Padre Sala identificó a un *curaca*¹¹ de nombre José que resaltaba por encima de otros ashéninkas que había conocido. Al respecto manifestó: “Si este hombre supiera leer y escribir podría ser tan fatal como Santos Atahualpa; es preciso pues mejorarlo, utilizarlo ó exterminarlo, dado el caso de que así conviniese á la civilización y bien general de la sociedad” (Sala, 2003: 878 citado en Espinosa, 2016c). Lo que resulta interesante de este encuentro es que efectivamente el *curaca* José tuvo posteriormente

¹¹ Término que los mestizo o los blancos utilizan para designar a los jefes ashéninka.

un rol importante en la revuelta de varios pueblos indígenas del Alto Ucayali frente a la explotación de los patrones caucheros y sus haciendas.

Santos Granero (2018) realiza un trabajo histórico y de archivo para documentar la revuelta que se origina a partir de este *curaca* José del Gran Pajonal. Es así que José Carlos Amaringo Chico o simplemente José Tasorentsi es uno de los jefes más importante del Pajonal, el cual movilizó a los pueblos asháninkas (ribereños y pajonalinos) y otros pueblos indígenas (yine, amahuaca y conibo) del Alto Ucayali, para formar un ensamblaje político denso que logre rebelarse ante los abusos que los patrones caucheros cometían a la hora de la extracción de esta materia prima. El movimiento político de José Tasorentsi se realizó bajo los mismos componentes mesiánicos que Santos Atahualpa, ya que se presentaba como un *transformador del mundo* que traía un nuevo futuro libre de abusos para los indígenas (Santos Granero, 2018, p. 56). Este punto es interesante, porque es necesario asimilar la dimensión de este discurso cuando fue José Tasorentsi “quien unió a las tribus antagónicas del Ucayali y Gran Pajonal y se mantuvo como su líder ‘obligándolos a desenterrar el hacha de guerra contra los blancos’” (Santos Granero, 2018, p. 39). Cabe resaltar, que la figura de José Tasorentsi es una figura ambivalente, ya que él mismo era un *ovayeri* que operaba como “jalador de niños” de las zonas del Perené y Pangoa (Santos Granero, 2018, p. 53). El haber sido cometedor de estas fechorías, lo llevó a experimentar en primera persona los abusos que los patrones cometían en las haciendas.

La figura de este poderoso *transformador del mundo* fue clave para la organización política en grupos más allá del ámbito familiar y ayudó a activar aquellas alianzas que habían sido destruidas por las tragedias de la Época del caucho, logrando movilizar más de 2000 indígenas que en su mayoría provenían del Gran Pajonal (Santos Granero, 2018, p. 189). De igual forma, es interesante notar cómo estos pueblos ponían sus rivalidades interétnicas e intraétnicas de lado para movilizarse por una causa que amenazaba el despliegue de sus formas de vida. El componente mesiánico se verá muchos años después, cuando los ashéninkas pajonalinos se encontraban en los peores momentos de presión territorial por parte de los colonos, este mesianismo se podía observar en los

discursos políticos de los líderes, algunas veces haciendo referencia directa a Juan Santos Atahualpa (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020).

Pese a notar la presencia del que sería el futuro *transformador del mundo*, el Padre Sala preparó una serie de apéndices sobre la manera en cómo se debía establecer el patrón de asentamiento en el territorio. Esto con el objetivo de asegurar sendas misiones que lleven a la conquista total de la región geográfica. El Padre Sala operaba bajo la lógica desarrollista con la que se ve al Gran Pajonal, que es rastreable desde las primeras misiones franciscanas: “(...) es llegado el tiempo de tomar posesión *pacífica*¹² de dicho territorio y de formar allí hermosísimas ganaderías y viñedos” (Sala, 1997, p. 52 en Ortiz, 1961, p. 105). Otra cuestión a resaltar es la prioridad que pone sobre la colonización del Pajonal mediante la población de colonos de otras regiones para que cultiven la tierra y se establezcan durante un largo periodo de tiempo. Estos nuevos patrones deben estar debidamente convertidos a la religión y los pueblos que resulten de esto deben estar liderados por los Padres Misioneros (Ortiz, 1961, p. 106). De esa forma, delinea un plan de colonización mediante un detallado informe sobre la geografía del lugar. Pese a haber logrado el “redescubrimiento” del Gran Pajonal, el Padre Sala no pudo llevar a cabo los planes que avizoraba para el territorio, debido a que cayó enfermo y murió al poco tiempo de su expedición. Desde el gobierno de Nicolás de Piérola, expresaban sus condolencias ante este “valiente peruano” que pudo dar a conocer la “temible” e “inexplorada” tierra indígena (Ortiz, 1961, p. 106). La figura del Padre Sala, bajo el lema “Religión, Ciencia y Trabajo”, marcaría la pauta de lo que serían los siguientes procesos de colonización de la zona, que serán imitados a lo largo de todo el siglo XX.

1.1.3. La “nueva” colonización bajo “viejos” pretextos

Fue en la misión de Puerto Ocopa que el Padre Gabriel Sala pasaría sus últimos días, no obstante, sus planes serían continuados por otro misionero que se encontraba en el Convento y, además, contaba con la misma meta: poder colonizar y llevar la patria a las tierras del Gran Pajonal. De esa manera, Monseñor Irazola sería el que se encargaría de proseguir con la empresa colonizadora. Habiendo sobrevolado varias

¹² Resaltado propio.

veces en avioneta el territorio, Irazola dispone de un hermano ancashino, el Fray Antonio Rojas, para que haga la primera exploración en la zona. Tras haber elaborado un plan detallado de la información que tenía que recoger, en 1933, el hermano Rojas emprende en rumbo al Pajonal (Ortiz, 1961, p. 248).

Después de un primer viaje exitoso por los márgenes del río Unini, llegando hasta lo que sería después Monte Tabor, lugar en el que el Hermano Rojas puso una cruz, Monseñor Irazola viajó a los adentros del Gran Pajonal, continuándose así, los planes de fundar el primer pueblo misional en el territorio. En el año 1935, navegando por la boca del río Chitani, se iban a encontrar a un grupo de ashéninkas pajonalinos, los cuales lograron convencer, tras largas jornadas de celebración con una victrola o tocadiscos de por medio, para que los guíen a la entrada del Pajonal. Ahora bien, estos ashéninkas advertían que era zona enemiga, debido a que se encontraban en conflicto con los ashéninkas del área conocida posteriormente como Oventeni. Los ashéninkas que sufrirían la emboscada enemiga, fueron mandados por los misioneros como señuelo (Ortiz, 1961, p. 249). Así, el equipo franciscano conformado por el Hermano Rojas, Monseñor Irazola y el ingeniero Bécquer fueron recibidos por un grupo de ashéninkas con arcos y flechas. Estos pensaron que los franciscanos iban a realizar las famosas correrías, lo que explica la actitud belicosa por parte de los ashéninkas; sin embargo, pasado este malentendido, ellos mismos les ofrecieron a los misioneros masato, yuca y gallinas para una celebración que duró días. Para que los indígenas los acompañaran a las llanuras de Oventeni, los misioneros tuvieron que ofrecerles espejos, agujas y otros artefactos.

Habiendo identificado a Oventeni como el lugar ideal para llevar a cabo la misión, Monseñor Irazola continuó operando bajo la misma lógica desarrollista de los primeros franciscanos durante el siglo XVIII, a saber, que la principal meta era colonizar el lugar de familias para poder introducir la ganadería y agricultura que tanto ansiaban, que se fundamentaba en el supuesto de que el territorio contaba con grandes y extensos pastizales. De manera similar, el Ejército peruano, a cargo del teniente coronel de Infantería Manuel C. Márquez (2001), llama a la conquista del territorio, para poder crear grandes granjas como las que existían en Holanda. Este mito presente en distintos

aparatos estatales, es fácilmente contestado cuando estudios geográficos de la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales, realizados en la década del sesenta, demuestran que la zona cuenta con un aproximado de 3% de territorio de pajonal puro (Hvalkof & Veber, 2005); lo que representaría una contradicción con el nombre del Gran Pajonal, puesto por los misioneros franciscanos.

El establecimiento de la misión de Oventeni dio pie a subsecuentes misiones en las comunidades nativas que actualmente se conocen como Pauti, Quirishari y Shumahuani. Para finales de 1938, la construcción de una pista de aterrizaje supervisada por el Monseñor Irazola cimentaba las chances de poder realmente completar los planes de conquista del Gran Pajonal (Ortiz, 1961, p. 260). Esta pista de aterrizaje fue hecha con la finalidad de poder enviar al Ejército, si es que los ashéninkas intentaban rebelarse (Hvalkof, 1998, p. 100). Son estos procesos de aseguramiento del territorio mediante las misiones, lo que constituiría el plan para controlar a los indígenas mientras se colonizaba la zona. Este proceso coincidía con grupos familiares ashéninkas aún reducidos debido a los estragos que dejó el tiempo de la explotación cauchera.

Los planes de los misioneros franciscanos y el Estado peruano tenían como meta poblar de colonos extranjeros el territorio del Gran Pajonal, lo que no pudo concretarse debido a la dificultad para movilizar a colonos extranjeros interesados en habitar estas tierras. En vez de ello, se resolvió traer campesinos pobres de la sierra del Perú, los cuales se encontrarían en una situación de servidumbre con la iglesia y con el pueblo de Oventeni. Por otra parte, la explotación indígena surgía como parte esencial de la dominación colona, esto proveniente de las directrices franciscanas, como si fuese parte del contrato con los colonos.

Los colonos que se adueñaban de la tierra tenían como misión utilizarla para la ganadería y agricultura, operando bajo la misma lógica desarrollista de los misioneros (Hvalkof, 1992), esto mediante la mano de obra “barata” que presentaban los ashéninkas. Los pagos eran mínimos por semanas o meses de trabajo: a veces algunos artefactos, espejos o tocadiscos. De esto se resalta la cuestión del territorio ashéninka, ya que los foráneos habían tomado apoderamiento de sus tierras, además de que el ganado

estropeaba sus cultivos. Resulta evidente por qué los indígenas se veían constreñidos al trabajo en las tierras ahora colonas, en tanto era la única fuente de ingreso con la que contaban. La organización política ashéninka se encontraba trastocada por la falta de una articulación de un ensamblaje político denso en su composición, lo que no permitía la expulsión de los invasores. Es así que la animosidad interétnica iba creciendo rápidamente.

Pese a que esta explotación del terreno ocurría, entre los colonos y franciscanos no existía un establecimiento formal que contribuya a una explotación “racional” de los recursos del Gran Pajonal. En 1950, en respuesta a esta preocupación, y en alianza con inversores limeños y extranjeros, en Shumahuani¹³ se establece la compañía Florestal¹⁴ Ganadera S.A. con la meta de hacer del Pajonal un establecimiento ganadero grande y moderno. Esta empresa requeriría de la construcción de una imponente infraestructura, además de traer a distintos trabajadores y especialistas a la zona. Este nuevo auge económico resultado de la creación de la nueva hacienda, significó otra ola de colonización en el Pajonal, solo que esta vez de carácter espontáneo, por parte de campesinos serranos que buscaban un mejor futuro. Esto terminó por agudizar la situación de los ashéninkas pajonalinos, llevándola a ser insostenible.

1.2. Nuevas alianzas, nuevos liderazgos

A mediados del siglo XX, los ashéninkas se encontraban con una fuerte presión territorial a manos de empresas colonizadoras en el Gran Pajonal (la hacienda ganadera y los colonos de la zona). Estas dinámicas terminarán influyendo en la formación de nuevos liderazgos entre las nuevas generaciones de ashéninkas que se encontraban conscientes de la situación de explotación en la que vivían. Otro factor importante, en la formación de estos nuevos líderes, es el establecimiento de un colegio franciscano en Oventeni. Este colegio servía también como internado para los niños huérfanos o aquellos que habían sido abandonados por distintas razones (brujería¹⁵, una de ellas).

¹³ También se establecen en las zonas de pastizales extensos del Gran Pajonal y al norte de Oventeni.

¹⁴ Es peculiar que tenga un nombre de origen brasileño.

¹⁵ El fenómeno de niños brujos es común entre los arawaks de la Selva Central (Santos Granero, 2005).

Por último, la llegada a la zona de los misioneros del ILV tuvo un rol indirecto en la consolidación del movimiento político ashéninka, el cual iba a encontrar su apogeo desde los años ochenta hasta finales de siglo. Para poder entender cómo estos procesos influyen en la emergencia de nuevos liderazgos, analizaré los casos de la familia Camaiteri, la familia Ingrimari, algunos colonos y otros *mezclados*. Estos nuevos liderazgos ayudarán a consolidar este nuevo movimiento político que intentará frenar los abusos colonos y asegurar las formas de vida de los ashéninkas del Gran Pajonal.

1.2.1. Los hermanos Camaiteri y el Instituto Lingüístico de Verano

En el internado de la misión franciscana es donde se educan los hermanos Camaiteri: Nicolás, Miguel y Pascual. Ellos llegan al Gran Pajonal, siendo todavía niños, provenientes de Chicosa en el Alto Ucayali, los motivos por los cuales llegaron huérfanos son debido a acusaciones de brujería a su madre, por lo que su padre es quien los lleva al Pajonal. Al poco tiempo de su llegada a la zona, su padre muere y por esa razón son criados por Rosa, una colona *mezclada* de madre yine y un cauchero mestizo del Alto Ucayali. Rosa de niña había visto cómo eran llevadas mujeres y niños en grandes canoas para ser vendidos a las haciendas y patrones que la habitaban, por lo que ella tenía la voluntad de criar a los huérfanos ashéninkas que eran abandonados a su suerte, con el pretexto de la “salvación” (Hanne Veber, Comunicación personal, 2020).

La escuela de Oventeni ayudó a los hermanos Camaiteri tener educación y ser considerados como “civilizados” respecto a otros ashéninkas, por lo que su estatus era algo preocupante desde la perspectiva de los colonos de Oventeni (Ingrid Kummels, Comunicación personal, 2020). Entre los hermanos, el mayor de ellos, Nicolás, resaltaba como líder, al menos para los antropólogos Ingrid Kummels y Manfred Schäfer. De esa manera, Nicolás se encontraba como el agente que comunicaba al exterior la situación de explotación y abuso por parte de los colonos. Es necesario agregar que los ashéninkas tenían como patrones a los colonos, porque eran su única fuente para obtener cierto tipo de bienes: herramientas, medicinas, armas, municiones, etc. (Hvalkof, 1998, p. 108). Por esa misma razón, según Nicolás y sus hermanos, era necesario buscar alguna forma de equiparar las relaciones asimétricas con los colonos.

Los procesos para equiparar estas relaciones se dieron en parte por las alianzas estratégicas que realizaban los ashéninkas con agentes externos. Entre ellos, el ILV logró involuntariamente impulsar estos nuevos liderazgos, pese a que esto no formara parte de su agenda política. El ILV implementaría un plan de acción distinto a la educación católica, ya que priorizaría la educación bilingüe, antes que una educación colona o mestiza. Es necesario agregar que contaban con la misma intención: la de colonizarlos mediante el credo religioso. Es así que Ricardo Rutter y Allene Heitzman fueron los misioneros *gringos* que ayudaron a los ashéninkas a transfigurar sus relaciones. De tal forma, se desplegaron las distintas directrices que tenían planeadas entre los ashéninkas. En primer lugar, las campañas de vacunación contra enfermedades virales, como el sarampión, fue algo clave para el repoblamiento de la zona. El sarampión fue una epidemia brutal que, a la ya frágil organización social de los ashéninkas, representó una amenaza para la vida en el territorio. Las vacunas puestas por los misioneros y adventistas en los años sesenta permitieron un crecimiento demográfico hasta una población de dos mil indígenas que habitaban el Gran Pajonal en ese entonces. Hay que tomar en cuenta que para comienzos de 1950 era una población de seis mil ashéninka, encuesta realizada por el antropólogo John Bodley (Hvalkof, 2006). Tras controlar el descenso demográfico de la población indígena, el siguiente objetivo de los misioneros era el establecimiento de escuelas.

Lo que querían los misioneros *gringos* era poder traducir la biblia al idioma nativo, por lo que necesitaban personas educadas que puedan ayudarles con la tarea. Nicolás Camaiteri fue el principal traductor del Padre Rutter, esto ayudó en su reconocimiento como figura de liderazgo fuera de la cotidianidad indígena. Muchos años más tarde, Pascual -su hermano- sería uno de los principales traductores de la lingüista Judith Payne, por lo que no resulta una coincidencia que las figuras de liderazgo tengan este tipo de trayectoria, ya que los misioneros los ayudan a posicionarse como líderes en sus comunidades a través de este reconocimiento. Al identificar a los principales traductores de la biblia, era necesario que se creen escuelas bilingües en los lugares donde vivían estos. Los primeros asentamientos, que luego se identificarían como las primeras comunidades surgidas de este proceso, fueron las de Chequitavo y Ponchoni, donde vivían los hermanos Camaiteri. Por lo que los líderes representaban el punto en donde

se reunían las casas y se creaba la escuela del ILV. Los misioneros identificaron a los ashéninkas que se encontraban a favor de esta idea, tomando en cuenta que la única escuela de Oventeni era un espacio de discriminación abierta contra la población indígena. Aquí es necesario problematizar las intenciones del ILV, aunque ellos contaban con un fin colonizador, esto otorgo un tipo de conocimiento sin precedentes, ya que los indígenas se iban educando en temas de derechos humanos, debido a que lo primero que tradujeron los del ILV fue la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Søren Hvalkof, Comunicación Personal, 2020).

Mientras que la influencia del ILV les otorgaba otra perspectiva de vida a los ashéninkas, reconociéndose ellos mismos como personas con derechos, desde el Estado peruano, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, de Juan Velasco Alvarado, promulgaba la Ley de Comunidades Nativas que otorgaba derecho al acceso de tierras por parte de los indígenas. De manera que, no solo los ashéninkas tenían conocimiento de sus derechos, sino que ahora contaban con un marco normativo que los respaldara. Estos procesos hicieron que los colonos vean amenazada su hegemonía en la zona, lo que los llevo a agudizar su conflicto con los ashéninkas con más maltratos y abusos. Las autoridades colonas de Oventeni empezaron a encarcelar a los ashéninkas “rebeldes” y todos los domingos en la mañana había castigo con el látigo llamado *chicote* (Hvalkof, 2006, p. 209). A esto se le sumaba el sistema laboral de deuda-peonaje o *enganche* que era propio de los fundos colonos. Es esta combinación de aumento de conciencia política entre los líderes ashéninka de Oventeni: Nicolás, Pascual y, en un futuro, Miguel; y el aumento de abuso colono, lo que activa la organización política en el Gran Pajonal. Es preciso agregar que la conciencia política que se origina a raíz de este contexto, fue la que determino las raíces del movimiento político más adelante.

Aunque la titulación de tierras y creación de comunidades haya sido apoyado por los del ILV, el reclamo ashéninka ha sido originado desde las experiencias de ellos mismos y, por eso, no ha llevado ninguna bandera política como han sido las raíces de otros movimientos indígenas, p.ej., en el caso de los awajún del Marañón (Romio, 2016). Por lo tanto, lo que empezó con una clara intención despolitizada y con intereses ocultos por parte de los misioneros, termino siendo apropiado por los ashéninkas para defender

la autonomía de su territorio, de sus modos de vida, sin que ello implicara estar subyugados al trabajo con los colonos. Es decir, este movimiento político que podía presentarse como algo nuevo, en realidad tenía motivos bastante indígenas, es decir, querer conservar sus modos de vida, lo que los ashéninkas se refieren como su *cultura*. La conservación de la *cultura* de ninguna manera apela a la conservación de tradiciones o prácticas culturales como congeladas en el tiempo, sino que la cultura, en el caso ashéninka, es simplemente vivir bien dentro de sus comunidades y sin estar subyugados a los colonos, es decir, vivir como ashéninka (Hvalkof, 1998, 2013; Veber, 1998, 2009).

1.2.2. Los ashéninkas y Werner Herzog

A finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, el movimiento ashéninka experimentaba distintas transformaciones a partir de un despertar de su conciencia política en las experiencias de sus líderes con los misioneros *gringos* y la lectura de la Declaración de los Derechos Humanos. De esa forma, distintos líderes del Gran Pajonal, entre ellos los hermanos Camaiteri, se posicionaban como referentes hacia el exterior sobre la situación de esclavitud y violencia que vivían a manos de los colonos y distintos capitales limeños en la zona. Sin embargo, no es sino a mediados de los ochenta que su ensamblaje político se consolida, a razón de la coyuntura de la titulación de comunidades y su respuesta militar contra Sendero Luminoso. Por otra parte, existieron distintos antecedentes a estas movilizaciones, que se originaron a partir de la labor de juntar gente bajo los liderazgos de esta nueva generación de ashéninkas, lo que se presentará en el caso de la realización de la película “Fitzcarraldo”.

El cineasta alemán Werner Herzog buscaba lugares para su nuevo proyecto de filmar una película sobre el más famoso cauchero del río Ucayali, Carlos Fermín Fitzcarrald. En 1978, “Fitzcarraldo” lo llevaría a embarcar una nueva expedición en la selva peruana para encontrar el lugar ideal para la realización de su película. Por esa razón, Herzog buscaba distintas poblaciones indígenas con quienes trabajar para que sean mano de obra, además de participar como extras en distintas escenas de la película. En las ansias de filmar una película bajo sus requerimientos “(...) funda la Wildlife Film Company, reuniendo profesionales peruanos y alemanes, y pasa a explorar en

helicóptero algunas zonas consideradas interesantes” (Romio, 2016, p. 209). Es así que se interesó por la zona de la cuenca del río Cenepa, donde habitaba población awajún. Sin encontrar ninguna oposición por parte del Estado peruano, Herzog tenía solamente que ganarse la confianza del Consejo Aguaruna Huambisa para poder trabajar en esa zona. Sin embargo, los aspectos geoambientales que consideraba idóneo se encontraban en el territorio correspondiente a la comunidad nativa de Wawaim, una comunidad titulada y reconocida por el Estado peruano. El apoyo legal y político que otorgaba la Ley de Comunidades Nativas, fue un obstáculo mayúsculo para Herzog, debido a que tuvo que lidiar con líderes indígenas que eran conscientes del respaldo del marco normativo. El Consejo Aguaruna Huambisa, presidido por Evaristo Nukuag, se oponía a la realización del filme en la comunidad (Romio, 2016, p. 211). Tras muchos intentos rechazados, el conflicto escaló al punto del uso de un arma militar¹⁶ por parte de Herzog. Lo que terminó siendo un intento fallido de intimidación, puesto que los awajún igualmente desalojaron a todos los foráneos en los días siguientes. Los awajún tenían conciencia del acto político que representaba rechazar a los *gringos*, lo que se manifestaba en una sesión de fotos posterior al conflicto en la que ellos sostenían los títulos de propiedad de sus comunidades como armas de guerra (Romio, 2016, p. 224). Sin embargo, el caso awajún se diferencia de lo que sucede con los ashéninkas del Gran Pajonal.

La conciencia política awajún permitió que su organización frente al conflicto contra Herzog y su equipo pueda resolverse de la mejor manera: fortaleciendo su movimiento político en la zona y asentándose como referentes políticos en la región. Este “pretexto” para llamar la atención de distintos medios de comunicación masiva desembocó en el desarrollo de algunos “caminos de liderazgo” como el de Evaristo Nukuag (Romio, 2016, p. 226). Al estar atado de manos frente a la fuerte organización política de los awajún, Herzog decidió trabajar con los ashéninkas, ya que le fue recomendado porque estos indígenas eran más “exóticos” (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Siendo la grabación ahora entre Camisea y el río Urubamba, Nicolás Camaiteri se encargó de ser el contratista de Herzog para poder movilizar a los

¹⁶ Herzog estuvo en Wawaim con militares de la base Chávez Valdivia de El Cenepa.

ashéninkas hacia el lugar de filmación. Para ello, Nicolás le pide ayuda a su hermano Miguel, ya que este había regresado de su experiencia afuera del Pajonal. Los detalles de la experiencia de Miguel afuera del Pajonal serán tema del *capítulo 2*, sin embargo, es necesario decir que Miguel contaba con alguna experiencia de liderazgo en comunidades indígenas, pero esto no se reflejaba en su influencia en el Gran Pajonal, todavía.

De esa manera, se movilizaron entre 600 u 800 ashéninka hacia la zona de Camisea y Urubamba. Herzog había elegido este lugar de filmación porque desde Lima le advertían que era la auténtica zona del más famoso cauchero del Ucayali. Los ashéninkas se movilizaron con una avioneta desde Oventeni hasta Camisea. Esto causó amargura y frustración entre los colonos, porque los ashéninkas se encontraban abandonando sus chacras, lo que dificultó la producción colona que se ceñía de la explotación. Si bien “Nico” fue el que contactó y contrató por Herzog, Miguel se encargó de movilizar a la gente, por ello, muchos años después, esta experiencia será fundamental para el desarrollo de sus habilidades como “juntador de gente” (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Nicolás se encontraba como una de las figuras prominentes del liderazgo en el Pajonal, sin embargo, un accidente de la avioneta que lo transportaba, lo paralizó de la cintura para abajo hasta su muerte luego de algunos años. Es un secreto a voces el hecho de que los colonos estuvieron detrás de esa aparente falla de la avioneta, puesto que ellos son los que se encargaban del equipo. Para Miguel, ellos son los culpables.

Este trágico accidente que acabó con varios ashéninka heridos, entre ellos Nicolás, fue uno de los motivos que instó a Miguel a tomar su accionar político de una manera “personal”, ya que contaba con una motivación que hacía su desdén por los colonos justificado. Sin embargo, esto sería un tiempo después. Durante el rodaje de la película, el rol de Miguel iba a pasar de ser un extra¹⁷ más, con achiote en la cara y las flechas que le gustaban a Herzog, a inclusive lograr compartir interacción en escena con Klaus Kinski, actor principal del filme. Este papel en la película le otorgó confianza a

¹⁷ Persona sin categoría de actor que solo aparece de fondo y no pronuncia ningún diálogo.

Miguel para lo que serían sus futuras acciones políticas. Es interesante, entonces, poder observar como el desarrollo de la película Fitzcarraldo ha logrado generar un impacto en las vidas de distintos líderes como lo son Evaristo Nukuag y Miguel Camaiteri. Sin embargo, lo que resulta aún más increíble es la forma en como esto jugó un rol importante para ambos líderes de una manera, por así decirlo, diametralmente opuesta. Por un lado, la experiencia del rechazo de los awajún, otorgó una visibilidad política en Evaristo que, incluso, lo llevó a ser considerado uno de los máximos representantes políticos de toda la cuenca amazónica. En el caso ashéninka, la aceptación y posterior movilización de la gente, dio experiencia a jóvenes líderes a la hora de reunir las comunidades dispersas del Gran Pajonal. Por otro lado, Miguel ganó mucha confianza a la hora de desenvolverse como alguien *importante*, por ello, su liderazgo futuro tendrá que ver mucho con la confianza a la hora de tratar con distintos agentes estatales que irán a cuestionar las decisiones de los ashéninkas pajonalinos. Asimismo, la trágica experiencia de Nicolás, a la hora del accidente, le otorgó una razón a Miguel para movilizarse en contra de los colonos, sin importar las implicancias que esto tenía, como el acceso a la economía de mercado por parte de los ashéninkas.

Muchos años después, Miguel se pronuncia ante los medios de comunicación regionales acerca de su experiencia en el desarrollo de Fitzcarraldo: “Tú sabes señor periodista [que] cuando se hace algo, sea construcción, sea un proyecto, sea una empresa, alguien tiene morir. No es todo felicidad, no es todo alegría”¹⁸. Esto que dice Miguel muy bien puede compararse a cuando los ashéninkas hicieron frente a la guerra interna contra Sendero Luminoso en los bosques de Puerto Ocopa o, también, en otros momentos históricos de organización indígena que no necesariamente tengan que haber ocurrido en la trayectoria de este líder. Lo que nos viene a decir esto es que Miguel, a través de esta experiencia, ha sabido lidiar con las dificultades para poder organizar “a su gente”, “a su pueblo”, por eso mismo, esta organización de los ashéninkas para el desarrollo de la película de Herzog tendrá que tomarse en cuenta cuando se analice el surgimiento de la OAGP que, al ser una organización, en su origen y concepción,

¹⁸ Entrevista a Miguel Camaiteri: <https://www.youtube.com/watch?v=Y9TZPGCnosQ>

netamente indígena, tomará esta experiencia de movilización para poder expandir y desarrollar su agenda política en todo el territorio del Gran Pajonal.

1.2.3. La consolidación del movimiento político y el surgimiento de la OAGP

Si bien se estaba cocinando la ebullición del movimiento político ashéninka, mediante los marcos normativos que ofrecían la Ley de Comunidades Nativas y las experiencias de liderazgo de estos nuevos líderes, derrocar el poder de los colonos era aún una tarea compleja, debido a que existía apoyo de los gobiernos locales de Satipo que exhortaban que cualquier proyecto de desarrollo e integración territorial sea bajo la mira de sus oficinas. Otro aliado o afín de la causa colona fue el colegio católico de Oventeni que, si bien fue un legado franciscano, estaba dirigida por un católico peruano. Es así que el Padre Mario, en nombre de la buena fe y costumbres, mandó a quemar las escuelas de educación bilingüe que los indígenas estaban creando con la ayuda del ILV. Estas dos instituciones estaban en contra de cualquier organización política de los ashéninkas. Pero estos adversarios, se encontraron con procesos sociales y políticos que pudieron dar origen un movimiento político indígena que se consolidaría con el surgimiento de la OAGP y el aseguramiento de su territorio frente a las amenazas externas.

Las primeras reuniones se dieron en la comunidad de Chequitavo y fueron llamadas por aquellos misioneros del ILV como “Congresos Campa” (Ingrid Kummels, Comunicación personal, 2020). El motivo de la realización del Congreso en esta comunidad fue porque los misioneros contaban con su casa, radio y pista de aterrizaje (Hvalkof, 1998, p. 112). Los *gringos* estaban de acuerdo que la presión territorial por parte de los colonos era insostenible, por esa misma razón estaban a favor de que los ashéninkas empiecen a organizarse para demarcar su territorio. Sin embargo, lo hacían bajo la motivación de que los indígenas no se adhieran a ideologías políticas de izquierda marxista, como lo profesaban otros *gringos* del Gran Pajonal que se encontraban “azuzando” a los indígenas bajo discursos políticos que rozaban el dogma (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). De manera que los misioneros del ILV no tenían una identificación pura con la causa indígena, sino era más el temor de la radicalización

de los mismos. En cuanto a eso, solo era un aspecto del asunto, ya que, desde la perspectiva de Nicolás, Miguel y Pascual, el ILV era un aliado clave, debido a que los proveyó de la validación de sus intenciones políticas, aparte de que los formaron y educaron para ser maestros bilingües en Yarinacocha. Por esa misma razón, su adherencia hacia los misioneros no era de alguna afinidad espiritual, como los *gringos* creyeron en algún momento, sino con intenciones claramente políticas.

En 1984, el ILV apoyó para la titulación de las primeras cuatro comunidades en el Gran Pajonal, el resto fue un esfuerzo continuo de los ashéninkas y sus aliados. Por el lado peruano, se encontraba la naciente organización indígena AIDSESP, con su base regional OIRA en Atalaya. Esta región era la que más favorecía la causa indígena, por lo que años más tarde el Gran Pajonal, pese a su cercanía con la frontera de Junín, será políticamente georreferenciado en el departamento de Ucayali, bajo la administración de Atalaya, siendo parte del distrito de Raimondi. Esto, en mi tiempo de estancia en la zona, fue altamente criticado por Saúl Sánchez, un colono que llegó al Pajonal tras la invitación de su padre por parte de Monseñor Irazola.

Saúl considera que el Municipio de Atalaya es corrupto y deja de lado las demandas colonas, para priorizar la de los indígenas. Asimismo, el Proyecto Especial Pichis Palcazú (PEPP) también fue el que puso los recursos para la titulación y reconocimiento de las comunidades. Actualmente el PEPP (Junín-Chanchamayo) vela por el cuidado del ganado y cultivo del café, actividades que realizan ahora los ashéninkas. Por el lado extranjero, la Agencia Danesa de Desarrollo Internacional (DANIDA, siglas en inglés) delegó la función de apoyar económicamente esta causa al Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA, siglas en inglés), que con Søren Hvalkof, Hanne Veber y otros antropólogos fueron apoyo para alcanzar la meta de titular 26 comunidades para establecer un territorio indígena casi continuo en el Gran Pajonal. Resultaría mezquino catalogar el triunfo ashéninka como algo puramente externo, ya que han sido los líderes y su movilización a distintas regiones, e incluso la capital de Lima, la que ayudó a acelerar los procesos de toma de decisión del gobierno peruano para entregar la tierra a los indígenas. De esa manera, es necesario observar los procesos internos que los han llevado a organizarse de una manera efectiva.

Resultado de estos procesos internos, tenía que surgir una organización que pueda canalizar el proyecto ambicioso de la titulación de las comunidades, por ello, la OAGP se consolida a mediados de los años ochenta para poder establecerse como el aparato representativo de todas las comunidades ashéninka bajo el liderazgo de jóvenes líderes pajonalinos. Nicolás, Miguel y Pascual seguían siendo referentes de liderazgo en la zona. No obstante, la lesión de Nicolás le impedía asumir la jefatura de la organización, ya que él no podía caminar¹⁹. Nicolás continuó siendo atendido por el ILV que se ocupaba de los estragos que le ocasiono el trágico accidente, sin embargo, esto no le impidió mantenerse al tanto de las decisiones políticas de la organización. Es así que Miguel y Pascual asumían la jefatura de la reciente OAGP para organizar a las comunidades y comunicarles que abandonen a sus patrones para vivir exentos de abusos y esclavismo. La titulación de las primeras cuatro comunidades conllevó a más represión por parte de los colonos, lo que produjo que distintas ONG tomen cartas en el asunto a través de la comunicación con los líderes Miguel y Pascual. El contexto hizo que la respuesta de la población indígena sea mediante el conflicto, por esa razón, la realización del proyecto de titulación de tierras era la única forma de acabar con la guerra abierta entre ashéninkas y colonos²⁰.

Por otra parte, estos procesos históricos hicieron que la OAGP tenga aliados nunca antes pensados hasta ese momento, como lo representan algunos colonos que se vieron afines a la causa indígena por el establecimiento de alianzas matrimoniales. Si recordamos la figura de Saúl Sánchez, es interesante notar que este colono, a mediados de la década del 2000, haya sido administrador de la Municipalidad de Oventeni en la gestión de Miguel Camaiteri como alcalde del centro poblado. Saúl y su familia son colonos provenientes de Jauja, y él será primo de la que será la esposa de Pascual Camaiteri, Ninfa Sánchez. Ella será parte importante del movimiento ashéninka, ya que es la que se encargará de organizar a las mujeres indígenas del Gran Pajonal. Ninfa ha sido importante para el establecimiento de la identidad política ashéninka, debido a que hay que tomar en cuenta que el etnónimo es también una categoría política que denota el querer un reconocimiento por el aparato oficial del Estado. Dejando de lado su estatus

¹⁹ La noción de caminar y el liderazgo serán explorados en el capítulo 3 de esta tesis.

²⁰ El rol de la guerra y los conflictos en el Gran Pajonal se verá en el capítulo 2 de esta tesis.

de colona, Ninfa habla ashéninka y ha adoptado prácticas ashéninka, como las masateadas²¹ que se realizan en su comunidad de Ponchoni (Elsa Vílchez, Comunicación personal, 2020). Incluso, ante la inminente llegada de las discotecas al centro poblado de Oventeni, ella personalmente iba a sacar a las adolescentes ashéninkas del lugar, recalcando que “esas costumbres son de colonos” (Maggie Romani, Comunicación personal, 2020). Ninfa también ha sido impulsora de la OMAGP (Organización de Mujeres Ashéninkas del Gran Pajonal), junto con Victoria Ingrimari.

La historia de Victoria Ingrimari será contada desde una perspectiva de una persona *mezclada* y con los prejuicios que ello conlleva. Victoria es una ashéninka que ha sido, al igual que los hermanos Camaiteri, educada y criada en el colegio católico de Oventeni bajo las enseñanzas de católicos peruanos. Algunos colonos comentan que la llegada de Victoria al internado ha sido por ser acusada de “niña bruja”, eso explicaría también su condición de huérfana. La brujería es considerada un tabú social en el Gran Pajonal, tanto por ashéninkas como colonos, por lo que las personas acusadas usualmente son asesinadas o son abandonadas. Se ha registrado que hasta los años setenta los acusados por brujería eran mayormente niños pequeños o adolescentes (Santos Granero, 2005). Los ashéninkas creen que esto se debe a que los brujos visitan en sueños a los niños o algún ente no-humano diabólico se les presenta bajo un aspecto humano (Weiss, 1975, pp. 292–293).

De esa manera, Victoria pasa su niñez en la escuela de la misión que servía como internado para varios niños ashéninka, y que ha sido objeto de varias denuncias por los hermanos Camaiteri, como un lugar de esclavitud, siguiendo la misma lógica de los “patrones”. Ella crece y viaja a Lima, debido a la insistencia de un hermano de la misión para que se vaya con él. Ya estando en Lima se separa de este hermano, porque este no se “acostumbraba” a la forma de vida de Victoria. Luego de probar suerte en la ciudad, ella logra conocer a Ydelfonso Campos, y es así que ambos regresan al Gran Pajonal. Victoria ha sido la impulsora de la OMAGP, lo que denota que existe un liderazgo no solamente masculino, sino también femenino en la zona. Existen liderazgos femeninos

²¹ Sobre el rol del masato en las relaciones sociales ashéninka se hablará en el capítulo 3 de esta sección.

entre los ashéninkas, no solo del Pajonal, este es el caso de Amalia Casique Coronado, impulsora del reconocimiento lingüístico en los últimos años.

Ydelfonso Campos es un limeño del Callao o de Barrios Altos. Él, a diferencia de muchos colonos en el Gran Pajonal, cuenta con una profesión, ya que tiene estudios en contabilidad. Esto no es algo menor, porque cuando conversé con otros ashéninkas, como Juan Coronado, se valora que tenga estudios, lo que lo hace una persona respetable. Según esta valoración, el tener estudios lo coloca en una posición social por encima de otros colonos en la zona. Ydelfonso, como cualquier otro colono, no apoyaba a la causa indígena en un principio. Sin embargo, años después y con el surgimiento de la OAGP, Ydelfonso decide tomar partido de los reclamos ashéninkas y, por ello, ayudar a estos nuevos dirigentes indígenas a cumplir los objetivos de la organización. De manera que Ydelfonso se alía con los hermanos Camaiteri y se encarga de ser el tesorero y administrador de la organización. La figura de Ydelfonso no es bien vista por los colonos, ya que lo acusan de ser corrupto y que se aprovecha de los indígenas y su organización, y que él secretamente dirige la OAGP. Saúl lo compara incluso con Vladimiro Montesinos que, en el caso del Perú, es el sinónimo de la corrupción en la política. El motivo de este razonamiento, según el antropólogo Søren Hvalkof, es porque los colonos se sienten traicionados que alguien de su misma condición se alinee con los indígenas (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). El rol y figura de líder de Ydelfonso lo ha llevado a incluso ser confundido por ashéninka por otros investigadores (Maggie Romání, Comunicación personal, 2020).

Conclusiones del capítulo

En suma, las transformaciones en la organización social y política de los ashéninkas del Gran Pajonal se dan por estos distintos periodos descritos anteriormente: los primeros intentos de colonización, la Época del caucho, el naciente Estado peruano, entre otros. De acuerdo al contexto vivido, ellos han sabido reconciliar sus formas tradicionales con las formas contextuales que han tenido que adoptar. Asimismo, es necesario notar que los procesos históricos de los múltiples agentes colonizadores terminaron jugando un rol importante en la emergencia de nuevos liderazgos. El colegio

de la misión, el Instituto Lingüístico de Verano, el Estado peruano, los antropólogos en la zona y los *gringos* generaron una multiplicidad de relaciones, manifestadas en la consecución de hechos que desembocaron en la consolidación de la OAGP como la organización política más importante del Gran Pajonal. Por lo que ahora se puede hablar de una elite indígena en el Gran Pajonal que tiene el poder político y poder de negociación que fácilmente no tiene otro ashéninka. Eso hace que los colonos, desde su perspectiva, se vean en una posición subalterna y ellos mismos cuestionen si apoyar o no el movimiento indígena. Existen distintas narrativas alrededor de los dirigentes de la OAGP, ya sea por corrupción u otros motivos, que emerge de los colonos o indígenas como un mecanismo de control hacia las personas externas, esencialmente, los investigadores que van a la zona. Es necesario entender estos procesos políticos para poder tener un panorama completo del campo político en la zona.

Como se verá más adelante, existirá una voluntad por parte del joven y nuevo presidente de la OAGP en el año 2020, en poner de lado las fricciones interétnicas para trabajar conjuntamente con los colonos. Eso es lo que note durante mi estancia de campo, además, aquellos colonos que son de la generación de Miguel Camaiteri también viven las fricciones interétnicas de antaño, como por ejemplo Saúl Sánchez. Es bastante revelador que esto suceda, por ello, es necesario preguntarse si las nuevas generaciones logran la sinergia interétnica que busca la nueva junta directiva de la OAGP. Los ashéninkas, lejos de ser salvajes, ahora cuentan familias *mezcladas* (p.ej.: el matrimonio de Pascual y Ninfa; Ydelfonso y Victoria); por lo que cuentan con nuevas perspectivas sin dejar de lado sus formas de vida.

Lo que se ha podido ver a lo largo de la historia es que los ashéninkas suspenderán su forma de organización tradicional en aras de poder conservar su *cultura*. Por esa razón, se organizaron alrededor de Juan Santos Atahualpa, se organizaron alrededor de José Tasorentsi, se organizaron alrededor de la OAGP y sus nuevos líderes, como una institución que cuenta con la fuerza para poder titular comunidades y crear escuelas, así como conservar sus modos de vida, es decir, vivir como ashéninka. Esta búsqueda por “vivir bien”, “vivir como ashéninka”, se puede encontrar en otros pueblos ashéninka del Bajo Urubamba (Sarmiento Barletti, 2011). Hay que tomar en cuenta que

estas formas de organización responden a cuestiones no solo eventuales, sino que se insertan en sus prácticas, lo que los lleva a poder organizarse sin perder sus costumbres o su identidad como ashéninka.



Capítulo Dos: La construcción del liderazgo de Miguel Camaiteri

En el capítulo anterior, he discutido sobre las transformaciones del movimiento político ashéninka, el cual vio la emergencia de ensamblajes políticos densos y nuevos liderazgos indígenas en el Gran Pajonal. En esta sección, me centraré en la figura de Miguel Camaiteri, especialmente en su desarrollo como líder y cómo supo reconciliar distintos aspectos de la jefatura tradicional con su rol más progresivo de “político” en la región. A saber, que estos aspectos tienen que ver con los conocimientos cosmológicos de lo que actualmente es referido por los ashéninkas como *cultura*.

2.1. Los orígenes de un líder

Miguel Camaiteri es uno de los más respetados líderes ashéninka del siglo XXI, no solo dentro de su comunidad, sino dentro de todo el territorio del Gran Pajonal. Él nació en Chicosa, Alto Ucayali, un lugar conflictivo, debido al tiempo del caucho y sus rezagos (haciendas que se rehusaban a morir) que todavía impactaba en las vidas de los indígenas de la región (ver Hvalkof, 1998). La infancia de Miguel ha sido marcada por vivir en este contexto de conflicto permanente con los patrones caucheros (o sus remanentes) y los distintos grupos indígenas que seguían con las rivalidades de antaño. Por esa razón, el padre de Miguel huyó con todos sus hijos, tras un conflicto familiar, al Gran Pajonal. Los detalles exactos de esta historia me han sido reservados, sin embargo, en este conflicto indígena la mamá de Miguel resulta ser asesinada; lo que representa el motivo de la huida de su papá a la zona del Pajonal (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Sin saberlo, Miguel y sus hermanos quedarían huérfanos al poco tiempo de haber llegado, ya que su papá terminó muriendo de “pena”.

La señora Rosa albergaría a muchos ashéninkas huérfanos entre ellos a Miguel y sus hermanos, ella es una indígena *mezclada* entre yine (madre) y mestizo (padre) que vivía en el Alto Ucayali. Rosa acabó residiendo en Oventeni, porque su esposo trabajaba en la misión franciscana. La antropóloga Hanne Veber atribuye la formación de Miguel como líder a la crianza de Rosa, debido a que ella era bastante crítica de las acciones colonas, las cuales hacían con el fin de civilizar a los ashéninkas (Veber, 2007, p. 18). Estas acciones ella las consideraba de “bárbaros” y no de “gente civilizada”, como

pregonaban los colonos. Debido a los abusos que se cometían en Oventeni como, por ejemplo, los encierros en el calabozo, los chicotazos, etc., era defensora de la causa indígena, al menos en sus términos. Este fue el primer encuentro de Miguel con el sentimiento anti-colono; hasta cierto punto, porque tampoco se le puede atribuir enteramente a su crianza, antes que a sus experiencias personales. Asimismo, la niñez de Miguel también es influenciada por sus encuentros con antropólogos, como es el caso de Stefano Varese:

“En esos años, en los años 1960 estaba también el antropólogo Stefano Varese presente. Yo trabajé con él, un muchacho de siete años. Él me preguntaba cómo se dice esto. Íbamos por Mañarini, íbamos por Catoteni. Estaba alojado donde mi madrina Rosa. Le ayudaba. Ahí es donde escribe un libro “La Sal de los Cerros”. Allí lo escribe. Él me iba llevar a su país. No sé de dónde es él. Pero me iba a llevar. Mi madrina no quería, no me dejaba pues, ¿cómo le vas a llevar? Yo ahorita dónde estaría. Yo quería ir para conocer. Pero vino ya cuando era un muchacho nomás” (Veber, 2009, p. 107) .

En mi estadía en Oventeni, Miguel me contaba de su experiencia con distintos antropólogos: Søren Hvalkof, Hanne Veber, Ingrid Kummels, Manfred Schäfer e incluso Stefano Varese; así como lingüistas: Maggie Romaní y Elsa Vílchez, y otros profesionales de las ciencias naturales. Para poder materializar estas experiencias frente a mis ojos, Miguel sacó un libro de fotografías tomadas por Manfred Schäfer para enseñarme las fotos donde estaban él y sus hermanos *noshéninka*, tras esto sacó otro libro sobre la fauna y las plantas del Gran Pajonal. Es necesario destacar que estas experiencias, desde temprana edad, influirán en su trato con distintos agentes externos. Por ejemplo, cada vez que Miguel me presentaba a otros ashéninkas, Miguel tenía que remarcar que yo era antropólogo y así empezaba a mencionar todos los antropólogos con los que trabajó. Esta sutileza en el trato que tiene frente a personas externas, se manifestará en otros espacios en los que tendría que reclamar por la situación de los *noshéninka*. Por lo que esta experiencia temprana con antropólogos y otros investigadores en la zona será importante para la consolidación de su liderazgo y su posición como referente de la *cultura* ashéninka.

Miguel contó con la educación de la escuela de la misión de Oventeni que, pese a que contaba con estudiantes ashéninkas, era un espacio hostil para los indígenas, por la discriminación que recibían por parte de los padres de la misión. Pese a esta mala experiencia durante su etapa escolar, Miguel quiso profundizar sus estudios, pero al no contar su madrina Rosa con recursos económicos, él no pudo obtener una profesión a diferencia de los líderes indígenas actualmente. Esto no impidió que él continúe su formación en otras instituciones, fuera del Gran Pajonal, es así que se inscribió a la edad de 18 años en el Ejército del Perú, cuando se encontraba en Puerto de Ocopa a finales de la década del sesenta. Por ese tiempo, existía el Batallón de Ingenieros de Construcción "La Breña" N.º 2 del Ejército, que se instaló en Paratushiali (Satipo) en noviembre de 1965, para dar inicio a la obra del tramo Satipo-Chanchamayo de la Carretera Marginal de la Selva (Veber, 2009, p. 83). Por esta razón, Miguel estuvo destacado ocho meses en Jauja y cumplió dos o cuatro años de servicio en el Ejército. No obstante, en este espacio tampoco podía contar con grandes aspiraciones, debido a su estatura y su condición como indígena, lo que lo obligó a tener que dejar la institución. Conversando con Miguel, muchos años después, es interesante ver cómo recuerda su salida del Ejército y las razones de ello:

"De servicio cumplí 4 años, y solicité una audiencia pública con el jefe de la segunda región militar para pedir mi baja. Y pucha me dice: "Hijo ¿qué te falta?" Ya es ahí "si vas a ir, mejor no". Como mejor alumno yo estuve en esa escuela ¿no? "Te doy 3 meses para que lo pienses bien, después no te arrepientas, no sé". Ya no, porque ya me ha chocado. 3 meses le digo, le digo: "jefe, no puedo, yo voy a ir a defender mi pueblo". Y me dijo: "Muy bien, si ya no [quieres estar en el Ejército]... "Eso sí, hijo...", me dice, "no quiero que vayas a tu pueblo a abusar de tu gente ¿ya? Vete, te voy a felicitar cuando escucho Miguel Camaiteri está haciendo algo por su pueblo". Esa consigna me ha dado mi jefe, ¡el general! Yo le digo: "General, yo realmente te he pedido permiso no para ir a abusar a mi gente. Yo voy a ir a hacer algo por ellos. Por los atropellos con las autoridades". Por cualquier cosa. Me nació eso. Me ha dado mi baja".

Para el antropólogo Søren Hvalkof siempre existió en Miguel la motivación y ganas de poder llegar a ser general de un ejército, lo que se manifestaría con la creación del Ejército Ashéninka (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Por ello, la experiencia de Miguel en el Ejército va a marcar lo que será su trayectoria de liderazgo. Esto puede notarse en el momento en que posiciona al jefe de la segunda región militar

como alguien que le enseñó cómo tratar a los *noshéninka*. De manera que es necesario mencionar, a pesar de que pueda haber sucedido o no, el ejercicio consciente de querer posicionar esta experiencia como algo que lo marcó a él. Su influencia se verá manifestado cuando Miguel se encontraba organizando algunas comunidades afuera del Gran Pajonal.

A mediados de los años setenta, mientras Miguel se encontraba trabajando para colonos madereros en Satipo, el Sistema Nacional de Movilización (SINAMOS) se encontraba comunicando la Ley 19400²², esta ley se encargaba de crear la Confederación Nacional Agraria como forma de articular a los campesinos del Perú y también exhortaba a las comunidades nativas de la Selva a unirse como “unidades de base”. En primera instancia, a Miguel “no le interesaba” conocer esta nueva ley, sin embargo, fue en comunidades asháninkas (fuera del Gran Pajonal) donde aprendió lo que era actuar bajo esta nueva legislación con la ayuda de SINAMOS. Es así que, estando en Río Negro, fue convocado mediante asamblea por Alberto Quinchoquer para que se incorporará a la comunidad de Yavirironi como delegado. Esta experiencia permitirá a Miguel profundizar y aprender las artes del liderazgo y el trabajo como dirigente en un espacio político que cuenta con un lenguaje particular:

“Llegamos a Huancayo al día siguiente. Estaban los de SINAMOS, los dirigentes, jefes, y los que estaban allí esperándonos. Entonces empezamos. Era pues la primera vez que yo representaba a una comunidad y no conocía bien las leyes de las comunidades nativas. Entramos al seminario. Algunos dirigentes más o menos conocían las leyes de comunidades nativas y empezaron a hablar. Hablaban, hablaban y reclamaban sus derechos, decían que teníamos una ley, la ley 19400, en que estábamos juntamente con los colonos y comunidades campesinas de la sierra. Y claro, yo escuchaba allí a todos los dirigentes, a los delegados de cada comunidad, las exposiciones y los reclamos que ellos hacían. Y bueno, también en aquellos tiempos tomé la palabra pero no estaba bien enterado de las leyes y todas las problemáticas de las comunidades, porque recién empezaba a entrar en el ambiente de una comunidad” (Veber, 2009, p. 58).

Miguel ofrece algunos detalles acerca de esta experiencia, su primera como dirigente, la cual recuerda de manera negativa (Veber, 2009). Los asháninkas de

²² “Estructura y funcionamiento de las organizaciones agrarias”, fue promulgada el 9 de mayo de 1972.

Yavirironi se expresaban sobre él diciendo cosas como “Tal persona que viene de afuera no va a dirigirnos a nosotros porque tenemos gente que nos pueden dirigir” o “Tú has venido de lejos. Es sobrepasarse con nosotros porque estás haciendo trabajar a la gente” (Veber, 2009, p. 58). En este tiempo pareciera que Miguel actuará en nombre de SINAMOS y que por ello su deber era poner a la gente a trabajar, antes de velar por la situación de la comunidad (Veber, 2007, p. 21). Por esa misma razón, Miguel terminó yéndose de Yavirironi, sin embargo, su recorrido lo llevaría a la comunidad de Pumpuriani, en el Perené, donde aprendería a hacer las cosas “bien” (Veber, 2009).

Era 1975 y, en Pumpuriani, Miguel encontraría otra suerte en su aprendizaje como líder. Esta experiencia sería distinta porque, a diferencia de Yavirironi, fue dirigente y miembro de la comunidad con la aprobación de todos los comuneros asháninkas. Otra diferencia al respecto, es el compromiso que tenía con la gente, debido a que esta vez se le otorgaban los recursos económicos necesarios para que pueda realizar las “gestiones” para la mejora de la situación de la comunidad. Este apoyo implicaba un compromiso de Miguel, en tanto no podía más que retribuirles de manera simétrica, el poder que le otorgaban los asháninkas de Pumpuriani. Por ello, ya no “puso a trabajar” a la gente, sino que él mismo empezó a hacer “los trabajos” (Veber, 2009, p. 59). Como parte de esas gestiones, él acudió a la sede del Ministerio de Agricultura en San Ramón, para que diferentes topógrafos los ayudaran en la demarcación de las tierras; de esa manera, medio año después, les entregaron los títulos de propiedad a la comunidad.

La demarcación del territorio tuvo que ir de la mano con el desalojo de los colonos, según cuenta Miguel, es por ello que estos tomaron represalias no solo por la vía legal, sino destruyendo la escuela de la comunidad y dejando nada más que las casas (Veber, 2009, p. 59). Este pequeño relato finaliza con la insistencia de la directiva con el Ministerio de Educación para que al año siguiente puedan recuperar la escuela y poner un profesor del Estado. Lo que resulta revelador de esta historia, dejando de lado la eventualidad de los hechos, es las diferentes concepciones de liderazgo que saltan del relato de Miguel.

En comunidades ashéninkas del río Ucayali, Killick nota algo similar a lo que le ocurre a Miguel en Yavirironi, en tanto “ningún individuo está dispuesto a decirle a otro

qué hacer” (Killick, 2005, p. 100, mi traducción). Esto lo nota varias veces durante su trabajo de campo, por esa razón, es difícil que un ashéninka se posicione por encima de otros al señalarles el qué y cómo se deben hacer las cosas. Lo mencionado por Killick resulta interesante, debido a que, incluso si los ashéninkas se encuentran en una situación difícil (p.ej.: transportando madera) se rehúsan a recibir ayuda y consejos de otros ashéninkas. E incluso si acceden a esa ayuda, ellos no reconocen la guía del que los ayudó durante ese periodo. Es posible, a mi parecer, que Miguel haya operado bajo estos términos en Yavirironi, es decir, ser alguien que “da órdenes”; esto se puede conectar a cómo las relaciones se dan en el Ejército, en tanto existen jerarquías marcadas y posiciones sociales fijas durante un extenso periodo de tiempo. Lo importante de esto es que, en Pumpuriani, Miguel aprendió a desenvolverse de una forma distinta, esta vez mediante el consenso de toda la comunidad. Al respecto, Killick observa:

“En Pijuayal, esta habilidad era una característica de líderes aparentes como Agustín y Antonio. No es que les digan a los demás qué hacer, sino que son los más persuasivos a la hora de proponer una idea sobre lo que se debe hacer. Cada individuo puede entonces elegir por sí mismo qué acción es mejor tomar. Este medio indirecto de persuasión, más que el uso de la coerción o el ordenamiento directo, mantiene el principio de igualdad entre los individuos al tiempo que proporciona un medio para emprender acciones directas y coordinadas” (Killick, 2005, p. 103, mi traducción) .

Lo expuesto en el caso de los ashéninkas de Pumpuriani, aparte de que es similar a lo expuesto por Killick en Pijuayal, puede encontrarse en distintas poblaciones indígenas de la Amazonía; en tanto que el “consenso”, es decir, tener el acuerdo de todos para maniobrar, es uno de los principales aspectos con el que el líder tiene que operar (Clastres, 1978; Kracke, 1978; Lévi-Strauss, 1944). Existe un aspecto fundamental, y que se ha tratado cuando se examina el liderazgo en los distintos pueblos ashéninka, que es el de la “autonomía”. Los distintos grupos ashéninkas valoran ante todo su autonomía personal, lo que los lleva a elaborar distintos mecanismos de control social en situaciones en las que el orden jerárquico se impone (Fernández, 2016; Hvalkof & Veber, 2005; Pimenta, 2017; Rojas Zolezzi, 1994; Sarmiento Barletti, 2016). Entre estos mecanismos, Killick encuentra una manera “tradicional”: la expulsión del jefe o la movilización total de la comunidad (Killick, 2005, p. 106). En el caso de Miguel, fue él quien se fue de Yavirironi, lo que me invita a pensar que el hecho de que su estatus de persona de

“afuera” generó un antagonismo con la gente de “adentro”. Por ende, su salida de la comunidad, a diferencia de Pumpuriani, en donde Miguel se manejó de una manera más “ashéninka”, es decir, acorde a la concepción indígena de lo que tiene que ser el liderazgo. Este aprendizaje o, quizás, “reaprendizaje”, lo ayudará a marcar su trayectoria de liderazgo. En la cual tendrá que aprender y reaprender distintas concepciones indígenas y no indígenas de cómo hacer política en distintos espacios locales, regionales y nacionales.

2.2. Conoya, el jefe guerrero del Gran Pajonal

En el capítulo 1 de esta tesis, he descrito y analizado las transformaciones del movimiento político de los ashéninkas del Gran Pajonal frente a las distintas amenazas de despojo territorial a manos de los misioneros, colonos, capitalistas limeños y los gobiernos de turno. Algo en común que tienen todas esas empresas es que han sido motivadas por un despertar político de distintos actores indígenas y han tenido que ser lidiadas con distintas “armas” como lo son las nuevas legislaciones, alianzas con ONG internacionales e incluso antropólogos extranjeros. Caso contrario, será lo que se expondrá en esta sección, ya que existió una amenaza que implicó una respuesta indígena a través de la guerra y la táctica militar, la cual tendrá a Miguel como su jefe máximo.

Habiendo demarcado y titulado poco más de 26 comunidades en el Gran Pajonal, la OAGP y los ashéninkas habían asegurado la creación de un territorio continuo en el que los indígenas puedan desplegar sus formas de vida. Paralelamente, Sendero Luminoso se establecía en las regiones asháninka de los ríos Perené, Tambo, Ene y Pangoa, y no se encontraban a favor de este equilibrio de poderes entre los ashéninkas y los colonos pajonalinos. Puesto que, al ser un movimiento con orígenes andinos, se identificaban más con la causa colona. Por eso mismo, los senderistas veían con preocupación la titulación de las comunidades pajonalinas. El interés de Sendero en el territorio indígena, era poder hacer un centro de producción de alimentos para abastecer a las otras guerrillas de las zonas circundantes (Hvalkof, 1998, p. 150). Estos planes

senderistas convertirían al Pajonal en una zona roja, lo que implicaría una intervención estatal que causaría su declaración como zona en Estado de Emergencia.

En Satipo, fue el primer encuentro de Miguel con los senderistas, donde le obligaron a que los apoyé a través de su capacidad de convocatoria. Miguel rechazó cualquier acercamiento senderista, lo que desató distintos tipos de amenazas hacia él. Estas escalaron hasta el rapto de Miguel con el solo motivo de que movilice “a su gente”. Es interesante señalar que, en esta porción del relato, Miguel posiciona su ser, posiciona su cuerpo, como un bien dispensable ante el beneficio de los *noshéninka* (Veber, 2009, pp. 85, 86, 87,). Es necesario tomar en cuenta esta autoconcepción de Miguel, como alguien que prioriza el beneficio de los ashéninkas, lo que se puede comprobar a través de su relato. Esto da luces de cómo posiciona su figura de liderazgo para el funcionamiento de la vida social ashéninka.

Las amenazas senderistas no desembocaron en el asesinato de Miguel, lo que le dio la oportunidad de que pueda organizar un plan de acción para lo que parecía una guerra inevitable. Existió un momento clave para este despertar guerrero entre los ashéninkas y fue el asesinato del líder ashéninka Alejandro Calderón en el valle del Pichis, a manos del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru. Esto cimentó preocupación y alteró el estado emocional de los ashéninkas pajonalinos, porque Alejandro Calderón era un líder conocido por todos (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). En respuesta al ataque emerretista²³, los ashéninkas del Valle del Pichis se levantaron y tomaron el control de la zona. Esto sirvió como inspiración para los ashéninkas pajonalinos, que pensaron necesario organizarse en torno a los *ovayeri*. Este guerrero tradicional ashéninka ha sido durante mucho tiempo una figura ambivalente en el Gran Pajonal y en otras regiones del Ucayali. Anteriormente, la organización en torno a esta figura ha sido para la realización de guerras intraétnicas con otros grupos ashéninkas. La guerra entre las poblaciones indígenas de la Amazonía ha sido ampliamente tratada desde distintos enfoques, como la consecuencia del fallo de los sistemas de intercambio (Lévi-Strauss, 1943a) o el deseo de mantener la independencia política en grupos

²³ Nombre que se le da a los guerrilleros y/o afines del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru.

atomizados (Clastres, 1981). No obstante, el *ovayeri*, a finales del siglo XIX, fue sinónimo de criminal, debido a su asociación con las correrías para los patrones caucheros, aunque eso cambiaría cuando los ashéninkas se organizaron para expulsar a Sendero Luminoso del territorio.

Se convocaron varias asambleas, una de ellas en la comunidad de Materiato, en donde Miguel Camaiteri le comunicaba al Padre Ricardo Rutter y al antropólogo Manfred Schäfer que no habría otra respuesta que “levantarse” y “organizar” a los paisanos (Veber, 2009, pp. 87, 88). Una mañana de 1989, se organizó la toma de Oventeni por parte del Ejército Ashéninka o los *Ovayeriite* (plural de *ovayeri*). Entraron con mucha gente y emitieron una declaración dando un ultimátum a todos los cooperadores, miembros y simpatizantes de las guerrillas de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru para que abandonen el Gran Pajonal (Hvalkof, 1998, p. 151). Utilizaron el bambú de los bosques para simular el sonido de bombas, ya que solo contaban con algunas escopetas, arcos y flechas. Esto sirvió para expulsar todo remanente subversivo y declarar al Pajonal como área protegida por el Ejército Ashéninka. Es de notar que la autodenominación como Ejército y no como Ronda Campesina, sirvió para diferenciarse de las poblaciones andinas que actuaban bajo esta denominación con sus comités de autodefensa, ya que los ashéninkas asocian las rondas a los colonos o *chori* del Pajonal. Lo que es importante de resaltar aquí es cómo el *ovayeri* y sus funciones son redefinidos a partir de este contexto de violencia política:

“Es interesante destacar cómo una institución ashéninka puede ser redefinida de un día para otro y ser adaptada a una nueva realidad cuando es necesario. Esta extraordinaria habilidad de redefinición ad hoc del significado y valor de conceptos e instituciones ashéninka de acuerdo a los requerimientos de la cambiante realidad social es indicativa de la muy dinámica sociedad asháninka” (Hvalkof, 1998, p. 152).

Esto resulta algo sumamente importante, porque en el mismo territorio ashéninka, el *ovayeri* era temido, de manera que todos se pasaban la voz cuando veían venir a estos guerreros, inclusive poco antes de que ocurran las acciones frente a Sendero Luminoso (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Los *Ovayeriite* reconocieron a Miguel Camaiteri como su general de guerra y con la toma de Oventeni iniciaron las acciones

militares de los ashéninkas. Es así que controlaron todo el territorio, ya que establecieron pequeños grupos para patrullar las periferias del Gran Pajonal. Estas acciones de los ashéninkas pajonalinos fueron imitados entre los asháninkas del Tambo y el Perené; la diferencia ocurría en que este despliegue de milicias ashéninkas fueron iniciativas netamente indígenas, a diferencias de estas zonas externas al Pajonal. Asimismo, existían casos de otras poblaciones asháninkas que se alineaban a las filas de Sendero Luminoso.

Al establecer distintas milicias en el Gran Pajonal y alrededores, los *Ovayeriite* tuvieron que conseguir armamento para poder hacerle frente a los remanentes subversivos en zonas como, por ejemplo, Puerto Ocopa. El Ejército peruano vio con preocupación el empoderamiento de la población indígena a través de su accionar bélico; por ello, no quería acceder a otorgarles las armas para que puedan patrullar la región. Sin embargo, luego de un intrincado proceso de negociación, con Miguel a la cabeza, pudieron obtener el armamento necesario para no solo defenderse con arcos y flechas. Esto pudo lograrse gracias al involucramiento de los pajonalinos y sus hermanos asháninkas de OIRA en el Alto Ucayali y Bajo Urubamba, a la hora de organizarse para la guerra (Hvalkof, 1998, p. 152). Por su parte, Miguel luchaba en los bosques de Puerto Ocopa bajo el apodo de *conoya* “tortuga”, debido a que se desenvolvía de manera tranquila en el combate armado. Pedro Otárola, un indígena *mezclado* de padre colono y madre ashéninka, recuerda que Miguel era un “tigre” durante esos tiempos de guerra. Resalta su destreza para moverse firme por el territorio y no fallar, pese a haber experimentado distintas emboscadas en los distintos patrullajes de Puerto Ocopa. Es así que *jaana* ‘avispa’, como se le conocía a Pedro, recibía consejos de Miguel sobre cómo abordar la situación, así como el *ivenki* “piri-piri” para frotar las escopetas y, con ello, “no fallar”.

Miguel recuerda como algunos paisanos también cooperaban con los movimientos subversivos, lo que dificultaba la identificación de los mismos: “(...) nos enfrentamos entre nosotros, mientras los jefes se corrían ellos. ¿Felices no? En cambio, moría la gente que realmente nada tenía que hacer con la subversión, porque la obligaron a la fuerza” (Veber, 2009, p. 90). Sin embargo, un recuento por parte del antropólogo Søren Hvalkof resalta

que las bajas indígenas fueron mínimas a comparación de las fuerzas subversivas (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Miguel continuó así apoyando y delegando patrullas por todas las comunidades del Gran Pajonal, como Quirishari, Pauti, Javiroshi y Shumahuani. Después de cada empresa guerrera, era necesario compartir masato entre todos. Pedro recuerda las grandes borracheras después de cada patrulla, lo que, según él, le permitió ganar la confianza de Miguel. Asimismo, me comenta que esto se da debido al uso del *ivenki*, y es que “los sabios” le recomendaron tomar grandes cantidades de masato después de utilizar los poderes de esta planta.



Figura 5. Miguel con el Ejército Ashéninka en el aniversario de la OAGP (archivo personal, enero 2020)

De esa manera, Miguel deja en claro, y con razón, que triunfaron contra Sendero Luminoso, el principal movimiento subversivo que representaba una amenaza para los ashéninkas del Gran Pajonal: “Y así hemos trabajado en 1990, 1991 y 1992. Al último ya estábamos pues fuertes contra el senderismo” (Veber, 2009, p. 92). Igualmente, es interesante mencionar que, en el contexto de posguerra, las Fuerzas Armadas peruanas fueron a reclamar las armas a los *Ovayeriite*, lo que resultó en la siguiente respuesta de Miguel: “Si quieren estas armas, yo no las tengo aquí, están en otros lados” (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Esta anécdota, a mi criterio, encapsula que tan

lejos estaban llegando los ashéninkas, en especial Miguel, en su nivel de negociación con el Estado peruano. No resulta extraño, entonces, mencionar que los de las Fuerzas Armadas se perdieron en los bosques del Pajonal. Es así que *Conoya* no quería devolver las armas, sin que el Estado reconozcan a los *Ovayeriite* como una organización militar y no paramilitar. Por eso mismo, Miguel exigía que la firma del documento se haga de “general a general” y eso es lo que terminó sucediendo. He discutido en el capítulo 1 de esta tesis cómo Miguel ganó confianza en sus negociaciones con agentes externos, a partir de la experiencia en la realización de la película “Fitzcarraldo”; de esa manera, esto demuestra cuán lejos había llegado. Siendo finalmente jefe de un ejército.

2.3. La cosmología ashéninka desde la perspectiva de un líder

Existen varios aspectos de la cosmología de los pueblos ashéninkas que han sido descritos en los estudios clásicos de Gerald Weiss (1975) y Stefano Varese (1968). Por su parte, los antropólogos Hvalkof & Veber, apoyándose en estos estudios, mencionan que los ashéninkas pajonalinos cuentan con una concepción egocéntrica del mundo social, lo que corresponde a ideas ashéninka sobre su lugar en el universo:

“En este sentido, el universo estaría compuesto, por un lado, por Ashéninka, seres espirituales, animales, plantas y elementos con alma, todos los cuales están emparentados entre sí, y, por otro, por una serie de otros seres sociales, que en la medida que son especies distintas viven cada uno en su propio universo, como en un meta-cosmos particularista, pero con quienes interactúan cuando se encuentran y así se influyen mutuamente, sin que ninguna de las 'especies' sociales pierda por ello su particularidad o características. Esta concepción obedece a una especie de lógica fractal. En términos espaciales, la misma puede expresarse como series de círculos concéntricos donde los noshéninka (mi familia) están en el centro, en medio del círculo mayor de todos los Ashéninka, y rodeados por el círculo de los Ashéninka” (Hvalkof & Veber, 2005, pp. 248, 249).

De manera que, en este modelo, existen una serie de círculos concéntricos en los que los ashéninkas se encuentran al centro y conforme se va expandiendo, en una lógica centrífuga, se encuentran el resto de poblaciones ashéninkas, seguidos de otros pueblos indígenas, colonos, *virakochas*, gringos, y así hasta la categoría social más lejana. Es así que los ashéninkas cuentan con una palabra para definir a las personas que se encuentran dentro del círculo interno de su mundo social, tomando en cuenta que los no-

indígenas se encuentran fuera de ello, estos son los *verdaderos*, es decir, el *atziri* (Hvalkof & Veber, 2005, p. 248). El concepto de *atziri* se relaciona a tiempos anteriores en que las poblaciones asháninkas eran consideradas como una sola población indígena, ya sea bajo la denominación del “pueblo Campa” o “los Antis” (Varese, 1968). Esta denominación no correspondía a las diferencias internas que existían en los distintos subgrupos, sin embargo, esto será discutido en la siguiente sección de este capítulo. Ahora, en este caso, aplicaré el concepto de *atziri*, aunque de ahora en adelante lo denominaré los *verdaderos*, esto para poder entender distintos momentos claves en que la cosmología ashéninka se hace presente. Ello en referencia al desarrollo del movimiento político en el Gran Pajonal, ya sea en las últimas décadas del siglo XX o hasta bien entrado el siglo XXI.

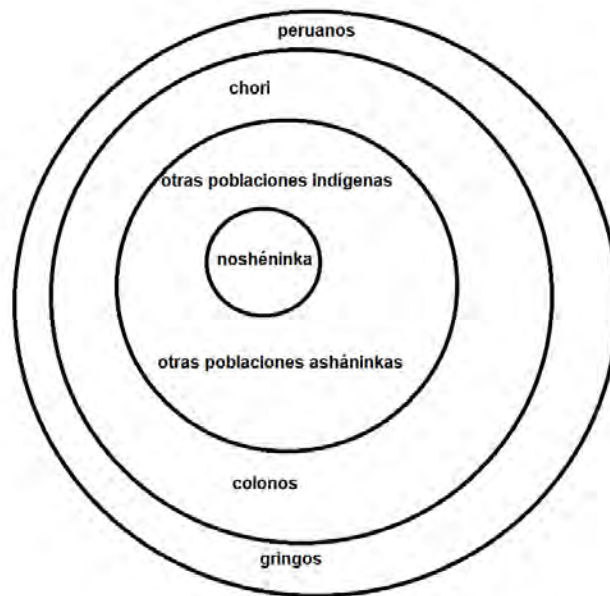


Figura 6. Universo ashéninka interpretado desde mi experiencia con Miguel Camaiteri (Elaboración propia)

Miguel cuenta que sin el apoyo de *los verdaderos* era imposible que las cosas salgan bien, ya que según él “conocen la realidad” (Veber, 2009, p. 99). Esto se ve manifestado cuando, conversando conmigo, todos estos años después, él hace

referencia a que existen *verdaderos políticos*²⁴, aquellos que conocen la “realidad” de las comunidades del Gran Pajonal, es decir, su cotidianidad. En tanto comparten masato y escuchan los problemas de los comuneros y sus demandas. Sin embargo, el concepto de *los verdaderos* es mucho más complejo y abarca distintos aspectos, y figuras, que se manifiestan en el conocimiento cosmológico, y la composición social de la población ashéninka del Gran Pajonal. Entre ellos, Miguel hace referencia directa al *sheripiari* “el que chupa el tabaco”, este héroe mítico del Pajonal es aquel que cuenta con los conocimientos del mundo y representa la salvación o, al menos, la esperanza de ello (Varese, 1968, p. 137). El *sheripiari* realiza curaciones mediante sus poderes, los cuales identifican los males y, mediante rituales específicos, pueden sacarlos de “adentro” de los cuerpos. Asimismo, la función del *sheripiari* no se limita exclusivamente a ser curandero, sino que “muestra el camino”, cuando lo que se busca es la “salvación”. Lo que dota de cierto componente mesiánico, al menos esa es la categoría que quisiera utilizar, al accionar político de esta figura. Al respecto, Miguel nota que “antes” existía una superposición en los roles de este curandero o chamán ashéninka, con aquel del dirigente político:

“Antes, para que sean verdaderos dirigentes, nosotros para creerles, como la religión, mejor dicho, tenemos que ver la realidad, cuál es la realidad de ellos. Para que nosotros podamos creer a esa persona, primero tiene que demostrar su poder, su capacidad, que es tabaquero. Si uno ve la realidad, entonces uno ya puede decir sí, es verdadero, porque mientras no ves qué es o hace no puedes creer” (Veber, 2009, p. 99).

Es así que Miguel posiciona el conocimiento de los *verdaderos*, es decir, los *sheripiaris* como algo imprescindible para poder desplegar un verdadero liderazgo político. Asimismo, hace referencia a que antiguamente el chamán era dirigente, por lo que ese aspecto estaba cubierto. Esta superposición de roles se puede observar en distintos pueblos de la Amazonía, de manera que no es exclusiva al caso de los ashéninkas pajonalinos. Al respecto, Fernando Santos Granero (1986) observa que los poderes del chamán, es decir, los “medios místicos de reproducción” son considerados vectores para asegurar el bienestar y la reproducción de determinado grupo social y el

²⁴ El concepto de verdaderos políticos se desarrollará en el capítulo 3.

aseguramiento de su territorio. Así, los chamanes cuentan con este tipo de poder político que asegura su monopolio sobre este tipo de conocimientos (Santos Granero, 1986, p. 659). Además, este conocimiento solo coincide algunas veces con el rol de líder político. Estos poderes místicos no se pueden heredar, ni traspasar cual transacción monetaria, por ello es necesario prepararse y ser una persona apta para poseer tales tipos de conocimientos (Santos Granero, 1986, p. 664).

En el caso del *sheripiari*, existe una preparación que implica una serie de restricciones y prácticas que se tienen que realizar continuamente durante un periodo de tiempo establecido (dos a cuatro años) para poder llegar a ser el curandero o chamán. El hombre o mujer que aspire a ser un *sheripiari* tiene que prepararse desde una temprana edad, dependiendo de quién te enseñe. De igual manera deben tolerar el consumo del jugo de las hojas hervidas del tabaco, el cual, cuando adquiere un color parecido al alquitrán, se sirve en un *kapiro* “caña de bambú que sirve de recipiente” y se succiona hasta que haga efecto (Hvalkof & Veber, 2005, p. 259). No solamente es la tolerancia a esta sustancia la que te convierte en *sheripiari*, sino que existen una serie de prohibiciones como el consumo de sal y carne, las relaciones sexuales, evitar el contacto con ciertos animales y ciertas plantas tabúes, así como respetar una serie de rituales y cantar canciones mágicas (Hvalkof & Veber, 2005, p. 259). Miguel resalta que todas estas preparaciones son esenciales para ser un *sheripiari*, sin embargo, también reconoce que su proceso de *civilización*²⁵ le impidió ser un *verdadero*:

“Si no hubiera entrado en la civilización, yo también hubiera sido curandero. Lo he dejado eso cuando empecé a vivir en la civilización. Ya no podía porque no hay que comer carne. Para que seas verdadero hay que dietarse. No hay que comer carne, no hay que comer mucha sal entonces para ser verdadero. Una vez que ya es verdadero, ya no pasa nada. Y ésa es la vida de este Gran Pajonal. Ya los verdaderos también van perdiéndose. Nadie está interesado” (Veber, 2009, p. 102).

Además, él comenta que su padre y su abuelo han sido *sheripiari* y que su formación se dio desde muy chicos. Sin embargo, por encontrarse huérfano a una temprana edad, alrededor de los siete años, no pudo seguir con sus preparaciones: “Entonces ya ahí estoy perdido, porque ya en la civilización entré, ya no podíamos

²⁵ Este concepto lo discutiré en el capítulo 3 de esta tesis.

chacchar. Estábamos perdiendo las cosas” (Veber, 2009, p. 99). Asimismo, se puede observar que, según Miguel, el *sheripiari* y su conocimiento tienen el riesgo de dejar de existir; sin embargo, todavía existen algunos ancianos que cuentan con esos poderes. Este pequeño extracto mostrado resulta interesante, debido a que es conocido que estos “medios místicos de reproducción” son considerados bienes escasos (Santos Granero, 1986, p. 659). Si bien el *sheripiari* se concentra en curar enfermedades y “sacar los males”, estos también han influido en el establecimiento del movimiento político ashéninka. Ha sido la consulta con distintos *sheripiaris* o los *verdaderos* lo que ha llevado a Miguel a tomar las mejores de decisiones posibles, debido a que él se apoyaba en su conocimiento, y su influencia, para poder movilizar a la gente en momentos de intensa represión colona (Elsa Vílchez, Comunicación personal, 2020).

Por esa razón, como parte de su relato, Miguel posiciona la figura del *sheripiari* como clave e importante para poder conocer la realidad política. Yo pienso que, debido a su formación en instituciones externas y no tan familiarizadas con las prácticas del *sheripiari*, es posible que Miguel se haya amparado en estas figuras para poder aprender y reaprender cuestiones que para él eran fundamentales. Porque, si crecía en la cotidianidad de la comunidad, no habría tenido que aprenderlas o, quizás, resaltarlas como algo importante, ya que se presentarían como parte de su vida cotidiana. Sin embargo, esto resulta una conjetura que ayuda a elucidar las razones de por qué Miguel toma gran parte de su relato para hablar de los *verdaderos*.

Finalmente, es necesario notar algo que he mencionado antes, esto es, el componente mesiánico o salvador que se ve en el liderazgo del *sheripiari*, como una cosa a tomar en cuenta a la hora de poder entender el aspecto cosmológico del movimiento ashéninka. Esto se hace presente cuando los ashéninkas se organizaron en milicias para hacerle frente a Sendero Luminoso en aras de la defensa de su territorio; porque, si Sendero lograba establecerse, el Estado peruano planeaba intervenir y declarar en Estado de Emergencia la zona del Pajonal; lo que implicaba abandonar completamente el territorio. Hay que tomar en cuenta que estos contextos, en donde peligra el territorio, es cuando aparecen estas ideas de “salvación” (Brown & Fernández, 2001; Santos Granero, 2018).

Por esa misma razón, la evocación de la figura de Juan Santos Atahualpa, y todos sus elementos mitológicos, emergieron entre los indígenas durante este lapso de tiempo (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Hay que tomar en cuenta que el uso de la figura mesiánica de Juan Santos puede haber sido una elección consciente, antes que una manifestación inconsciente con implicaciones cosmológicas para los ashéninkas. Esta posibilidad ha sido discutida ampliamente por Veber (2003), ya que ella, a través de una lectura crítica de las fuentes bibliográficas y las crónicas misioneras, ha rastreado la construcción del componente mesiánico en las mitologías y, por ende, en las manifestaciones políticas de los pueblos ashéninkas. No obstante, esta posición ha sido respondida por Santos Granero (2018), la cual discute, a través del análisis de la revuelta ashéninka más importante en las primeras décadas del siglo XX, que el mesianismo ashéninka no es producto colonial, ni la creación de un discurso antropológico a partir de ciertas etnografías, sino que este fenómeno puede verse presente en distintos pueblos arawak, y que estos presentan similitudes en su aspecto estructural y discursivo, además de sus expectativas de transformar el mundo y la llegada de una nueva utopía indígena (Santos Granero, 2018, p. 189).

Es necesario tener presente ambas posturas al analizar la aparición de Juan Santos Atahualpa en momentos en que el movimiento político ashéninka hace despliegue de sus acciones. Asimismo, quiero agregar que a la fuerte represión colonial, unos años antes, se le sumó un aumento de casos y acusaciones de brujería, los cuales eran solucionados por las habilidades de los *sheripiaris* (Søren Hvalkof, Comunicación personal, 2020). Por ello, tampoco hay que descartar la activación de ciertos operadores cosmológicos, como lo es la brujería y, por ende, su sanación. Esto demuestra que no debemos desestimar cuando cierta simbología hace su aparición en determinados contextos, pero esto está por comprobarse a través de futuras investigaciones.

Los *sheripiaris* son figuras importantes, a la vez que escasas, en el Gran Pajonal. Esto puede ser un hecho o no, sin embargo, lo importante a resaltar aquí es como el conocimiento cosmológico del universo ashéninka resulta importante, no solo en contextos de enfermedades, sino para lidiar con problemas puntuales como lo son el despojo territorial o la violencia política. En ese sentido, es necesario resaltar la valoración

que Miguel hace del *sheripiari*, debido a que considera que, por ser los *verdaderos*, poseen un conocimiento basto de la compleja realidad social ashéninka. De igual forma, no solamente es Miguel quien, a partir de su narración, posiciona esta figura como alguien importante. Esto ha sido comprobado cuando Kaminirio Pitoriaano Ampona, uno de los más viejos *sheripiari* de la comunidad de Bajo Tariza, cayó enfermo y distintos ashéninkas de las comunidades del Pajonal fueron hasta la posta de Oventeni a preguntar por su estado de salud (Maggie Romání, Comunicación personal, 2020). En conclusión, los *sheripiaris* y su conocimiento cosmológico del mundo social ashéninka son valorados hasta cierto punto, tanto por ashéninkas, como por sus líderes.

2.4. La etnogénesis del pueblo ashéninka

Como mencioné al inicio de este capítulo, Miguel Camaiteri es uno de los líderes más influyentes en el movimiento político ashéninka, ya que fue parte central en el proceso de demarcación territorial y el conflicto armado con Sendero Luminoso. Estos eventos fueron importantes para equiparar las relaciones desiguales con los colonos. Además, esto hizo despertar una consciencia étnica que antaño no había: la idea del reconocimiento de un pueblo indígena con una *cultura* e *identidad* establecida, por lo tanto, no cambiante y tradicional. Esto se encuentra ligado al liderazgo de Miguel, debido a que él se maneja en los términos de la *cultura* ashéninka. El análisis de Oscar Calavia (2010) de los “nuevos liderazgos indígenas” nota que estos líderes utilizan el lenguaje de las ONG y el Estado, por ello, los términos de *cultura* e *identidad*.

Luego de la creación de la Ley de Comunidades Nativas en 1974 (Decreto Ley 20653²⁶), hubo escepticismo alrededor si esta ley realmente beneficiaba a los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. La duda se centraba en si esta medida le otorgaba verdaderamente legitimidad al territorio indígena o si esto era más bien un “despojo territorial institucionalizado” (Barclay & Santos Granero, 1980). Espinosa (2019) observa que existe una voluntad de parte de las autoridades del Estado por reconocer a las “comunidades nativas” y sus “tierras”, antes que reconocerlos como “pueblos indígenas” y sus “territorios”, porque los primeros implican menos dificultades para el gobierno, ya

²⁶ A partir del año 1978, es el Decreto Ley 22175, el cual sigue vigente hasta la actualidad.

que reconocer por completo los derechos indígenas resultaría una operación más costosa. Por ello, no se aplica el debido ejercicio de sus derechos y esto se puede ver reflejado en el caso de la “consulta previa”²⁷.

Por esa misma razón, Espinosa nota que no existe una ley formal de reconocimiento de “pueblos indígenas”²⁸, porque ello involucraría el reconocimiento de su territorio. Esta lógica con la que opera el Estado peruano dificulta el reconocimiento de nuevos pueblos indígenas, debido a que ello crearía una diversidad étnica y cultural que implicaría “la necesidad de implementar políticas diferenciadas, lo que significa más trabajo y más presupuesto” (Espinosa, 2019, p. 22). También, es necesario recalcar que el criterio principal que se usa para catalogar a determinado pueblo indígena sigue siendo bajo términos lingüísticos. Este eje es el que utilizarán los ashéninkas del Gran Pajonal y otras zonas del Ucayali para reclamar su reconocimiento como una lengua distinta al asháninka y, por lo tanto, una *identidad* propia.

En el año 2008, el Estado peruano negó el pedido de los ashéninkas de las zonas de Gran Pajonal, Tahuanía, Atalaya (Ucayali) y Puerto Bermúdez (Cerro de Pasco) para reconocer su lengua, ya que ellos lo consideraban como una variante del asháninka²⁹. Hay que tener en perspectiva que el asháninka es un idioma que tiene un rango de cerca de 70 000 hablantes (INEI, 2018), si le sumamos que el ashéninka es de mutua comprensión por los hablantes de asháninka, era mucho más fácil para el Estado estandarizar el idioma e incluir el ashéninka. Pese a esto, en 2019, mediante la Resolución Ministerial N° 199-2019-MINEDU publicada en el Diario Oficial El Peruano se logró el reconocimiento de sus 22 grafías, luego de la realización de diversos talleres en el año 2018. Uno de esos talleres fue realizado en Oventeni y contó con la presencia de Miguel, como uno de los representantes del pueblo indígena.

²⁷ Convenio 169 de la OIT: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_445528.pdf

²⁸ No ocurre lo mismo para el caso de los Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI), para más información ver Ley 28736.

²⁹ Para leer la nota completa: <https://www.caaap.org.pe/2019/05/10/asheninkas-la-lucha-por-visibilizar-y-preservar-la-lengua-propia/>

En el año 2018, la lingüista Maggie Romaní formó parte de la comisión de especialistas que realizaría el taller en Oventeni, y en él pudo notar cómo fue la participación de Miguel durante esos días. Ella notó el liderazgo con el que se conducía Miguel, sentándose en un sitio prominente junto a otros líderes como lo son su hermano Pascual Camaiteri e Ydelfonso Campos. Todos los ashéninkas asistentes, entre ellos Amalia Casique³⁰, reconocían a los hermanos Camaiteri como los principales líderes y “fundadores” del pueblo ashéninka del Gran Pajonal (Maggie Romaní, Comunicación personal, 2020).

Tras una breve introducción, vinieron las palabras de Miguel. En esta ocasión él dedicó parte de su discurso, no para hacer recuento de sus conflictos con los colonos, sino para contar la historia de cómo se creó el Gran Pajonal. Esta acción, en un espacio con diferentes autoridades estatales y especialistas del pueblo ashéninka, realza el significado de la misma; es así que él se decide en contar parte de la mitología ashéninka. Es necesario notar que existe una intencionalidad, por parte de Miguel, de querer elaborar un relato a partir del espacio político en donde se desenvuelve, de la misma forma como lo hará en la celebración de la OAGP durante mi visita³¹. Tengo que aclarar que esta no es la primera vez que Miguel cuenta esta historia, sino que también se la contó a Hanne Veber (2009) a mediados de la década pasada.

Miguel comienza mencionado a los “primeros hombres”, Naviriri y Yompiri, ellos eran “los primeros poderosos que han vivido en la tierra” (Veber, 2009, p. 103). Pese a ser seres extraordinarios, existía gente envidiosa que quiso vengarse de ellos, por el hecho de ser más poderosos que el resto. Por esa razón, cuando Naviriri y Yompiri se encontraban comiendo pituca (colocasia esculenta), los envidiosos aprovecharon en robarles los ojos. Estos hombres poderosos se quitaban cada uno un ojo, porque de ellos salía la sal que le echaban a la pituca, lo que hacía que la degusten mejor. A consecuencia de esto, esta gente envidiosa les roba los ojos y, acto seguido, los ponen al fuego para que se quemen por completo. Aunque ellos no contaban con que estos revienten y “empezará a llover” (Veber, 2009, p. 104). Luego de un estruendoso sonido todos los

³⁰ Docente ashéninka de la Universidad Católica Sedes Sapientiae NOPOKI en Atalaya.

³¹ Este apartado lo desarrollaré en el capítulo 3 de esta tesis.

sheripiaris vinieron a ver qué cosa estaba sucediendo. Uno de ellos advierte que se está “anunciando” algo y que la mejor forma de prepararse es que los ashéninkas hagan sus balsas y vayan llevando comida, ya que el gran diluvio era inevitable.

Después de ser guiados en las balsas por los *sheripiaris*, uno de ellos captura a un pajarito que los empieza a guiar en los grandes tramos. Con la ayuda del sonido del pajarito, los *sheripiaris* empiezan a marcar el camino y llegan a una zona donde una “gran laguna” se iba secando conforme iba amaneciendo. Mientras la lluvia bajaba, se iban formando los extensos pastizales de lo que se conoce como el Gran Pajonal. Tras un “esa es la historia yo creo que del Gran Pajonal”, Miguel finaliza su relato de los orígenes del territorio indígena (Veber, 2009, p. 104). Un relato similar me fue proporcionado por Maggie Romaní, en el que los componentes no cambiaban: el diluvio, las balsas, el pajarito; solo que esta vez el pajarito que guío a los *sheripiaris* era el gallito de las rocas (*rupicola peruvianus*) (Maggie Romaní, Comunicación personal, 2020).

El hecho de que Miguel haya relatado este mito en este contexto aclara un poco sus intenciones políticas, ya que de ello se desprende el reconocimiento de la *identidad* ashéninka, mediante la particularidad del relato mítico. Estas elaboraciones míticas no solo son hechas con fines políticos, sino también han sido interpretadas por Hvalkof & Veber (2005) como una elaboración indígena de cómo se pueden explicar las cosas. En esa línea, los autores tratan de entender esta voluntad de los ashéninkas por contar distintas versiones de un mismo mito, que es el de la creación del Gran Pajonal:

“Los relatos y mitos sobre el origen del universo, sus habitantes, su dinámica y su lógica son innumerables y de propiedad de todos. En todas partes del Gran Pajonal, la gente sabe contar o repetir éste o aquel mito, pero no hay ninguna persona en particular que abarque toda la mitología, todos los relatos o la gran visión general cosmológica. Algunas personas conocen algunos de los relatos, otros conocen otras historias, y solo de manera conjunta los Ashéninka poseen la mitología y cosmogonía colectiva” (Hvalkof & Veber, 2005, p. 250).

Puede que el relato de Miguel haya sido un ejercicio consciente en el que establecía el mito de los orígenes del Gran Pajonal en un espacio político importante. Asimismo, muestra también el hecho de que esto ha sido una elaboración indígena propia, como muchas otras en el Pajonal, por lo que es necesario entender que lo político

no se separa de la producción indígena de lo que entendemos por *identidad*. En suma, lo que quise mostrar con este pequeño episodio, es la forma cómo Miguel manifiesta su *identidad* a través de la narración de esta historia. Este fenómeno de la *identidad* ashéninka se entiende a partir de la década de 1980 cuando “comenzaron a obtener títulos de propiedad de sus tierras” (Hvalkof & Veber, 2005, p. 235). El mensaje que se pasaba de comunidad en comunidad era que ser ashéninka traía beneficios:

“En las reuniones con representantes del gobierno peruano, organizaciones no gubernamentales y líderes de otros grupos indígenas amazónicos, los dirigentes de Gran Pajonal se preocuparon de vestirse con finas cushmas y, en lo posible, con 'coronas' tradicionales con plumas (aros tejidos con fibra con aplicaciones de una o dos plumas), tal como hacen los hombres ashéninka en ocasiones formales. Algunos incluso repintaron sus tatuajes faciales para hacerlos más visibles” (Hvalkof & Veber, 2005, p. 236).

Miguel no solamente hace muestra de su *identidad* como ashéninka a través de los relatos, sino que también tiene un tatuaje facial que, a diferencia de otros ashéninka, es permanente. Así, lo tiene inscrito en su cuerpo, como lo pude notar cuando lo visité en su casa de Oventeni en enero de 2020. De esa manera, él vive la “asheninkanidad” (Hvalkof & Veber, 2005) en tanto a través de sus palabras y su cuerpo lo demuestra. De ahí que el liderazgo de Miguel se manifieste a través de este establecimiento de la *identidad* ashéninka como una. Aunque todavía queda un eje que es necesario explorar, aquel de la relación de los ashéninkas con los asháninkas.

Las diferencias “culturalmente” hablando no son tantas entre un pueblo y otro, sin embargo, cada uno de los pueblos asháninkas cuenta con sus particularidades (Elick, 1969; Fernández, 2016; Hvalkof & Veber, 2005; Killick, 2005; Rojas Zolezzi, 1994; Sarmiento Barletti, 2011; Varese, 1968; Weiss, 1975). Pese a que no se ha encontrado en estas investigaciones diferencias importantes en estas poblaciones, existe una voluntad por parte de los indígenas en diferenciarse ellos mismos de sus pares. Esto lo pude notar cuando conversaba con Miguel:

“(…) en cada pueblo tienen manera de pronunciamiento. Manera de expresión, el sonido, el fono. Entonces... nos querían meter en una bolsa, un saco, ¡juntos! “Pero no vas a entender lo mío”. Por ejemplo: *eerooca naacabe* [dicen los ashéninka] – *aviro narove*, dicen los asháninka del Río Tambo,

del Ene. [De nosotros] Eso es más rápido que el *aviro narove* (¿a dónde vas a ir?). Nosotros [decimos] *chapiatika*, *chapipuñaka* (¿de dónde vienes?). En cambio, [ellos] *jaoca pijitari*, *pipuñari* (cómo te llamas, cuándo fue que pasó). Hay una referencia que no es. Cuando vamos nosotros en el Tambo, hablamos nuestro idioma y se ríen de nosotros. No nos entendemos. Igualito, ellos vienen acá y ¡pum!, se cambia pues. Vienen acá 2 o 3... nosotros cruzados mirándolos. Va a ser que hice una referencia. Y cada uno tiene su variante”.

La anterior cita demuestra las diferencias que existen en el lenguaje o, al menos, las diferencias que existen desde la perspectiva de Miguel. La experiencia con la educación bilingüe de este líder histórico y primer profesor del Pajonal, lo ha llevado a valorar su idioma como algo importante, por encima de otros marcadores de *identidad*. Por ese motivo, Miguel siempre ha tenido como objetivo reclamar por materiales educativos en ashéninka. Del mismo modo, Miguel agrega que a la diferencia lingüística se le suman diferencias en las costumbres:

“Aparte, el estilo. La vida de ellos. Bien claro cuando viene un ¡ashéninka! ¡ashéninka!, ellos no toman agua. “¿Hay masato?”, dicen. Acá nosotros no casi. En cambio, ellos allá no toman agua. Puro masato. Donde llegan en su pueblo “masato, masato” ¡toda la vida es masato! Es la diferencia. Otro como te digo, las costumbres de ellos también. A veces nos olvidamos. Un ashéninka que vaya Tambo... Pucha te bromean, te paran insultando (...) Mi mujer, es nomatsiguenga su papá. Su mamá es ashéninka. Y hablaban... y yo decía “¿qué están diciendo?”. Después me estaban insultando (...) Igualito cuando vino mi mujer acá (...) ¡Ahora es la mejor ashéninka, habla y habla! 40 años estoy con ella. ¿Esa es la referencia un poco no? Tanto como le habla, tanto como las costumbres”.

El análisis del mismo Miguel y cómo desagrega cada uno de los componentes que los diferencia con los ashéninkas resulta interesante en tanto se ve un ejercicio consciente de posicionar la *identidad* ashéninka como algo distinto a los otros pueblos ashéninkas. Aunque, cabe recalcar, que en la práctica esto puede ser una cosa totalmente imperceptible e, incluso, errada. Como lo mencionaron Hvalkof & Veber (2005), esta exigencia del reconocimiento de una *identidad* ashéninka se da a partir de los logros obtenidos por la población indígena, como el aseguramiento del territorio. Por eso mismo, ser ashéninka se volvió sinónimo de obtener algún beneficio para tu comunidad. Estos diferentes episodios donde Miguel hace ejercicio de su *identidad*, ya sea en relatos, en su cuerpo o mediante la diferencia cultural (lenguaje y costumbres)

logran darse a partir de procesos políticos que tienen una significancia mayor para la población indígena, por lo que ser ashéninka resulta un fin en sí mismo.

Conclusiones del capítulo

A lo largo de este capítulo he presentado las distintas dimensiones que implican el proceso de construcción del liderazgo de Miguel y en qué ejes se apoya para el despliegue del mismo. Empecé explorando los orígenes de Miguel y cómo sus experiencias tempranas con su madrina Rosa, Stefano Varese y su jefe en el Ejército, iban a influir en su trato y sensibilidad ante distintas personas y problemáticas. Con ello, traté de demostrar el ejercicio y despliegue de su liderazgo cuando tuvo esas primeras experiencias en Yavirironi y Pumpuriani y de qué manera le ayudó a establecer que era necesario ejercer un liderazgo acorde al modelo tradicional indígena.

Después, a partir de su experiencia como jefe guerrero, presenté las diferentes acciones militares de Miguel que ayudaron al establecimiento de los *Ovayeriite* “Ejército Ashéninka” y la manera en que los indígenas pudieron resignificar una institución cultural que se encontraba vista de manera negativa por distintas poblaciones indígenas del Ucayali.

Por otro lado, discutí la importancia de la cosmología ashéninka en el liderazgo de Miguel, ya que él se apoyó en los *verdaderos* para que pueda tener el conocimiento de la basta y compleja realidad del Pajonal. Por eso mismo, en distintos momentos críticos del movimiento político ashéninka, los *sheripiaris* hicieron su aparición, así como el mesianismo presente con la reemergencia de la figura de Juan Santos Atahualpa.

Finalmente, en el último apartado muestro cómo los procesos políticos en el Gran Pajonal otorgaron otra valoración a lo que implicaba ser ashéninka. De manera que es algo buscado, ahora mismo, por las distintas comunidades ya que es sinónimo de obtener algún beneficio. Pero, esto implica un proceso consciente de diferenciación “cultural” con otras poblaciones ashéninka, lo que significa de alguna manera cristalizar ciertos aspectos de la realidad indígena como el lenguaje y las costumbres en términos de “cultura”.

Capítulo Tres: El liderazgo ashéninka hoy

A lo largo de este capítulo mi intención es presentar el contexto actual de la OAGP. De esa manera, basándome en el punto de vista del líder histórico, Miguel Camaiteri, y el actual presidente, Eliud Leiva, discutiré estas diferentes perspectivas del liderazgo al interior de esta organización política. Para ello, mostraré qué es lo que da vida al concepto de *verdadero político* para luego poder definir qué implica serlo, en donde las relaciones sociales o, como se conocen en estos contextos, relaciones de parentesco involucran intercambios en los cuales, a través del tiempo, las *nuevas aspiraciones* emergen como resultado de un nuevo contexto.

3.1. De presidente viejo a viejo presidente

Pasaron poco más de 15 años desde el relato de Miguel Camaiteri, que inicia el libro *Historias para nuestro futuro*³², y mi llegada al territorio del Gran Pajonal. Sin las dificultades de antaño, debido a la construcción de la carretera, actualmente existe una agencia que ofrece llevarte a Oventeni³³ desde el terminal terrestre de la ciudad de Satipo. Estas camionetas se encuentran hasta en dos horarios durante el día. Distintos ashéninkas, que luego serían mis compañeros de viaje, se encontraban terminando de comprar algunas cosas en el mercado más cercano al terminal. Ya encontrándome a bordo en la tolva del vehículo, en lo que sería un viaje de más de seis horas, pude observar que entre los ashéninkas que me acompañaban (seis adultos y un bebé) llevaban pescados, pelotas de fútbol, gallinas, parlantes y un televisor pequeño, entre otras cosas. Partiendo de este momento, era difícil no pensar en la importancia de la carretera actualmente para las vidas de los ashéninkas y sus relaciones.

Pese a los beneficios que, según mi observación, tenían los ashéninkas actualmente con la creación de la carretera hacia el Gran Pajonal, en un principio, su construcción contaba con el rechazo de algunas autoridades indígenas, debido a que temían que otro proceso de colonización se dé, solo que esta vez, a manos de los madereros (Veber, 2009, p. 83). Habría que agregar que Satipo es una ciudad que

³² Hanne Veber (2009).

³³ Centro poblado y lugar en donde habitan la mayoría de colonos del Gran Pajonal.

históricamente ha apoyado a los colonos pajonalinos (Hvalkof, 1998), lo que otorga justificación al inicial rechazo que se tenía por su construcción. Entre las autoridades opositoras, se encontraba Miguel Camaiteri ya que, según él, esta carretera representaría una oportunidad para que los colonos accedan a nuevos recursos. Lo que, por ende, generaría una mayor desigualdad en las relaciones entre colonos y ashéninkas, las cuales, en todos estos años, han buscado equiparar.

Lo que resulta sorprendente es que fue en la misma gestión de Miguel, esta vez como alcalde de Oventeni, que la construcción de la carretera se hizo realidad. Ello surgió luego de un proceso complejo e intrincado de diálogo y negociaciones que se resolvió de una manera pragmática. Luis Villacorta, alcalde de Atalaya a finales de la década del noventa, al ser él y su familia dueños de una empresa maderera “Industrial Satipo S.A.” (INSASA) acordó con la OAGP abrir la carretera a Oventeni por el año 2003. Luis asumiría el compromiso de mantener el camino en buen estado y, a cambio, la empresa de este político capitalista tendría acceso a las comunidades nativas para poder extraer la madera de los bosques. Esto último le causó problemas con la OAGP, y con Miguel, debido a que se excedía en la cantidad de madera que extraía.

Finalmente, ambas partes (indígenas y extractivistas) se beneficiaron del trato: los ashéninkas podían viajar a la ciudad y conectarse con otras regiones amazónicas de una manera menos costosa, y los madereros podían acceder a los bosques del Gran Pajonal sin preocupación alguna. Si bien acabo de mencionar cómo estos procesos de toma de decisión pueden tomar un giro pragmático, es necesario agregar que existen cuestiones que, aparentemente, surgen como no negociables. Son las formas en cómo se desenvuelven estas negociaciones o, como tomaré de ahora en adelante, estas “relaciones” las que se encontrarán en el corazón del arte del liderazgo. Estas cuestiones no son exclusivas al líder histórico Miguel sino, como se verá en las siguientes páginas, también con otros ashéninkas del territorio.

Eran los últimos días de Miguel como presidente de la OAGP cuando fui a visitarlo a su casa de Oventeni. Me recibió con un lenguaje corporal escéptico y un uso económico de las palabras. Esta tensión inicial fue disipada en el momento que le comuniqué que

era estudiante de antropología que iba a realizar su tesis sobre los líderes de la OAGP. Lo que percibí en un inicio como una situación normal ante cualquier extraño, al día siguiente se me aclaró: “pensé que eras un evangélico”, lo dijo entre risas. Partiendo de su historial de contacto con otros antropólogos peruanos y extranjeros, es que intento entender el cambio de actitud de Miguel, debido a que estos han formado parte de su historia de liderazgo³⁴; lo que, finalmente, facilitó su disposición para poder conversar conmigo. Así empezó una de las primeras conversaciones que iba a tener con el líder histórico y el jefe guerrero de los ashéninkas del Gran Pajonal.

Al iniciar nuestra conversación, decidí explicarle mis intenciones de investigación, preparándolo para que no se sienta incomodo con mi presencia. Para mi sorpresa, no tuve que realizar mayores indicaciones, puesto que Miguel ya contaba con todas las directrices internas para poder relatarme su fascinante historia. En algunas de las conversaciones en donde hice uso de mi grabadora, y debido a su experiencia personal en contar su historia de liderazgo, Miguel me daba las órdenes para poder empezar su relato. Tras un “¿ya se puede hablar?”, Miguel iba a empezar su narración. Esta consistía de ciertos componentes invariables: la razón de ser de la OAGP, su visión de lo que es la política y el rol de los jóvenes en la política ashéninka³⁵. Este relato debe considerarse como propio de Miguel y no se debe extrapolar a todos los ashéninkas pajonalinos e incluso aquellos que conforman la junta directiva de la OAGP, sin embargo, ofrece algunas interrogantes que son necesarias de explorar.

Miguel cuando habla sobre la razón de ser de la OAGP, lo combina de manera sutil con su historia personal de liderazgo, dando a entender la importancia de su figura en el movimiento político ashéninka. En ese sentido, resalta que lo que deben hacer los jóvenes en la política, es conocer y aprender las historias de los viejos –sabios o líderes– porque solo así podrán tener una “visión a largo plazo” que lleve a que las cosas “salgan bien”. En esa línea, resalta que los nuevos líderes deben saber cómo ser “verdaderos políticos”, lo que implica ser serviciales con los *noshéninka*.

³⁴ Ver el capítulo 2 de esta tesis.

³⁵ Es necesario tomar en cuenta que para Miguel la categoría de joven puede abarcar desde niños hasta personas que rondan los 40 años.

Estas palabras no fueron de ninguna manera dichas sin un propósito alguno, sino que eran una directa referencia al nuevo presidente, Eliud Leiva, el cual se presentó como el nuevo *pinkátsari*, o presidente de la federación, en la celebración por el 41° aniversario de la OAGP. Celebración a la cual pude asistir el 14 de enero y donde Miguel se despidió de su cargo como presidente. El malestar expresado por Miguel, en la valoración de cómo deben ser los jóvenes en la política será un tema que se tratará en la siguiente sección. Para finalizar, es de resaltar cómo la presentación de Miguel ha sido elucubrada para dar cuenta de quién era: el presidente histórico de la organización y el máximo dirigente de los ashéninkas del Gran Pajonal.

3.2. De una celebración poco celebrada³⁶

Usualmente la celebración del aniversario de la OAGP se da en la comunidad de Ponchoni, la cual es considerada tanto por ashéninkas y colonos como un lugar de suma importancia para el Gran Pajonal. Esto porque, por un lado, es la base de la organización y, por otro, era el centro de operaciones del Ejército Ashéninka. Pese a la importancia de Ponchoni, esta fue una de las últimas comunidades en ser tituladas y reconocidas por el Estado peruano. Lo que no le resta importancia alguna, puesto que simboliza los logros obtenidos por Miguel Camaiteri en su trayectoria de liderazgo. El aspecto simbólico es importante de resaltar, porque en Ponchoni conviven ashéninkas y colonos, e incluso un curaca³⁷ y, sin embargo, lo que la comunidad representa es el hogar del movimiento político ashéninka. Por ello, al ubicarse en la entrada del territorio, esta comunidad termina siendo, por así decirlo, un espacio de autonomía indígena frente al espacio antagónico que representa Oventeni. Por ello, fue sorprendente para Miguel enterarse que, en el año 2020, la celebración se daría allí.

La celebración empezó casi a las 10 de la mañana y, siguiendo un cronograma estricto, abrió con Eliud dando sus primeras palabras como el nuevo presidente de la

³⁶ El evento que describiré a continuación fue ya expuesto en otro momento (García Cruz, 2020), sin embargo, el análisis desarrollado en esta tesis difiere y se aleja de lo que inicialmente fue el objetivo de ese escrito.

³⁷ Juan Espinoza es un colono de Huancayo que vive en Ponchoni. Los ashéninkas de Ponchoni se refieren a él como “curaca” por la cantidad de esposas que tiene. “Tiene una [esposa] en cada casa”, comentó Ernesto Masha.

organización. Eligiendo cuidadosamente cada una de ellas, Eliud se presentó a sí mismo como *pinkátsari* ante los *noshéninka*. Lo que concuerda con la afirmación de especialistas ashéninkas al mostrar que la figura del *pinkátsari* volvía a aparecer para referirse al flamante presidente de la OAGP (Hvalkof & Veber, 2005, p. 172). Seguido a esta presentación, se entonó el himno nacional y luego se le cedió el micrófono a Miguel, el cual se acercaría a otorgar unas palabras de aliento al nuevo presidente. De esa manera, en condición de expresidente, “pero que sigue siendo líder” -como se mencionaba por el altoparlante- el discurso de Miguel se referiría a su historial de denuncias: entre ellas como “agitador”, “comunista” y “narcotraficante”. Lo cual es bastante revelador porque todo ello fue a manos de los colonos de Oventeni.



Figura 7. Eliud dando sus primeras palabras como el nuevo *pinkátsari* de la OAGP (archivo personal, enero 2020)

Pese a que el proceso de demarcación y titulación de comunidades apaciguó el antagonismo interétnico entre los ashéninkas y colonos, esta historia de conflicto cobra la misma fuerza de antaño desde las palabras de Miguel en su conversación conmigo:

“Hicimos una asamblea y aprobaron que sí íbamos a organizarnos. El setentainueve, y el pueblo de acá [Oventeni] como lo ves, a la gente de acá, eran... -escúchame- ¡Me denunciaron ya como agitador! ¡Como narcotraficante! ¡Como comunista! ¡Porque hablaba de comunidades nativas! Pero lo tomaban mal. Me

denunciaron. Pucha vino la policía. Bueno, yo tranquilo con la gente ¡Y me han querido llevar! Pero amarrado. Pero gracias a ellos [los colonos fueron]. Ahora están acá [los ashéninkas], me defendieron. "Si quieres llevar a mi dirigente, llévanos todos [a] una avioneta" (...) Y ya me enjuiciaron en Lima. Yo tuve treintaidós juicios en Lima. Perseguido. Tenía orden de captura (...) Por culpa de ellos [colonos]. Por eso, como lo ves, yo les he amansado [a los colonos]. Porque nunca me he chupado ante ellos, porque me han perseguido. Ese día les he dicho las capacidades que he tenido. Acá estoy. Yo les he gobernado. Yo he sido alcalde de acá. ¿Qué han hecho ellos? Ahora están tranquilos. Me miran, no sé."

La cita que he presentado encapsula la perspectiva de Miguel hacia su relación actual con los colonos. Pese a su convivencia relativamente pacífica debido a su estatus de "amansados", las denuncias colonas no se olvidan. Miguel, al ser educado en la escuela de la misión franciscana de Oventeni, pasó su niñez y adolescencia en el centro poblado, lo que lo ha llevado a registrar de primera de mano los abusos que existían por parte de los colonos. Por ello, es bastante entendible el enfado que siente Miguel al enterarse de que la celebración iba a realizarse en el centro poblado: "Oventeni no representa nada". Así como también, es notable su actitud al no "chuparse"³⁸ y denunciar por el altoparlante los procesos legales y morales que los colonos le hicieron pasar. Más aún, en Oventeni, área conocida por albergar la mayor cantidad de colonos de todo el Gran Pajonal.

3.3. De muchos políticos y verdaderos políticos

Habiendo establecido lo que simboliza el espacio de Oventeni para Miguel, es necesario aclarar el porqué de la decisión de elegirlo como el lugar del aniversario de la OAGP. Antes mencionar que esto no solo ha sido de mi interés, como antropólogo haciendo una tesis, sino que ha sido tema de conversación entre otros ashéninkas y colonos que se encontraron sorprendidos por esta decisión, la cual viene con implicancias políticas. Por ello, como mostraré más adelante, esta decisión no ha sido al azar, sino que existe una intencionalidad, la cual involucra la nueva agenda política de la organización y cómo se conciben las relaciones con la OAGP en la actualidad. Pero, sobre todo, involucra al nuevo presidente Eliud y, como ha sido históricamente, a los colonos.

³⁸ Mostrarse vulnerable frente a otro.

Miguel, al tanto de esto, entiende que la elección de Oventeni ha sido una decisión consciente por parte del nuevo presidente:

“Mira ve... Ahorita, ahorita, como es joven y también está un poco... Quiere unirse otra vez con la gente [de Oventeni]. Por eso es el día. Porque todo se hace la ceremonia, es allá en Ponchoni. Por eso han reclamado la gente a decir: "¿qué pasa?". No sé. Hay que verlo. Entonces, choca. Le ha chocado a la gente, pues. Entonces, ¿otra vez vamos a estar juntos? A esa razón, nosotros nos hemos separado. Pero, como es nuevo... ¡Así no tenga cargo, yo tengo ver por ellos [*noshéninka*]!”.

Esta última cita muestra que Miguel percibe la decisión de Eliud como una que simboliza una alianza o futura alianza con los colonos. El trabajo de la OAGP, y sus líderes, ha tenido como objetivo lograr la autonomía de todos los ashéninkas del Gran Pajonal. Es decir, se ha logrado formar un movimiento indígena políticamente fuerte en un territorio marcado por las desiguales relaciones interétnicas. De esa manera, desde la perspectiva de Miguel, el rechazo se encuentra justificado. Sin embargo, queda por entender cuáles son las razones de Eliud para tal cambio.

Eliud es parte de una nueva generación de jóvenes ashéninka, por lo tanto, por cada nueva generación siempre habrá ideas innovadoras que cuenten con la aprobación o no de la generación anterior. Ahora, esta explicación no es suficiente para entender realmente qué es lo que ha llevado a Eliud a trazar simbólicamente una relación con los colonos. Para ello, antes tengo que afirmar que la elección de Oventeni, como el espacio de la celebración, ha sido con una clara intención de generar cierta sinergia interétnica. Siendo las razones de Eliud:

“Siempre se ha vivido o antiguamente que se trabajó - Yo le digo así, ¿ya? - Siempre he visto que la organización siempre es muy, muy aparte ¿no? Que cada cual tomaba sus decisiones. Pero mi opinión siempre, y lo que yo digo como joven, y como tengo esta oportunidad que me dieron: Siempre vengo publicando lo que queremos hacer cómo trabajar, cómo llegar... A ver, si yo propongo un proyecto de vida para las comunidades. Entonces ¿qué hago? Para ello nosotros tenemos que unir a la gente que todos tenemos (...) Pero para ello siempre se le hace conocer a la municipalidad [de Oventeni]. Pero las decisiones las tomamos nosotros de nuestro marco que tenemos con las comunidades. Por eso yo consulto con la comunidad. [Por eso] tomamos estas decisiones [de juntarnos]” (Eliud Leiva, Comunicación personal, 2020).

Los planes eran los siguientes: generar una alianza abierta entre el municipio de Oventeni y la OAGP para poder llevar un “desarrollo conjunto” tanto a colonos como

ashéninka del Pajonal³⁹. Antes, es necesario aclarar que el municipio de Oventeni ha sido históricamente una institución que representaba más a los colonos que a los propios ashéninkas. Por ello, cuando, a comienzos del siglo XX, Miguel obtuvo la alcaldía de Oventeni, todos los colonos pensaron que sus días en la zona estaban contados. Sin embargo, la asesoría que recibió Miguel fue hecha por colonos, y terminó por hacerlo más afín y tolerante con los otros colonos del territorio. Hasta la actualidad puede verse a Miguel conversando, compartiendo bebida y haciendo bromas con colonos antiguos de Oventeni. No obstante, cuando ya no se encuentra en presencia de ellos, puede darte uno que otro comentario negativo o alguna broma pesada sobre estas personas.

Volviendo a la propuesta por Eliud, resulta interesante enfocarse en un “desarrollo conjunto” tanto para ashéninkas como colonos, porque los beneficios anteriormente conseguidos por la OAGP y sus dirigentes han impactado y mejorado, también, la vida de los colonos en la zona (Hvalkof, 1998; Hvalkof & Veber, 2005). En ese sentido, habría que preguntarse si ambas partes valoran más el gesto simbólico que antaño no existía, antes que el beneficio concreto que pueda representar. De todas formas, ahora las palabras de Miguel toman sentido: Eliud sí busca una alianza política, simbólica o no, con los colonos.

De esa manera, en el día de la celebración, la presencia de tantas autoridades colonas era bastante reveladora. Inclusive, dada la época de elecciones congresales en Perú, llegó el candidato por Atalaya –Lenin Escudero– en claro afán proselitista. Algunos miembros de la junta directiva de la OAGP, como Sergio Ashisho, exhortaba a las comunidades presentes a que voten por Lenin, mientras su equipo de campaña pasaba folletos y cajillas de fósforos con su nombre. Era de esperarse que estos anuncios se den ante una nula reacción de los ashéninkas asistentes, que esperaban con entusiasmo otras actividades como la repartición de comida, el campeonato de fútbol y el masato que se pasaba de mano en mano. Este último punto es interesante, debido a que estas

³⁹ Esta información me la proporcionó Víctor Ojeda, administrador del municipio de Oventeni en enero de 2020.

actividades políticas o proselitistas no representan, al menos para Miguel, lo que realmente hace un *verdadero político*.

El “verdadero político” de Miguel se relaciona intencionalmente, o no, con su propia historia de liderazgo. Es así, que estos líderes políticos tienen que caracterizarse por “conocer la realidad” de otras comunidades y “crear escuelas” en las mismas. La lectura de Miguel pasa a partir de su experiencia personal y lo lleva a relacionarlo con el ejercicio político de Eliud y otros políticos “tradicionales”:

“Es chocante cuando no sabes desenvolverte. No conoces. Es igualito, le digo: “si quieres ser alcalde... serán profesores, serán ingenieros, pero si no tiene [conocimiento], no es político”. Por ejemplo, tú tienes principio de antropología. Aspiras a algo ¿pero si nunca has conocido la realidad? Desde ahí de... ¿cómo se llama? la convivencia entre el pueblo. De afuera ¡Tiene que haber un choque social! Por ejemplo, estamos conversando [tú y yo].... Ya... tú me hablas de otros sitios, otra realidad, otra convivencia ¿no? Igual, la política es igual. Entonces dice “no la política es, ¡pum de una vez!”. ¡No! ¡Hay que entender lo que es política! Es un grupo de personas que se organizan y hablan de desarrollo. Hablan así de hacer cambio y eso para empezar... Pero si entras de frente como “profesional”⁴⁰, no estás preparado ¿qué cosas vas a decir a mí? (...) Entonces todo eso hay que prepararnos. Conocer distintos políticos... personales ¡te pueden engañar! Ni mejores políticos porque tú conoces. Yo, por ejemplo, viene acá me dicen [gesto de mandar] (...) ¿Él es profesor? ¡[Pero] no ha creado escuelas!”.

La cita presentada es interesante porque retrata la perspectiva de Miguel acerca del rol del “verdadero político”. De esa manera, Miguel prioriza el liderazgo cara a cara y que garantice el conocimiento de las comunidades. Esta personalización del rol del líder político es acorde a su historia de liderazgo y, también, remite a modos tradicionales de organización política al interior de las comunidades ashéninkas (Hvalkof & Veber, 2005, p. 169). Es también por lo cual se puede entender la simpatía que le generan políticos tradicionales que visitaron el Gran Pajonal como Alberto Fujimori: “(...) Ha venido Alberto Fujimori, presidente. Ha venido... Han bajado. En tiempos de invierno, pucha (...) Fujimori era una persona, no era encorbatado, ¡le pusieron su *cushma*⁴¹!”.

Asimismo, la creación de escuelas bilingües tiende entenderse como la materialización de este ejercicio político, ya que la educación ha sido fundamental para

⁴⁰ Resaltado personal.

la formación de Miguel como líder (Veber, 2009, p. 56). Sin embargo, por esa misma experiencia, la escuela debe estar dirigida solamente a la población ashéninka de las comunidades, debido a que el compartir aulas, con profesores o alumnos colonos, históricamente ha resultado en humillaciones: “(...) por temor no querían venir, porque cuando estudiaban les decían: ‘¡Campas salvajes!’ Y cuando hablaba una persona en su propio idioma, el profesor le decía: ‘¡Hay que poner esta chunchita⁴², hay que ponerla en su costal!’” (Miguel Camaiteri en Veber, 2009, p. 69). De esa manera, las escuelas deben ser propias: escuelas indígenas, pero particularmente ashéninkas.

Por último, el “verdadero político” de Miguel se refiere a una forma en la que se puede concebir el liderazgo adentro de la OAGP, adentro de la comunidad, o adentro de una casa ashéninka cualquiera. Esta idea no quiere decir que este sea el tipo ideal de liderazgo ashéninka, solo porque hace reminiscencia a formas tradicionales de hacer política en las comunidades indígenas (Clastres, 1978; Kracke, 1978; Lévi-Strauss, 1944); sino, esto demuestra que al interior de una misma sociedad indígena pueden convivir distintos modelos de liderazgo, unos más abiertos que otros, como es el caso de Eliud. Esto puede observarse en el caso de los marubo, un grupo indígena pano de la cuenca del Yavarí, ubicado en territorio brasileño; grupo el cual ha demostrado que pueden existir distintas variaciones del liderazgo durante periodos cortos o largos de tiempo (Ruedas, 2004). Así como también distintas concepciones de liderazgo en espacios cercanos y en un mismo periodo de tiempo, sea pasado o presente (Ruedas, 2004, p. 53). Siguiendo esta premisa, de ninguna manera se quiere contraponer los liderazgos de Miguel y Eliud como una lucha antagónica en donde el tiempo es el juez que dicta cómo se concebirá el fenómeno de liderazgo, sino un caso particular que nos dé pistas de cómo se configura el campo político ashéninka hoy en día, un contexto en donde no tienen la urgencia de luchar por sobrevivir, sino el luchar por mejorar sus condiciones de vida.

⁴² Término despectivo para referirse a cualquier indígena de la Amazonía.

3.3.1. “Que camine como dirigente”

En lo que respecta a “conocer la realidad”, poder convivir durante las visitas con otros *noshéninka*, en la cotidianidad de sus comunidades, es algo que constituye una de las tareas de un “verdadero político”. Para ello, si un líder quiere ir algún sitio “que camine como dirigente”, ya que ser “dirigente no es estar con carros por allí” (Miguel Camaiteri en Veber, 2009, p. 73). Si bien la organización social ashéninka se caracteriza actualmente por vivir en los confines de la comunidad nativa, esta no anula la posibilidad de concebir la sociedad ashéninka del Gran Pajonal como grupos autónomos y dispersos por la región geográfica (Hvalkof & Veber, 2005, p. 226). Por lo que estas visitas adquieren un lugar importante, debido a que generan un sentimiento de pertenencia a algo más grande que la misma comunidad. En estas visitas de Miguel, de clara intención política, se canalizan las demandas y necesidades de los *noshéninka*, representando una forma de liderazgo personal y cara a cara, además de ser un espacio para compartir comida y masato entre todos.

Las visitas, entre los ashéninkas, constituyen parte importante de su relacionamiento con el otro, ya sea este otro un ashéninka, un mestizo o un gringo (Killick, 2009). Estas visitas cuentan con un vector especial de relacionamiento, “la amistad”. Estas relaciones de amistad, las cuales se activan a la hora de las visitas, ofrecen un escape a las restricciones del parentesco y la afinidad (Killick, 2009, p. 702). Muchas veces los antropólogos de los pueblos ashéninkas se han enfocado en las complejidades de los sistemas y categorías de parentesco, antes de ver las formas en cómo se desenvuelven estas relaciones. Por ello, el enfoque en estas relaciones, como las relaciones de amistad, ofrece una posibilidad de poder flexibilizar mi análisis.

Siguiendo esta línea, las visitas adquieren otra dimensión, cuando el dirigente es aquel que las realiza. Tomando en cuenta que las relaciones de parentesco son minimizadas en el día a día por los ashéninkas (Killick, 2009, p. 711), la amistad ofrece la oportunidad de formar relaciones con beneficio mutuo: como los chismes, las noticias, y el placer que, en general, subyacen a estas reuniones (Killick, 2009, p. 711). La amistad al ser una relación voluntaria ofrece la flexibilidad que el parentesco no ofrece, ya que

esta es limitada y ortodoxa (muchas veces). La autonomía ashéninka se ve en acción, al ser la amistad la forma en que los vínculos son tomados como intercambios entre personas en igualdad de condiciones. Estas visitas además contaban con la generosidad de los ashéninkas al compartir comida e información, esta generosidad extendida por fuera de la parentela, es uno de los rasgos más importantes de las relaciones de amistad entre los ashéninkas (Killick, 2009, p. 710).

Por otra parte, para Miguel, irse por largos periodos de tiempo no era exclusivo a las visitas. Era, además, algo que hacía cotidianamente, como puede verse reflejado en esta anécdota de la antropóloga Hanne Veber:

“Pese a que estaba entusiasmado, conseguir que Miguel siguiera contando su historia después de la primera sesión resultó ser complicado. No apareció dos días después para una segunda sesión programada. “Ha ido a pescar a un río lejano, el Unini”, informaron sus familiares. Esta noticia me sorprendió, considerando la inminente llegada de un equipo de consultores del proyecto. Estos consultores iniciarían el trabajo de registro y demarcación de las comunidades nativas recientemente formadas. Cuando Miguel apareció tres días después con una carga de pescado ahumado, los consultores ya habían llegado. Al día siguiente, Miguel se fue con dos de ellos en la dirección por la que acababa de regresar. Solo me quedaba adivinar el motivo detrás de su inesperado impulso de ir a pescar. Un día estaría allí, y al día siguiente, desaparecería, solo para aparecer de nuevo cuando menos se lo esperaba”. (traducción propia, Veber, 2007, p. 17)

Lo registrado por Hanne Veber permite que se establezca esto como una característica de Miguel, ya que años después voy a encontrarme en una situación similar. En nuestra primera conversación, Miguel me comentó que regresaba de un viaje con su esposa y que, lamentablemente, al no tener la fuerza de antes para caminar largos tramos, tuvo que recurrir a la ayuda de ella para poder recomponerse. Por eso mismo, se encontraba en su casa de Oventeni, ya que no podía movilizarse del todo. Sin embargo, a los días de recuperarse y tras acordar una cita conmigo en una fecha determinada, Miguel desapareció como antaño.

La valoración de las visitas tras largos viajes, muchas veces a pie, constituye en el despliegue de las relaciones a través de la complicada geografía del Gran Pajonal. De esa manera, el recibir visitas adquiere un lugar en la organización social ashéninka, ya que representan una relación en sí. Por lo tanto, recibir muchas visitas significa tener un prestigio ganado dada las muchas relaciones sociales que acumulas (Hvalkof & Veber,

2005, p. 239). En estas visitas ocurren todo tipo de relaciones de intercambio: bienes⁴³, información o sustancias. Lo que haré ahora es enfocarme en estas dos últimas formas de intercambio.

3.3.2. “Comparte su masato”

El fundador de la comunidad de Catoteni, Juan Coronado, resalta como un rasgo positivo de Miguel que “comparte su masato con el resto cuando visita”. Lo que lo hace un líder “amable” que “trata bien a las personas”, y que también “tiene opiniones”. Cuenta que Miguel visitaba a las comunidades “para ayudar” a los *noshéninka*. Es interesante el que Juan resalte esta característica, debido a que consolida aún más su liderazgo cara a cara. Cuando Miguel daba sus primeros pasos como dirigente los caminos solo eran para caminar, ahora existe una cantidad importante de vehículos que pueden transportarte por las comunidades del Pajonal. La construcción de la carretera ha hecho que las motos lineales o los motocar⁴⁴ puedan ingresar de manera masiva a las comunidades, asimismo, puedes encontrar a gente que ofrece llevarte a las comunidades del Pajonal que tengan acceso mediante carretera trocha. Sin embargo, existen otros lugares de difícil acceso como lo es la comunidad de Chengari que se encuentra más adentro de Catoteni.

En total contraste, Juan se refiere a otro joven ashéninka, Ernesto Masha, vicepresidente de la comunidad de Ponchoni. Resalta negativamente que este joven no se detiene a compartir masato con él. Juan cuenta que al ser Ernesto un “joven educado” y con una “profesión”, las veces que le invita masato este se niega: “porque está trabajando”⁴⁵. Ernesto se crio con otro líder del Gran Pajonal, Pascual Camaiteri. La opinión de Juan sobre Pascual no es la mejor, debido a que este tampoco visita, no trata bien a la gente, y se deja influenciar por su mujer⁴⁶ para quedarse con toda la ayuda de las ONG, refiriéndose a la ropa que donaba la cooperación internacional a los indígenas del Gran Pajonal a través de la OAGP. Las características con las que Juan describe a

⁴³ Esto pertenece a lo que entre los ashéninkas se llama relación de *ayompari*. Este tema no se desarrollará en la presente tesis.

⁴⁴ Motocicleta de tres ruedas y con techo que se usa como medio de transporte.

⁴⁵ Quiero situar en la misma línea a Ernesto y Eliud, el nuevo dirigente de la OAGP, porque ambos son profesores y cuentan con una trayectoria de vida similar.

⁴⁶ De Ninfa Sánchez hemos hablado en el capítulo anterior.

Pascual no son nada positivas, y refuerza que no tiene que haber una diferencia de generación para resaltar estas diferencias entre cómo se dan las relaciones.

El no poder compartir masato y no relacionarte con tu similar ashéninka, genera una diferenciación que es algo que los ashéninkas, al tomarse todos como iguales, no reciben de buena manera (Killick, 2007; Pimenta, 2017). Esta particular valoración sobre el compartir masato y relacionarte con tu símil ashéninka adquiere otra dimensión cuando Sebastián Coronado, el papá de Juan, le contaba a Søren Hvalkof la importancia del masato sobre otras bebidas, como la cerveza embotellada⁴⁷, muchos años antes de mi llegada a la zona, incluso bautizándola como “orina de constructor” (Veber, 1999, p. 199).

El masato es una bebida alcohólica a base de yuca sancochada que pasa por un proceso de fermentación de aproximadamente unos 3 a 4 días. Dependiendo de la ocasión, se deja más días para que obtenga una mayor potencia de alcohol, también puede coger un color purpura si se le echa camote a la preparación. El consumo de masato entre los ashéninkas no distingue edad o género, por lo que es bebido por todos, aunque la cantidad consumida pueda variar. Es normal ver pocos tazones en estas reuniones grandes en donde se consume masato. La reunión más grande que pude presenciar fue el aniversario de la OAGP en donde había mucho más de 50 ashéninkas presentes y solo 3 a 4 tazones para repartir el masato entre todos.

Regresando un poco en el tiempo, cuando los ashéninkas pajonalinos preguntaban por otras poblaciones indígenas del continente, lo primero que verificaban era si tomaban masato, esto para comprobar si “son como nosotros” (Veber, 1999, p. 199). El masato funge en la vida social ashéninka como un diferenciador de alteridad, es decir, si consumes estás más cerca al universo ashéninka o su “realidad”, para usar la categoría con la que Miguel define el universo ashéninka. Es necesario recalcar que esta diferenciación se hace en el ámbito oficial, porque extraoficialmente tanto ashéninkas, como colonos, beben entre cerveza y masato sin hacer algún gesto desaprobatorio.

⁴⁷ Quiero agregar que esto no significa que “en ese tiempo” no tomaban cerveza, sino la importancia social de una bebida sobre la otra. Lo mismo para mi visita, ya que pude compartir masato y cerveza con varios ashéninkas, incluido Miguel.

El compartir masato se encuentra a la base de lo que puede entenderse como la generosidad ashéninka y la demostración de lo que es formar una verdadera amistad (Killick, 2009, p. 710). Olivier Ordinaire, explorador francés, viajando por territorio ashéninka a finales del siglo XIX, cita una frase que engloba lo que implica ser generosos: “Si tienes hambre compartiré mi carne de monte, pescado y las frutas de mi chacra contigo, porque tú eres un campá y los campas deben protegerse con la verdadera amistad” (Ordinaire, 1988, p. 91). El proteger a los paisanos ashéninkas asegurándose de que no les falte nada no es solamente un deber político; sino, como se ha demostrado, se encuentra en la base de lo que es formar parte de la sociedad ashéninka. Actualmente, algunos trabajos antropológicos intentan extender esta especie de máxima a todo aquel que se considere “persona” (Killick, 2008b, 2009).

Lo expuesto anteriormente no busca establecer un nuevo entendimiento de la posición del masato en la cosmología ashéninka. El masato puede entenderse como un marcador social de lo que es ser realmente ashéninka (Veber, 1999); o como un generador de relaciones por fuera del parentesco: la verdadera amistad a través de la generosidad del compartir (Killick, 2009). Lo que se ha querido hacer con este ejemplo es exponer una situación que dé luces sobre qué cosas componían las visitas del líder Miguel y, lo más importante, cómo un comunero, en este caso Juan, entiende y valora estas visitas.

3.3.3. ¿Por quién votar?

La carrera política de Miguel Camaiteri lo ha llevado a ocupar los cargos políticos más importantes en el Gran Pajonal: alcalde de Oventeni, presidente de la OAGP y jefe del Ejército Ashéninka. Sin embargo, este líder indígena no se limitó a sus funciones en la zona, sino que también logró ser regidor en el Municipio de Atalaya postulando con el Partido Aprista Peruano (PAP). Los lineamientos políticos del PAP o APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) en un principio se alineaban a posiciones progresistas de la centroizquierda americana⁴⁸. Sin embargo, empezado el siglo XXI, el

⁴⁸ Mucho se debate si realmente la naturaleza del Partido Aprista Peruano era progresista o si, simplemente, el contexto político nacional los hizo posicionarse bajo esas alas. Ese debate no será tratado en esta tesis.

partido dio un viraje ideológico en donde abrazó las políticas neoliberales con miras de tener el apoyo de los sectores hegemónicos del Perú (Manrique, 2009).

La antropóloga Hanne Veber no encontraba la lógica a la decisión de Miguel de representar al APRA en el Municipio de Atalaya, debido a que “los funcionarios de la oficina del Ministerio Agricultura en Satipo [que] habían alentado a los colonos de Oventeni a ignorar las reivindicaciones ashéninkas sobre sus derechos por la tierra (...) habían sido miembros del APRA” (traducción propia, Veber, 2007, p. 20). Ante este válido cuestionamiento de la antropóloga, Miguel respondió con la intención de explicarse: “Bueno, pues, ¡Soy invitado!” (Veber, 2009, p. 98). Miguel no se reconoce aprista, y tampoco resalta alguna cualidad del partido o sus lineamientos cuando comenta sobre su experiencia.

La relación de los indígenas y los partidos políticos se da en el contexto de un Estado peruano con una débil institucionalidad, en el cual se pretende asimilar a los indígenas a sus partidos, lógicas y agendas ya establecidas. Muchos no toman en cuenta la propia agenda indígena, debido a que tampoco hay un avance en materia de asuntos indígenas y políticas sociales orientadas especialmente a los pueblos indígenas (Espinosa, 2016b). Muchas veces los gobiernos locales o regionales no garantizan una oficina de asuntos indígenas, por lo que es más fácil para los indígenas ir y formar alianzas con los partidos políticos de turno para que tengan representación. Esta lógica pragmática es propia de la política indígena y la política que despliega Miguel como líder:

“Esta estrategia de control de diversos espacios políticos constituye una de las formas en que se expresa el pragmatismo y la flexibilidad política indígena. Las alianzas y vínculos que los líderes y organizaciones indígenas establecen con instituciones no indígenas –sean partidos políticos, ONG o iglesias– depende de lo que está en juego en diferentes momentos y coyunturas y de cómo estas alianzas van a favorecer (...) Esta flexibilidad explicaría también algunas decisiones que un observador externo consideraría como ideológicamente contradictorias o como ausencia de lealtad” (Espinosa, 2016a, p. 146).

Así Miguel haya postulado por un partido político con un historial cuestionable en asuntos indígenas, un puesto en el Municipio de Atalaya no podía ser despreciado. El acceso de un indígena a puesto claves en una municipalidad otorga una visibilidad política a determinado pueblo, resultando ser positiva, debido a la relación directa que se

puede tener con el Estado peruano. Si tengo en cuenta este antecedente, el porqué de visitar a Miguel para averiguar “¿por quién votar?” me resulta más justificado y acorde con alguien que cuenta con una experiencia política mayor, más aún si tuvieron que “pasar un río grande” “para ver qué hay que hacer” con las elecciones congresales del 2020.

En una de mis conversaciones con Miguel, llegaron un grupo de hombres ashéninkas a su casa. Tras saludarse y hablarse en idioma, Miguel los invitó a que esperen sentados mientras nosotros terminábamos nuestra conversación. Era gracioso que, en cada interludio, Miguel les explicaba por qué yo le estaba preguntando por tal o cual asunto. Luego tuvo que clarificar que, yo al ser antropólogo, tenía como tarea preguntarle cómo se creó la organización. También mencionó que otra de mis tareas era visitarlos en sus comunidades y preguntarles “¿quién es tu hijo?”. Sin embargo, ya que nuestra conversación recién estaba empezando, tuvo que pasar poco más de una hora para que los ashéninkas que lo visitaron recién pudieran conversar con él.

Si pudiera pensar en las razones de por qué Miguel me priorizaba sobre los otros ashéninkas, diría rápidamente que es por su experiencia de trabajo con distintos antropólogos, así como la oportunidad de dar a conocer su historia de lucha política y trabajo con los *noshéninka*. O simplemente era el hecho de que no era uno de “esos evangélicos”. Pero si quisiera hacer una pequeña hipótesis, pienso que tomó mi presencia como una oportunidad de reafirmar su conocimiento del campo político en la zona, puesto que Miguel quería enseñarme a mí y a mi asesor de tesis⁴⁹, “cómo era la realidad” en el Gran Pajonal.

Entre los ashéninkas presentes en la casa de Miguel se encontraban: Andrés, Comishori, Jacinto y Nicolás. Ellos vienen de las comunidades de Javiroshi y Tsiyoni por un motivo en especial: ¿por quién votar en las elecciones congresales? Esto muy aparte de mostrarlo como un líder que otorga consejos, demuestra la capacidad de Miguel de poseer los conocimientos de dos mundos políticos distintos y mostrar cuáles son los

⁴⁹ Mencioné el nombre de mi asesor de tesis en un intento desesperado porque Miguel me atiende y también porque mi asesor lo recordaba de alguno de sus viajes por la zona.

procedimientos correctos en ambos. Esta habilidad de poder habitar ambos espacios es lo que le otorga a Miguel y a la política indígena (en su extensión) una complejidad sumamente interesante y difícil de desgranar.



Figura 8. Casa de Miguel con propaganda a Lenin Escudero (archivo personal, enero 2020)

Cuando uno de los ashéninkas asistentes sacó el cartel de Lenin Escudero, postulante al congreso por Atalaya, Miguel les explicó: “Ese es para el congreso, la alcaldía no es”. Tras esa importante aclaración, les comentó: “Martin Vizcarra, presidente, *jewári* ‘el que tiene iniciativa y marca el camino’, le ha cerrado el congreso”, esto aclaró el motivo de por qué eran las elecciones que se iban a llevar a cabo en Oventeni. Miguel les habló en idioma y luego ya en español recomendó votar por Lenin Escudero “porque es atalayino”, esto demuestra que existe una valoración mayor el tener un representante de Atalaya en el congreso, antes de que sea o no un “verdadero político”. Puedo hacer paralelo de este caso, con la postulación de Miguel por el APRA, ya que él valoraba el hecho de tener un sitio en el concejo de la Municipalidad de Atalaya, antes que fijarse por qué partido lo haría.

3.4. El primer profesor

Uno de los pilares del movimiento político indígena en el Gran Pajonal ha sido la creación de escuelas en las comunidades, es así que líderes indígenas, como Miguel Camaiteri, tenían como prioridad en sus agendas asegurar la educación en sus territorios (Veber, 1998, p. 400). Es así que “crear escuelas” forma parte de las principales tareas de lo que conforma a un “verdadero político”, también queda decir que la experiencia de Miguel con la educación, ya sea como maestro o como indígena educado, lo lleva a tomar la cuestión de la educación como algo central, aún todos estos años después. Por ello, en nuestra conversación, una de las cosas más recurrentes que comenta es cómo se debería seguir creando escuelas, y que la antigua junta directiva “(...) está dejando para crear dos colegios: Tsiyoni y Quemporoquishi”. En los ojos de Miguel, la evaluación de la nueva junta directiva de la OAGP pasaría por la materialización de estos proyectos de creación de escuelas en esas dos comunidades.

La creación de escuelas y su valoración no solo es exclusivo a las figuras de liderazgo, sino también entre las familias ashéninkas, como lo demuestra el caso de la comunidad ashéninka de Pijuayal (Killick, 2008a). Killick, documentando los procesos de creación de comunidades entre los ashéninkas del río Ucayali, pudo notar que ellos –a diferencia del caso del Gran Pajonal– más que el aseguramiento del territorio, mediante la titulación de tierras, le otorgan más importancia al hecho de tener acceso a la educación, es decir, una escuela y un profesor (Killick, 2008a, p. 32). Si tomamos en cuenta la experiencia de Miguel como profesor en comunidades asháninkas fuera del Gran Pajonal, se puede entender esa particular valoración que tiene sobre la misma, en tanto es un vector importante de lo que constituye un “verdadero político”.

Muchos años antes de mi visita al Pajonal, Miguel también se atribuía la iniciativa de “crear escuelas” para los ashéninkas de las comunidades (Veber, 2009, p. 69). Es necesario aportar que fue el ILV quien impulsó el proceso de creación de escuelas, así como la demarcación y titulación de comunidades. Asimismo, fueron los misioneros quienes vieron en Miguel las cualidades para que pueda ser profesor en sus escuelas:

"Ahora profesor, otra vez buscar al colono para que sea profesor. Nada. No se presentó. Vino el Instituto Lingüístico de Verano. Y dije: "este es una escuela, escuelita [le digo] para las comunidades nativas". ILV: "¿Quién va a ser profesor?". No hay. "¿Qué grado de instrucción tienes?". 5to año de primaria, aquellos tiempos. Y entonces puse 5to año de primaria. "Ya vamos, vacacional". Como en esta fecha, este por eso se celebra el 14 de enero el día [de la OAGP]. Me llevan a preparar mi pedagogía. Yo he enseñado. Yo he sido el primer profesor..."

La importancia que le otorga Miguel a tal hecho, todos estos años después, lo encuentra a él confirmando que la fecha del aniversario de la OAGP se relaciona a su primera experiencia pedagógica en las comunidades del Pajonal. Todo ello me lleva a resaltar a la educación como un vector importante que es necesario tomar en cuenta a la hora de analizar el liderazgo en la OAGP en la actualidad. Sin embargo, queda una interrogante por contestar, y es que, si bien ya se conoce la importancia de las escuelas, no se conoce por qué lo son.

El caso de los yine del Bajo Urubamba resulta similar en este aspecto, ya que la escuela de la comunidad representaba una oportunidad para "civilizarse" (Gow, 1991, p. 233). El conocimiento práctico de saber leer, escribir y contar resulta un vector importante para poder liberarse de aquellos que sí cuentan con estos tipos de conocimientos. Aquellos yine que no contaban con estos conocimientos eran considerados "indios salvajes" (Gow, 1991, p. 233). En la comunidad yine de Santa Clara, la escuela era la parte más "civilizada" del pueblo, como lugar en el que se transmite el conocimiento civilizado (u occidental) y que contaba con una estructura parecida a las ciudades (Gow, 1991, p. 247). La escuela simboliza, según Gow, el espacio en dónde los yine consideran que dan un paso importante de ser "indios" a ser "civilizados".

En esa línea, se ha registrado que, entre ashéninkas del Alto Ucayali, la educación los moviliza a organizarse en comunidades nativas (Killick, 2008a). De esa forma, "crear escuela" resulta una cuestión central para dejar de vivir en grupos dispersos para vivir bajo una figura legal que les otorgue beneficios. Además, Killick agrega que la escuela - aparte de influir en su organización social- simboliza el deseo ashéninka por alcanzar el estatus de "civilizados", a diferencia de otros ashéninka que viven en el monte (Killick, 2008a, p. 32). Estas cuestiones aparecen entre dos poblaciones indígenas que son diferentes de las que se habla en esta tesis, es por ello que quisiera explorar estos temas

solo que en las nuevas generaciones ashéninkas, esta vez del Gran Pajonal, que también relacionan la educación con ser “civilizados”.

3.5. “Como ya nos civilizamos...”

A mediados de los años ochenta, Hanne Veber nota que entre los ashéninkas pajonalinos ser “civilizado” implicaba adquirir ciertos conocimientos no nativos que los ayuden a equiparar sus relaciones asimétricas con los colonos (Veber, 1998, p. 384). La adquisición de estos conocimientos se encontraba ligada a la creación de escuelas bilingües en las comunidades nativas recientemente tituladas. Por lo que la comunidad y sus beneficios se convertían en un distintivo para ser “civilizados” (Veber, 1998, p. 403). Tres décadas después, conversando con Ernesto Masha, surgió de nuevo este aspecto; lo que me ofrece una oportunidad de problematizar nuevamente ¿qué es “civilizarse” para un ashéninka en estos días?

Antes de abordarlo desde la perspectiva de Ernesto, es necesario poder esclarecer los antecedentes de este “joven educado”. Ernesto es un ashéninka que viene de la comunidad de Tariza. Sin embargo, él solo vivió una parte de su niñez en Tariza, ya que creció y se educó en Ponchoni. Esto debido a que, desde los siete años de edad, fue a trabajar donde su tío Pascual Camaiteri. Es allí donde aprendió a tener “otra mirada” de las cosas: “Como yo he crecido aquí, tengo otro pensamiento, otra visión. No es como estar allá [Tariza]”. Para Ernesto, crecer en Ponchoni representó ver la vida de un ashéninka de manera distinta, ya que el crecer con Pascual y su familia le permitió aspirar a una mejor vida, una que no iba a encontrar en su comunidad de origen. Dicho esto, es necesario que se establezca quién es Pascual en este contexto.

Pascual Camaiteri es el hermano menor de Miguel y considerado por algunos como líder histórico del Gran Pajonal. Las opiniones que se tienen sobre él varían mucho, ya que no existe un consenso alrededor de su figura, como sí ocurre en el caso de Miguel. Sin embargo, Pascual ha sido presidente de la OAGP en más de una ocasión, siendo uno de sus líderes más visibles en la época de la subversión (Veber, 2009, p. 118). Debido a los triunfos políticos de la OAGP y el Ejército Ashéninka, los hijos de Pascual pudieron crecer en tiempos de relativa paz en el Pajonal; todos ellos cuentan con educación y

alguna profesión, e incluso uno de ellos alcanzó el puesto de gerente territorial en la Municipalidad de Atalaya⁵⁰.

De esa manera, el que los hijos de Pascual cuenten con educación y una profesión se convirtió en el distintivo que Ernesto utiliza para contar que existe un “cambio de mentalidad” en él. Por tanto, esta “mentalidad” es lo que lo llevó a seguir sus estudios superiores en el Instituto Juan Bosco de Huánuco para ser profesor y director en la escuela de la comunidad de Chengari. Esto lo lleva a decir, cuando se refiere a sí mismo, que es un ashéninka “civilizado”; ya que cuenta con otros objetivos de vida a diferencia de los ashéninkas que se encuentran “metidos en el monte”. Lo interesante de esta distinción entre ashéninka del monte y ashéninka civilizados es que surgió de una manera espontánea y sin que haya sido preparado en mis notas. Este detalle sirve para posicionar el relato de Ernesto como un ejercicio consciente sobre su situación y la situación de otros ashéninka del Pajonal:

“Los hermanos ashéninka, ellos viven -mejor dicho- no piensan. Tienen otras miras [sic]. En cambio, nosotros, como yo he crecido aquí tengo estudios y tengo otro medio en que pensar, trabajar, hacer otros negocios. No estar así metido en el monte (...) Por ejemplo, mis hermanos nativos - disculpándonos- ellos no piensan. [Solo] trabajan, duermen, toman su masato y, a veces, pelean. En cambio, nosotros... ¡Ya es diferente! Somos, como dicen, "ya estamos civilizados". Ellos no están "civilizados" ¿no? Piensan en decir groserías, pelean, pero nosotros en cambio ¡no! Ya tenemos otras miras [sic] y tenemos otra necesidad en pensar: ¡Educar a nuestros hijos! ¡Tenemos hijos, pero hay que educarlos! ¡Pero en cambio, ellos no! Tienen hijos, bastante a veces... ¡No piensan en educarlos! Como dicen, disculpándome: Hay hermanos nativos, hay ignorantes... No saben leer, no saben escribir, ni siquiera sumar [y] su café, su café, lo engañan ¿ves? Pero en cambio nosotros no”.

Algo similar encuentra Hvalkof en otras comunidades del Gran Pajonal, en cuyo caso los ashéninkas utilizaban la expresión de “indios” en tanto denotaba el estatus de “salvajes” de los ashéninkas que viven lejos en los bosques de la montaña o como se le conoce el “monte” (Hvalkof, 1997). De esa manera, la población desconocida, es decir, con la que no se establecían relaciones de parentesco o amistad, eran las que llevaban esta connotación como indígenas del “monte”. Siguiendo esa línea, Ernesto realiza ese

⁵⁰ Denis Camaiteri actualmente es gobernador territorial de Atalaya. Cabe mencionar que Denis ha postulado a la alcaldía de Atalaya.

mismo ejercicio solo que muchos años después, debido a que los ashéninkas que no aspiren a nada más que vivir en la cotidianidad de sus comunidades se encuentran en la posibilidad de solo vivir y conocer el monte. Este aspecto es lo que facilita que puedan ser engañados fácilmente por los colonos: “(...) [Los] paran estafando: ¡no saben leer!, ¡no saben sacar su cuenta! Le dan 10 soles y no piden su vuelto... Ahí la ignorancia, eso es lo que pasa”.

Este caso es interesante debido a que no es el único pueblo indígena en donde ocurre esta distinción tan marcada. Entre los piro (yine) del Bajo Urubamba, Peter Gow encuentra que los logros en la educación tales como “leer, escribir y contar” son considerados como aspectos de “civilizarse” (Gow, 1991). De esa manera, aquellos que no logren cumplir con estas metas son considerados personas “que faltan civilizarse” y “que no saben defenderse” (Gow, 1991, p. 233). Lo encontrado por Gow cobra relevancia ya que el “saber defenderse” se desprende del relato de Ernesto, cuando este se refiere a la facilidad por el “engaño” colono hacia los ashéninkas del monte. Esta relación asimétrica originada por la falta de este tipo de conocimiento, es la razón por la que Ernesto valora tanto la educación, en especial, cuando habla de sus hijos y el futuro que les espera.

Sin embargo, el objetivo de esta discusión trata de no solo pensar en la educación como un fin para acabar las relaciones asimétricas con los colonos, sino un medio para poder aspirar a otros objetivos muchos más ambiciosos que solo la habilidad “leer, escribir y contar”. De esa manera, resulta interesante recordar las veces que Ernesto quiso que yo sepa los planes de Sofía, su esposa, para “educarse más”. Esto es ingresar a una institución de educación superior como él. O las veces como, al hablar de su hija mayor, mencionaba que “le gusta la computadora” y que, por ello, se dedica a aprender computación en sus vacaciones de verano en Atalaya. De esa manera, si el ser “civilizado” implica el acceso a la educación, es necesario entender que esta noción -al menos desde la experiencia de Ernesto- ha pasado los límites de la comunidad y la escuela; por lo que ahora se cuenta con una nueva generación de profesionales ashéninkas que replantean sus objetivos de vida y la de sus familias.

3.6. Nuevas aspiraciones

En el apartado anterior establecí que los objetivos de la educación no se limitan a terminar las desiguales relaciones con los colonos, sino además para acceder a nuevos conocimientos y oportunidades. A continuación, este “cambio de mentalidad”, como mencionó Ernesto, es lo que denominaré analíticamente como el surgimiento de *nuevas aspiraciones*, en tanto estas representan el acceso a distintos espacios y medios que resultan esenciales en el contexto ashéninka contemporáneo, como lo es el acceso a la educación superior y el acceso a nuevos espacios políticos que representan nuevas oportunidades. Es bajo estas *nuevas aspiraciones* que el nuevo presidente de la OAGP se desenvuelve y es por ello que es necesario desarrollar estos dos puntos para poder entender las dinámicas de liderazgo actuales en la organización y con la organización.

El acceso a la educación superior por parte de los ashéninkas no es algo reciente y constituye parte de un proceso que se ha estado dando desde hace más de una década en el Gran Pajonal. Una de las comunidades que pasa por este proceso es Ponchoni en donde la familia de Pascual Camaiteri es conocida por contar con muchos profesionales indígenas. Es ahí que se encuentran los casos de Denis como abogado, Maribel como profesora y Glovis como mecánico. Vale recalcar, que todos ellos cuentan con la particularidad de haber estudiado en un centro de educación superior. Sin embargo, de todos los mencionados, el único que ha perseguido una carrera en la política de la región es Denis, quien en ese entonces era el gobernador territorial de Atalaya. Denis ha sido parte del programa de jóvenes indígenas en la Universidad de San Marcos siguiendo la carrera de derecho. Esta especialidad (junto con medicina, administración de empresas y contabilidad) forma parte de un deseo por “estudiar carreras más ambiciosas” lo que usualmente recae en los hijos e hijas de líderes indígenas del Ucayali (Espinosa, 2008, p. 96). De esa manera, se puede establecer que la elección de derecho como carrera profesional, por parte de Denis, no ha sido una al azar si tomamos en cuenta sus aspiraciones políticas en los años posteriores.

Con estas credenciales, Denis postuló a la alcaldía de Atalaya, un municipio que históricamente ha sido menos predecible y ha estado a favor de la causa indígena

(Hvalkof, 1998). Aunque Denis no haya ganado, pude notar que en casas ashéninkas, como la de Juan Coronado, todavía sigue colgado su afiche de candidatura. Aunque hay que agregar que la figura de Denis no es influyente en la política del Gran Pajonal, ya que su carrera la ha realizado enteramente afuera del territorio indígena. No obstante, sirve para que jóvenes ashéninkas, como lo es Ernesto, lo tomen como un referente a seguir. Lo que es interesante de resaltar es que los jóvenes que han seguido una carrera de educación superior han sido hijos o familiares (consanguíneos o relacionales) de líderes ashéninka del Pajonal. No solamente los casos de Ernesto, Denis, Maribel o Glovis, sino también, el caso del actual presidente de la OAGP.

Eliud Leiva proviene de una familia de líderes ya que es hijo de Rómulo Leiva, también uno de los líderes históricos del Gran Pajonal. Aunque este líder no cuenta con la misma exposición que Miguel o, en menor medida, Pascual. Pese a ello, fue presidente de la OAGP en más de una ocasión e incluso postuló a la alcaldía de Oventeni, lo que deja en claro sus aspiraciones de obtener un cargo político. El trabajo de Rómulo con la organización lo ha llevado, por ejemplo, a trabajar con las comunidades del Pajonal sirviendo como promotor de salud en muchas de ellas (Hvalkof, 2004, p. 290). En esa línea, es fácil entender por qué Eliud, al igual que Ernesto, crece como una persona que tiene otras expectativas de vida, lo que se manifestará en su liderazgo en la OAGP muchos años después.

Como deja en evidencia la historia de liderazgo de la familia de Eliud, esta se caracteriza por la aspiración de nuevos objetivos y nuevos espacios. De esa manera, no resulta algo particular o eventual que Eliud tenga una visión distinta sobre la dirección política de la OAGP. Primero, hay que establecer que las tareas que Eliud desempeña son múltiples ya que, mientras va consensuando la agenda política y la toma de decisiones en la organización, tiene que realizar sus labores como docente en Catoteni y cuidar su chacra en Quirawanero. Es decir, su labor no es solo con la organización, sino en su desarrollo personal y profesional. De esa manera, si lo contraponemos al liderazgo de Miguel, existen diferencias en el tiempo y la concepción de la labor política. En el caso de Eliud, maximiza su tiempo en múltiples labores personales y profesionales conjuntamente su rol político. Por otro lado, Miguel asumía su rol político y, en sus ratos

libres, buscaba pescar en el río más cercano, encontrándose menos predecible y acorde con el modo de vida ashéninka tradicional. Es este desempeño actual de los nuevos líderes que lleva a verlos, por los “antiguos”, como no tan comprometidos con la causa y si le sumamos la alianza con personas no gratas -como los colonos- se puede explicar el descontento de la antigua generación de líderes.

Es este nuevo contexto que hace que Eliud cuente con *nuevas aspiraciones* como lo es la democratización del acceso a la educación superior, ya que propone como meta, no solamente la creación de nuevas escuelas en las comunidades, sino realizar convenios con universidades indígenas para descentralizar los exámenes de admisión a Oventeni. En ese caso, Eliud me cuenta que ya se confirmó que 65 ashéninkas postularán a la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA) para las carreras de educación inicial y primaria, e ingeniería ambiental. Esto elimina los costos que implican el viaje a la ciudad de Pucallpa. Es así que Eliud expone claramente sus razones por las cuales la educación superior es importante:

“Nosotros como organización, como presidente, no tenemos principios de formación académico. Nosotros no vamos a poder enfrentar a la sociedad, y tú sabes que cuando uno está formado... Tampoco nadie puede venir a decir que hagas tus cosas "así tienes que hacer, esto tiene que hacer". Si de comienzo está formado académicamente, profesionalmente, culturalmente, va a tener principios de enfrentar a la sociedad (...) Quieren incurrir en este tema, porque vienen a interceder a las comunidades "no, así son las cosas". Pero cuando tú tienes principios de formación profesional, tienes para enfrentarle y para retarles en el tema (...) ¡eso va a ayudar mucho a nuestras comunidades!” (Eliud, Comunicación personal, 2020).

Lo dicho por Eliud resulta interesante porque se asemeja a lo expuesto anteriormente sobre adquirir el estatus de “civilizados, en tanto se refiere a una educación que pueda generar autonomía en las personas participantes de ese proceso. Sin embargo, cuenta con diferencias ya que el acceso a la educación superior implica el acceso a nuevos espacios. Según la perspectiva de Eliud, contar con educación superior permite poder negociar con autoridades mucho más importantes -como lo es el Gobierno de Ucayali- ya que tratar con estas instituciones resulta un proceso complejo si es que no cuentas con la educación debida. Eliud menciona que esto sucede con la municipalidad de Atalaya, debido a que no presenta una real solución a los problemas de

“nuestros paisanos” porque “no están apoyando a las comunidades” en la crisis económica del COVID-19, como sí lo hacen con otras comunidades indígenas de la zona (p.ej.: Sepahua).

El ser un político ashéninka en estos días implica tener estudios de educación superior para poder lidiar con espacios políticos complejos, sin embargo, esto no se limita solo a la formación académica. El nuevo acceso a tecnologías y recursos es algo importante, porque presupone otra herramienta necesaria tanto para los líderes, como para los ashéninkas. De esa manera, por ejemplo, el contar con computadoras permite que se puedan realizar gestiones con mayor facilidad sin tener que gastar recursos, que muchas veces no se tienen con las computadoras de las cabinas de internet de Oventeni. Eliud plantea esto como una problemática de la organización debido a que no se cuenta con esta infraestructura que permite expandir el ejercicio político de la OAGP. Resulta interesante que, por ejemplo, el municipio de Oventeni sí cuente con esta infraestructura en tanto tiene dos computadoras e internet WIFI, lo cual pude comprobar durante mi estancia en la zona.

Por otro lado, el solo contar con infraestructura no es suficiente para las ambiciones de Eliud, ya que recalca que el conocimiento de estas nuevas tecnologías es igual de importante. Por eso mismo, está coordinando una capacitación de talleres para poder maximizar el uso de las tierras en las comunidades a través de conocimientos agroindustriales. Lo que es interesante es que los ashéninkas han sabido utilizar la tierra del Pajonal adoptando nuevas prácticas de agroforestería indígena que llevaron a repoblar los bosques en la zona (Hvalkof, 2013). De esa misma forma, han podido adoptar cultivos que tradicionalmente no se encontraban en la vida indígena. Históricamente, los ashéninkas han cultivado café para los colonos, sin embargo, desde hace más de una década se han posicionado como los principales productores de café en el Gran Pajonal. Lo que los ha llevado a registrarse oficialmente como productores de café orgánico “para asegurar un mejor precio y el acceso directo a mercados alternativos en el extranjero” (Hvalkof, 2013, p. 31). Pese a esta experiencia, Eliud resalta que se deben reaprender los métodos tradicionales y combinarlos con las nuevas tecnologías a disposición.

Precisamente es el uso de los métodos tradicionales indígenas o la *cultura* y las nuevas tecnologías lo que genera en Eliud una preocupación. Debido a que, desde su perspectiva, existe una pérdida de los conocimientos culturales ashéninka, en este caso, de agricultura, pero también de muchos otros aspectos. Al remitirme a mi conversación con Ernesto, este es un aspecto que surge también debido que a comparación de los ashéninkas “civilizados”, los ashéninkas del “monte” conservan sus fiestas, sus cantos:

“Lo que se está perdiendo es otras costumbres a veces los antiguos ¿qué hacían? Con su tambor, ya no necesitaba de música. Con su tambor bailaban, cantaban. Ahora ya no hay eso. Pero ya estamos recuperando igual esa costumbre. (...) Mas antes no [no ponían música]: zampoña, tambor, mujeres cantaban. Ya ahora ya no se ve. Pero en otras comunidades sí hay. Toman su masato, están bailando, su tambor (...) Pero acá ya no hay. Mas bien en Chengari, donde estoy trabajando, sí hay también esas costumbres. Hay como [los] antiguos”.

De esa manera, las *nuevas aspiraciones* de estos jóvenes indígenas se componen del acceso a nuevos espacios de educación y nuevos espacios políticos, y lo que implica a partir de ello: nuevos reclamos, nuevas necesidades y nuevas tecnologías. Sin embargo, estas *nuevas aspiraciones* deben combinar, de manera sutil, las prácticas tradicionales de los “antiguos”, es decir, la *cultura*, como ellos lo llaman. Este desafío de combinar estos nuevos aprendizajes y nuevas expectativas de vida que se desprenden de ello, no se presenta como algo “nuevo”. Espinosa notó en varios momentos cómo estos nuevos líderes debían reconciliar estos dos modos opuestos de ver las cosas para que la *cultura* no se pierda (Espinosa, 2008, p. 113, 2017, p. 119). Finalmente, son estos nuevos jóvenes líderes ashéninka los que cargaran con la responsabilidad de llevar, a su manera, el movimiento político ashéninka en los años siguientes.

Conclusiones del capítulo

En este capítulo, empecé tomando especial atención en la elección simbólica de Oventeni como lugar del aniversario de la organización. Con ello, traté de mostrar lo que considero como una decisión con repercusiones en la agenda política de la OAGP; pues implica una alianza real con los colonos, antagonistas de los ashéninkas y sus causas políticas. Asimismo, esta alianza no pasó inadvertida por el máximo líder histórico y jefe guerrero del Gran Pajonal. A través de su visión de la situación, Miguel Camaiteri se presentó crítico de una alianza que, aunque cuente con fines pragmáticos, simboliza una postura sumisa con el enemigo. Tras esa aclaración, mostró lo que para él constituía el rol y la toma de decisiones de un *verdadero político* con los *noshéninka*.

Después, a través del concepto de *verdadero político*, presento un análisis de lo que constituyen los componentes de esta figura, surgidos a partir del relato de Miguel. Después, se dijo que el *verdadero político* es aquel que *conoce la realidad y crea escuelas*, dando a entender que es aquel que visita a las comunidades y comparte con los *noshéninka*, además de materializar su liderazgo en la creación de escuelas bilingües.

Partiendo del primer aspecto que es el de *conocer la realidad*, pude establecer, a través de pequeños ejemplos, lo que implican las visitas a las muchas comunidades del Pajonal, donde se comparten cosas como información y masato, en las que Miguel se tomaba cerca dos meses en visitarlas. Así, centro mi atención en estos dos aspectos, ya que demuestran que las visitas siguen siendo una parte importante de la vida social en el territorio, no solamente entre pares ashéninka, sino también con estas figuras políticas indígenas.

Por otro lado, el aspecto de *crear escuelas* es la forma en que Miguel ha manifestado su liderazgo a través del tiempo. Si tomamos en cuenta que los ashéninkas no habían experimentado un proceso de educación masiva, sino hasta la intervención del ILV en los años setenta y la posterior creación de la OAGP a inicios de los años ochenta. De esa forma, el *crear escuela* en las nuevas comunidades nativas era algo importante para acceder a un nuevo tipo de conocimiento con el que hasta ese entonces accedían mayoritariamente los colonos de la zona.

La figura del *verdadero político* surgió, además, en contraposición del nuevo joven presidente de la OAGP, Eliud Leiva, ya que es su gestión la que presenta un cambio en la visión política de la organización. De esa manera, arguyo que es esta nueva generación de jóvenes ashéninka la que ayuda redefinir diferentes conceptos indígenas que estaban definidos unas décadas atrás. Es así que me enfoco en el concepto de civilizado para mostrar qué implica serlo en estos días. Debido a que la convivencia en las comunidades nativas y sus escuelas, actualmente constituye parte de la vida cotidiana de los ashéninkas, lo que ha modificado la percepción de estas nociones, al menos en el caso de Ernesto Masha, otro joven ashéninka.

Finalmente, son estas nuevas modificaciones en conceptos indígenas anteriormente definidos, las que nos muestran nuevos surgimientos en las expectativas de vida de los jóvenes ashéninka. Son estos hijos o familiares de los líderes históricos, los que desarrollan nuevas metas o nuevos objetivos que denomino como *nuevas aspiraciones*. Esto implica el acceso a la educación superior y a nuevos espacios políticos; sin embargo, esto significa realizar un ejercicio sutil para combinar estos nuevos conocimientos con los conocimientos tradicionales de la *cultura*. Es esta compleja situación en la que surgen estos nuevos liderazgos, nuevas aspiraciones y nuevos espacios políticos en donde los ashéninkas toman protagonismo para continuar su movimiento político en la zona.

Epílogo: Conclusiones Finales

A lo largo de esta tesis, he relatado las distintas experiencias y perspectivas que tienen los líderes de la OAGP, así que lejos de ser un retrato fidedigno de las eventualidades por las que han pasado los ashéninkas, he mostrado cómo los distintos procesos de transformación social y política han influenciado en la emergencia de liderazgos. De esa manera, he podido dar a conocer cómo los procesos de negociación, las tomas de decisiones y la ejecución de proyectos desarrollo a favor de las comunidades nativas atraviesan diversas perspectivas personales de cómo se concibe la política. A partir de estas experiencias, se puede dar cuenta cómo se experimenta y compone el campo político en el Gran Pajonal.

En el primer capítulo analicé los distintos procesos de cambio y transformación del campo político ashéninka, esto con el fin de poder entender qué procesos sociales y políticos son los que han dado pie a la emergencia de nuevos liderazgos en las últimas décadas del siglo XX. Me enfoqué en un recuento histórico para poder observar que el ensamblaje político ashéninka no ha sido, ni es, un fenómeno reciente, sino que se ha manifestado durante siglos. De manera que pude responder a uno de mis objetivos específicos que era describir las relaciones de parentesco entre los líderes de la OAGP. Estos cambios se ven manifestados a la hora de analizar las diferentes trayectorias de vida de los líderes y miembros de la junta directiva.

Algunos de los ensamblajes políticos que se han podido identificar a lo largo de la historia, se dieron durante la rebelión indígena de Juan Santos Atahualpa o cuando se movilizaron bajo el liderazgo del pajonalino José Tasorentsi para hacer frente a los hacendados del Alto Ucayali. Lo que quise mostrar, a partir de estos casos, es la proclividad de los ashéninkas para organizarse densa y políticamente cuando la situación lo requería. Lo mismo ocurre cuando los colonos presionaban territorialmente a los ashéninkas, excusándose bajo lógicas desarrollistas del uso de la tierra. De modo que hubo una respuesta indígena que logró finalmente asegurar el territorio y poder seguir reproduciendo sus formas de vida. Fueron los nuevos líderes ashéninkas, formados en instituciones fuera del Gran Pajonal, quienes iban a implementar sus distintas

experiencias en movilizar a los ashéninkas para poder articular un ensamblaje político mayor.

En el capítulo dos, abordo mi otro objetivo específico, la construcción del liderazgo de Miguel Camaiteri, en el cual muestro los distintos ejes que son importantes para el despliegue de su liderazgo. A partir de esto, analizo diversas dimensiones, como su historia personal, su rol como jefe guerrero, el uso de la cosmología ashéninka para entender ciertos conceptos y, por último, el despertar de una consciencia étnica como pueblo indígena que los ha llevado a articular distintas demandas como el reconocimiento de sus grafías y su idioma como uno diferente al asháninka.

La infancia de Miguel lo llevó a tener diversas interacciones con distintos agentes externos a la sociedad ashéninka (colonos, jefes militares y antropólogos), por esa razón, comparto con las posiciones de distintos autores en que estas experiencias influyen en la trayectoria política de este líder muchos años después. Por otro lado, ha sido interesante poder observar su manejo en un contexto de guerra, debido a que hay que tener en cuenta las aspiraciones de Miguel en este rubro y la habilidad para modificar una institución que era mal vista como era el *ovayeri*. También, el uso de la cosmología ashéninka para explica ciertas decisiones políticas, como su apoyo en el conocimiento de los *sheripiaris* o *verdaderos*. De manera que puedo observar que el liderazgo político exige también un conocimiento del complejo universo ashéninka o “su realidad”. Finalmente, Miguel vive en sus palabras, acciones y a través de su cuerpo la “asheninkanidad” en tanto esta se manifiesta en el despertar de la consciencia étnica de los ashéninkas como un pueblo distinto al asháninka. Por ello, y para dejarlo claro, Miguel se maneja en términos más familiarizados con el Estado y las ONG, es decir, en términos de *cultura e identidad*.

Para responder a mi tercer objetivo específico, que trata de las dinámicas de liderazgo dentro de la OAGP en la actualidad, presenté mi experiencia más reciente con los ashéninkas. Primero, a partir del relato de Miguel, presenté cuáles eran los conceptos claves de cómo debía ser el liderazgo político en la OAGP. Después, analicé las diferencias que tenían los conceptos presentados por Miguel, a partir de lo expuesto por

el nuevo dirigente, Eliud Leiva. Estas diferencias de cómo se concibe el liderazgo, me permitieron analizar, a través del concepto de *verdadero político*, los cambios en las relaciones entre los líderes y ashéninkas de las comunidades.

He intentado mostrar cómo el *verdadero político* y sus ejes se han transformado y expandido a través del tiempo. Así, me he enfocado en las narrativas sobre cómo se concibe vivir como ashéninka *civilizado* estos días y cómo esto desemboca en *nuevas aspiraciones*. A partir de los hijos y sobrinos de estos nuevos líderes, quise mostrar cómo las trayectorias de vidas influyen en estos procesos y cómo el acceso a nuevos espacios políticos y educativos transforman, desde la perspectiva de los ashéninkas con los que pude conversar, las expectativas de los líderes y miembros de la OAGP.

A lo largo de esta tesis, he presentado preliminarmente como se compone el campo político en el Gran Pajonal. Igualmente, queda decir que la fuerza política de la OAGP actualmente no es como antaño, aunque esto pueda deberse a la autonomía política y económica que han ganado las comunidades nativas. Esta independencia de las comunidades logra darse a partir de negociaciones directas entre los jefes comunales y los madereros u otros capitalistas. Por esa razón, todavía queda por comprobar si es que la titulación de las comunidades realmente ha mejorado la situación de los *noshéninka*. Sin embargo, los ashéninkas siguen demostrando que ellos pueden adaptarse a cualquier contexto, mientras estos no atenten en el despliegue de sus formas de vida.

Referencias Bibliográficas

- Barclay, F., & Santos Granero, F. (1980). La conformacion de las comunidades Amuesha. *Amazonia Peruana*, 3(5), 43–74.
- Bodley, J. H. (1973). Deferred exchange among the Campa Indians. *Anthropos*, H. 3./4, 589–596.
- Brown, M. (1993). Facing the state, facing the world: Amazonia’s native leaders and the new politics of identity. *L’homme*, 33(126/128), 307–326.
- Brown, M. F., & Fernández, E. (2001). *Guerra de sombras: la lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. CAAAP.
- Calavia, O. (2010). La jefatura indígena, hoy. *Indiana*, 27, 47–62.
- Chaumeil, J. P. (2000). “ Os novos chefes...”: práticas políticas e organizações indígenas na Amazônia peruana. *História Revista*, 5(1), 10.
- Chirif, A. (2013). Auges y caídas de las organizaciones indígenas. In F. Apffel-Marglin, R. Rumrill, & S. Varese (Eds.), *Selva vida: De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración* (pp. 135–161). IWGIA.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila.
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones En Antropología Política*. Gedisa.
- Codjia, P. (2016). Los Apus y la ciudad: construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampís. In A. Surralles, O. Espinosa, & D. Jabin (Eds.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. (pp. 81–96). IWGIA.
- Comaroff, J. L. (1978). Rules and rulers: political processes in a Tswana chiefdom. *Man*, 13(1), 1–20.
- Elick, J. W. (1969). *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*, Tesis de doctorado. University of California, Los Angeles.
- Espinosa, O. (2008). Para vivir mejor: Los indígenas amazónicos y su acceso a la educación superior en el Perú. *Revista ISEES-Inclusión Social y Equidad En La Educación Superior*, 2, 85–116.

- Espinosa, O. (2009). ¿ Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27(27), 123–168.
- Espinosa, O. (2012). La violencia y la historia asháninka: de Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso. In J. P. CHAUMEIL, F. CORREA, & R. PINEDA (Eds.), *El aliento de la memoria: Antropología e Historia en la Amazonía Andina* (pp. 284–301). IFEA - Universidad Nacional de Colombia.
- Espinosa, O. (2016a). Clientelismo , élites y pragmatismo político indígena en la Amazonia contemporánea : revisando algunas categorías de análisis político. *Poder y Política En La Amazonía. Estrategias de Los Pueblos Indígenas En Los Nuevos Escenarios de Los Países Andinos*, 129–144.
- Espinosa, O. (2016b). *Gobiernos subnacionales y pueblos indígenas en la Amazonía Peruana*.
- Espinosa, O. (2016c). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 45 (1), 137–155.
- Espinosa, O. (2017). Educación superior para indígenas de la Amazonía peruana: balance y desafíos. *Anthropologica*, 35(39), 99–122.
- 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*.
- Fernández, E. (2016). *Prestigio, poder y organización política entre los asháninka en la Amazonía del Perú, Tesis de Doctorado*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García Cruz, S. (2020). Visitar para conocer, conocer para liderar: Dinámicas de liderazgo de la Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP) en la actualidad. *Repositorio de La Pontificia Universidad Católica Del Perú*.
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press.
- Greene, S. (2009). Making old histories new in the Peruvian Amazon. *Anthropology*

Now, 1(3), 52–60.

Hvalkof, S. (1992). La naturaleza del desarrollo: Perspectivas de los nativos y de los colonos en el Gran Pajonal. *Revista Amazonia Peruana*, 21, 145–175.

Hvalkof, S. (1997). HVOR BOR DE VILDE? Erindringer om identitet og politik i Amazonas. *Tidsskriftet Antropologi*, 35–36.

Hvalkof, S. (1998). De la esclavitud a la democracia: Antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal. In P. Garcia Hierro, S. Hvalkof, & A. Gray (Eds.), *Liberación y derechos territoriales en Ucayali, Perú* (pp. 85–167). IWGIA.

Hvalkof, S. (2004). *Dreams Coming True-: An Indigenous Health Programme in the Peruvian Amazon*. Karen Elise Jensen Foundation and NORDECO.

Hvalkof, S. (2006). Progress of the victims: political ecology in the Peruvian Amazon. *Reimagining Political Ecology. "Ecologies for the Twenty-First Century Series*, 195–233.

Hvalkof, S. (2013). Victoria Ashéninka: Espacio, territorio y economía en el Gran Pajonal de la Amazonía peruana. In F. Apffel-Marglin, R. Rumrill, & S. Varese (Eds.), *Selva vida: De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración* (pp. 191–228). IWGIA.

Hvalkof, S., & Veber, H. (2005). Los Ashéninka del Gran Pajonal. In F. Barclay & F. Santos Granero (Eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia* (vol. 5, pp. 75–289). Smithsonian Tropical Research Institute/IFEA.

INEI. (2018). *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*.

Killick, E. (2005). *Living apart: Separation and sociality amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia*, Tesis de doctorado. The London School of Economics and Political Science (LSE).

Killick, E. (2007). Autonomy and leadership: Political formations among the Ashéninka of Peruvian Amazonia. *Ethnos*, 72(4), 461–482.

Killick, E. (2008a). Creating community: Land titling, education, and settlement formation among the Ashéninka of Peruvian Amazonia. *The Journal of Latin American and*

- Caribbean Anthropology*, 13(1), 22–47.
- Killick, E. (2008b). Godparents and Trading Partners : Social and Economic Relations in Peruvian Amazonia. *Journal of Latin American Studies*, 40(2), 303–328.
- Killick, E. (2009). Ashéninka amity: A study of social relations in an Amazonian society. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(4), 701–718.
- Kracke, W. H. (1978). *Force and persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. University of Chicago Press.
- Lauer, M. (2005). Líderes políticos indígenas en Amazonia: Política y auto-representación entre los ye'kwana del Alto Orinoco. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 41, 4.
- Lévi-Strauss, C. (1943a). Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud. *Renaissance*, 1(1–2), 122–139.
- Lévi-Strauss, C. (1943b). The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, 45(3), 398–409.
- Lévi-Strauss, C. (1944). The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 7(1), 16–32.
- Lowie, R. H. (1948). Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78(1), 11–24.
- Manrique, N. (2009). El Apra y el velasquismo. *Coyuntura. Análisis Económico y Social de Actualidad*, 5–10.
- Marquéz, M. C. (2001). Colonización militar del Gran Pajonal. *Boletín de Lima*, 125, 83–92.
- McCallum, C. (1990). Language, kinship and politics in Amazonia. *Man*, 25(3), 412–433.
- Morin, F. (1998). Los Shipibo-Conibo. In F. Santos Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (vol. 3, pp. 275–435). Smithsonian Tropical Research Institute/IFEA.
- Ordinaire, O. (1988). *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos* (CETA-IFEA (ed.)).

BiblioBazaar, LLC.

- Ortiz, D. (1961). *Reseña histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Editorial San Antonio.
- Overing, J., & Passes, A. (2002). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In J. Overing & A. Passes (Eds.), *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia* (pp. 1–30). Routledge.
- Pimenta, J. (2017). 'All together': Leadership and community among the Asháninka (Brazilian Amazon). In H. Veber & P. K. Virtanen (Eds.), *Creating Dialogues: Indigenous Perceptions and Forms of Leadership in Amazonia* (pp. 169–196). University Press of Colorado Boulder.
- Rojas Zolezzi, E. (1994). *Los Ashaninka, un pueblo tras el Bosque: Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central Peruana*. PUCP.
- Romio, S. (2016). Los awajún contra Herzog. Uso del conflicto en la construcción del liderazgo indígena. *Política y Poder En La Amazonía. Estrategias de Los Pueblos Indígenas En Los Nuevos Escenarios de Los Países Andinos*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 208–232.
- Rosengren, D. (1987). *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborgs Etnografiska Museum.
- Rosengren, D. (2003). The Collective Self and the Ethnopolitical Movement: "rhizomes" and "taproots" in the Amazon. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10(2), 221–240.
- Ruedas, J. (2004). History, ethnography, and politics in Amazonia: implications of diachronic and synchronic variability in Marubo politics. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 2.
- Santos Granero, F. (1986). Power, ideology and the ritual of production in lowland South America. *Man*, 21(4), 657–679.
- Santos Granero, F. (1996). Hacia una antropología de lo contemporáneo en la

- Amazonía Indígena. In F. Santos Granero (Ed.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (Issue 37, pp. 7–43). FLACSO/ABYA-YALA.
- Santos Granero, F. (2005). San Cristóbal en la Amazonía: Colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú. *Anthropologica*, 23(23), 45–82.
- Santos Granero, F. (2007). Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1), 1–18.
- Santos Granero, F. (2018). *Slavery and Utopia: The wars and dreams of an Amazonian world transformer*. University of Texas Press.
- Santos Granero, F., & Barclay, F. (2005). *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*. (Vol. 5). Smithsonian Tropical Research Institute/IFEA.
- Sarmiento Barletti, J. P. (2011). *Kametsa asaiki: The pursuit of the 'good life' in an Asháninka village (Peruvian Amazonia)*, Tesis de doctorado. University of St. Andrews.
- Sarmiento Barletti, J. P. (2016). La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las comunidades nativas asháninkas. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 45(1), 157–172.
- Sarmiento Barletti, J. P. (2017). The rise of the Egalityrant (Egalitarian Tyrant) in Peruvian amazonia. In H. Veber & P. K. Virtanen (Eds.), *Creating Dialogues: Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonia* (pp. 107–126). University Press of Colorado.
- Schäfer, M. (1982). ¡Yo no soy Campa, soy Asháninka! *Amazonía Indígena*, 4, 30–31.
- Schäfer, M. (1991). Ayompari, 'El que me da las cosas': El intercambio entre los Ashéninga y Asháninka de la Selva Central Peruana en perspectiva histórica. In P. Jorna, L. Malaver, & M. Oostra (Eds.), *Etnohistoria del Amazonas* (pp. 45–62). Abya-Yala/MLAL.
- Taylor, A. C. (1983). The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies. *Information (International Social Science Council)*, 22(3), 331–353.
- Varese, S. (1968). *La sal de los cerros: Notas etnográficas e históricas sobre los Campa*

- de la selva del Peru*. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- Veber, H. (1998). The salt of the Montana: interpreting indigenous activism in the rain forest. *Cultural Anthropology*, 13(3), 382–413.
- Veber, H. (1999). MASATO-DRIKNINGENS SOCIALE RUM: Ashéninkasamfundet i Gran Pajonal. *Tidsskriftet Antropologi*, 39.
- Veber, H. (2003). Asháninka Messianism: The production of a black hole in Western Amazonian ethnography. *Current Anthropology*, 44(2), 183–211.
- Veber, H. (2007). Merits and Motivations of an Ashéninka Leader. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 5(1), 2.
- Veber, H. (2009). *Historias para nuestro futuro—yotnatsi ashi otsipaniki: Narraciones autobiográficas de líderes Asháninka y Ashéninka de la Selva central del Perú*. IWGIA.
- Vilaça, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347–365.
- Viveiros de Castro, E. (2001). GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality. In L. M. Rival (Ed.), *Beyond the visible and the material: The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (pp. 19–43). Oxford University Press.
- Weiss, G. (1975). *Campa cosmology: The world of a forest tribe in South America*. American Museum of Natural History.