

Patrimonio y territorio: revaloración de la arquitectura asháninka en la Selva Central del Perú Heritage and Territory: Revaluation of Ashaninka Architecture in the Central Jungle of Peru

Hilter Gonzales (Pontificia Universidad Católica de Chile)

h.gonzales@uc.cl /  ORCID 0009-0002-8341-522X

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo relevar el valor de los procesos constructivos de las arquitecturas tradicionales asháninkas de la Selva Central del Perú. Paradójicamente, estas formas de habitar y construir, que guardan en sí el potencial de ser un rasgo identitario y patrimonial, están infravaloradas tanto por los lugareños como por los forasteros. Reconocer y revalorar las maneras alternativas de interrelacionarse con el entorno puede ser un camino no solo reparador para un pueblo siempre marginado, sino también hacia posibles soluciones a problemas actuales de la arquitectura contemporánea. En primer lugar, definimos los conceptos de *patrimonio* y *territorio*; acto seguido, hacemos un breve recuento de la historia del VRAEM y de la manera asháninka de relacionarse con el territorio. En seguida describimos los procesos constructivos de la arquitectura asháninka, para, finalmente, enunciar algunas breves reflexiones al respecto.

Palabras clave

Amazonía, procesos constructivos, arquitectura vernácula, selva central, pueblos indígenas.

Abstract

This essay is intended to highlight the value of the construction processes used in traditional Ashaninka architecture in the central jungle region of Peru. Paradoxically, these ways of living and building, which have the potential to be a feature of identity and heritage, are undervalued by both locals and outsiders. Recognizing and reevaluating alternative ways of interacting with the environment can be a path not only to healing for a people who have always been marginalized, but also to possible solutions to current problems in contemporary architecture. We will first define the concepts of heritage and territory, followed by a brief overview of the history of the VRAEM and the Ashaninka way of relating to the territory. We will then describe the construction processes of Asháninka architecture and finally offer some brief reflections on the subject.

Keywords

Amazon, construction processes, vernacular architecture, Peruvian jungle, indigenous people.

Revista ENSAYO - Arquitectura PUCP Estudios de arquitectura, urbanismo y territorio

Número 7 · Año 2025 · ISSN 2413-9726 e-ISSN 2710-2947

Memoria y olvido

Editora Adriana Scaletti Cárdenas



La siguiente obra ha sido publicada bajo las condiciones de la Licencia Creative Commons CC BY, la cual permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de su obra, incluso con fines comerciales, siempre que le sea reconocida la autoría de la creación original. Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú 2021-02820

PATRIMONIO Y TERRITORIO: REVALORACIÓN DE LA ARQUITECTURA ASHÁNINKA EN LA SELVA CENTRAL DEL PERÚ

Hilter Gonzales

HILTER A. GONZALES Arquitecto por la Pontificia Universidad Católica del Perú, magíster en Patrimonio Cultural por la Pontificia Universidad Católica de Chile, y doctorando de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos de esta misma universidad. Profesor instructor del Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales e Investigador del Centro del Patrimonio Cultural, ambos de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Lo ordinario supone por definición una condición de alteridad. Es decir, consiste en aquellos objetos que la disciplina de la arquitectura proclama fuera de su territorio y contra los que define sus límites.

Enrique Walker, 2010

① PATRIMONIO Y TERRITORIO

La importancia del territorio es fundamental en las relaciones que un colectivo establece con objetos o acontecimientos, ya que toda interacción o todo acto se desarrolla en un tiempo y en un lugar específicos, y la construcción no está exenta de tal condición. Así, el territorio se puede definir como el espacio donde se desarrolla la vida de un pueblo, en el cual las reglas de convivencia marcan un determinado equilibrio y generan dinamismo entre quienes lo habitan (Romaní et al., 2012). Por ello, el territorio no actúa solo como un telón de fondo o un escenario pasivo que soporta una práctica social, sino que también afecta de manera crónica la forma en que se habita y, por ende, se construye.

El territorio, con sus determinadas características, es punto de encuentro del ser humano con su patrimonio. Por las singularidades de este se determina la creatividad de un pueblo, generando la confianza en sí mismo y haciendo que valore su medio físico (García Cuetos, 2011). De este modo, el territorio y sus condicionantes afectan todas las actividades que en él se generan, las mismas que pueden tener el potencial de ser patrimonio. Al respecto, Javier Pérez Gil (2024) indica que la acción de construir, como todo acto humano, tiene el potencial de generar identidad y volverse patrimonio; no obstante, esto no quiere decir que toda arquitectura o proceso constructivo devendrá en un fenómeno patrimonial. Por ello, podríamos decir que es el territorio —y la interacción de un pueblo con este— lo que caracteriza y diferencia la forma en que se habita y construye, pudiendo ser la arquitectura un motor de identidad.

Las relaciones de los pueblos con su territorio son diversas y los grados de proximidad e intensidad varían. Los pueblos indígenas guardan una forma no solo distinta, sino marcadamente más dependiente de vincularse con su entorno. El territorio es, para Stefano Varese (2022) el eje central de lucha de los pueblos indígenas amazónicos, tanto por la supervivencia de su cultura como por su autonomía. Sin embargo, estas formas alternativas de habitar y relacionarse están lejos de ser reconocidas o valoradas, y terminan siendo negadas e invisibilizadas, de manera que se gestan fallas en su reconocimiento.

Los estudios en torno al patrimonio han ido expandiéndose desde objetos materiales hasta inmateriales, pasando por miradas que ven aspectos de conservación, como preservar restos arqueológicos (Smith, 2006), pero que llegan hasta aproximaciones más críticas, como las que enuncia Néstor García Canclini (1999), quien plantea el patrimonio como lugar de disputa. Tal crítica —formulada hace más de tres décadas— está más vigente que nunca, ya que las preferencias por cierto tipo de expresiones de determinado grupo frente a otro siguen repitiéndose aún en países latinoamericanos como Perú.

Estudios como los de Joseph Gómez y Fanny Canessa (2019) demuestran que existen afectos por las llamadas *ciudadanías preferenciales*. Esto implica que tanto las actitudes como las emociones empujan a grupos de personas a tratar de ser incluidas y parecerse a ciudadanías históricamente triunfantes, lo que

► Figura 1

Territorio amazónico y
Selva Central peruana.
Elaborado con base
en información del
Instituto Nacional de
Desarrollo de Pueblos
Andinos, Amazónicos y
Afroperuano (Indepa),
Ministerio de Cultura.



EYENDA

— Ríos principales ■ Territorio asháninka ▨ Territorio amazónico

lleva a invisibilizar e infravalorar a comunidades distintas a estas. Simultáneamente, el patrimonio es un ejercicio de discernimiento y selección en el que forzosamente se deja fuera un objeto sobre otros. Para la investigadora Daniela Marsal (2021) esto constituye un ejercicio violento de poder, perpetuado generalmente por grupos dominantes, y dista de ser una selección neutral.

Sumado a esto, Marsal indica que la construcción del patrimonio se da a partir de un *stock* potencial de elementos que deben ser activados, los cuales, lejos de ser azarosos, poseen una naturaleza, historia o inspiración creativa. En este sentido, el escoger qué se recuerda y qué se olvida, o qué se valora y qué no, implica no solo el qué, sino también cómo se valora. François Hartog (2009) agrega al respecto que el patrimonio es una forma de gestión de crisis, ya que es la manera en que la gente se reencuentra consigo misma. Por ello,

el patrimonio —nunca neutro— posee funciones muy importantes que logran generar identidad, cohesión social y sentido de pertenencia, pero también son un ejercicio de selección que dejan otras cosas fuera, excluyendo elementos que pueden caer en el olvido.

Este ejercicio de separación y segregación ha llevado al favorecimiento de ciertas expresiones sobre otras, incluso de ciertos territorios por encima de otros. Es el caso del Estado peruano, que en la construcción de su idea de nación privilegió un glorioso pasado prehispánico —incluso colonial— y territorios como la costa y la sierra, en desmedro de la Amazonía. Numerosos autores indican que existe un mayor enfoque en el mundo andino frente al amazónico, que pone a este último en peligro de caer en el olvido y no ser valorado por el conocimiento popular (Espinosa, 2009), al crear leyes estatales (Espinosa, 2009; Killick, 2021; Santos Granero y Barclay, 1980; Varese, 2022) o al investigar (Vigil, 2018). De este modo, se han atribuido tejidos sociales, conocimientos constructivos y formas de asentarse (Espinosa, 2009; Killick, 2021), por nombrar algunos ejemplos, a territorios muy disímiles entre sí, sin permitir que sus habitantes puedan reencontrarse consigo mismos o con sus saberes.

La predilección por ciertos territorios, ciudadanías y prácticas frente a otros no es, entonces, un ejercicio neutro y sin agencia, sino un ejercicio de poder que, en el caso peruano, imposibilita maneras alternativas de aprender de una forma sostenible de habitar y construir. Además, castra prácticas informadas por un territorio específico con el potencial de volverse vehículos de cohesión e identidad.

A continuación se verá el caso del pueblo indígena asháninka, que, en un territorio específico como la Selva Central, sumado a su manera de ver el mundo, posee una serie de elementos con una historia, naturaleza e inspiración creativa capaces de generar arquitecturas singulares con el potencial de ser valoradas como patrimonio.

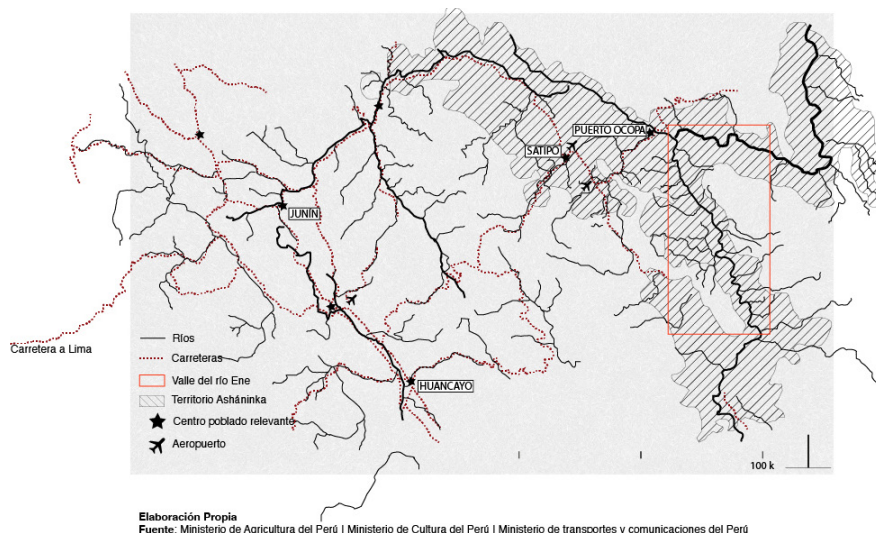
② **ASHÁNINKAS: FLEXIBILIDAD EN RELACIÓN CON EL TERRITORIO**

La Amazonía peruana abarca alrededor del 65% del territorio del país; en contraste, alberga a no más del 13% de su población. En ella habitan numerosas especies de flora y fauna, en concordancia con la diversidad social allí presente, reflejada en el amplio número y la variedad de sus pueblos indígenas (Figura 1). La cuenca amazónica en general alberga a cerca de 400 pueblos indígenas (Smith, 2006), de los cuales 51 habitan oficialmente en el Perú, siendo los asháninkas los más numerosos (Ministerio de Cultura, s. f.).

Los asháninkas son un grupo indígena que habita en territorios de Brasil y Perú. Pertenecen a los pueblos de lengua arawak, junto con los matsigena, nomatsigena, kakinte, yine y ashéninka; estos últimos, una variante cultural asháninka que se diferencia, entre otras características, por autodenominación y por ubicarse principalmente en el Gran Pajonal (Ministerio de Cultura del Perú, s. f.), en consonancia con la primaria división que hace el antropólogo Varese (2022) de campas ribereños, campas del Gran Pajonal y campas de zonas interfluviales montañosas. Así, los asháninkas son la sociedad más grande

► Figura 2

Mapa del territorio asháninka en el VRAEM, elaborado con base en información de los ministerios de Agricultura, Cultura, y Transportes y Comunicaciones.



de la Amazonía peruana (Ministerio de Cultura, s. f.; Sarmiento, 2016; Varese, 2022), y tal vez la segunda de toda la cuenca amazónica (Varese, 2022), con cerca de 118 000 habitantes (Base de Pueblos Indígenas u Originarios del Perú [BDPI], s. f.), de los cuales alrededor de 70 000 viven en comunidades indígenas (Bedoya, Aramburú y López de Romaña, 2023; Laura, 2021).

Su territorio está inmerso en 5 de los 24 departamentos del Perú: Ucayali, Pasco, Cusco, Huánuco, Ayacucho y Junín (Ministerio de Cultura, s. f.), y destaca la diversidad de su distribución geográfica, desde las laderas de los Andes hasta el estado brasileño de Acre (Killick, 2021). Esta área, conocida como Selva Central, abarca unos 10 000 km², ubicados entre los paralelos 10° y 14° al sur, y los meridianos 72° y 76° al oeste de Greenwich (Vigil, 2018). De acuerdo con la clasificación del geógrafo Javier Pulgar Vidal (1996 [1938]), posee regiones de selva alta y selva baja.

Sus comunidades están repartidas en la zona del Gran Pajonal, en 10 valles y 10 ríos entre los que destacan el Perené, el Pangoa, el Tambo, el Alto Ucayali y el Ene (Rojas Zolezzi, 1997). Este último río, como indica Varese (2022), se corresponde con uno de los lugares con grupos asháninkas de los más aislados, hogar de 10 000 miembros aproximadamente, en 45 comunidades del llamado VRAEM,¹ que varían en tamaño y forma, y albergan entre 50 y 400 personas cada una (Espinosa, 2016). Esto hace que la región de la Selva Central, y en especial el valle del río Ene ubicado el VRAEM, sea uno de los principales y más recónditos espacios del pueblo asháninka, lugar que, por su intrincada geografía, ha permitido resguardar en cierta medida determinada manera de habitar (Figura 2).

1 Siglas empleadas para referirse al valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro, ubicados en el departamento de Junín, en la Amazonía peruana, punto de encuentro de los departamentos de Cusco, Ayacucho y Junín. El VRAEM pertenece a la *selva alta subtropical*, altitud entre los 500 y 1500 m, con una extensión de 1 486 077 hectáreas (Bedoya, Aramburú y López de Romaña, 2023, p. 147).

Como no es menester en este ensayo realizar una reconstrucción histórica de la Amazonía, ni mucho menos homogenizar y generalizar los hechos ocurridos en la selva peruana, se procederá en las siguientes líneas a relatar los hechos que se vivieron en la Selva Central —y, en específico, en el VRAEM—, que determinaron la forma en que los asháninkas se relacionan con su territorio.

Los asháninkas, sociedad premoderna de tecnología neolítica, habitan la Amazonía desde hace unos 3000 (Ministerio de Cultura, s. f.) o 4000 años atrás (Vigil, 2018). Se tiene registro de que interactuaron con pueblos prehispánicos como los shipibos e incas, así como de que sus desplazamientos hacia la región obedecieron a la búsqueda de recursos y espacio suficiente para tener una convivencia interna pacífica (Vigil, 2018). Estos datos dan cuenta de un pueblo práctico, flexible y con una gran capacidad de adaptación. El movimiento y la dispersión en el territorio son rasgos característicos y distintivos resaltantes.

Respecto a la Colonia, es importante hablar de dos hechos relevantes para la Selva Central: la entrada de las órdenes religiosas con el fin de evangelizar, y la posterior reconquista indígena del territorio. Entre 1595 y 1635, los jesuitas primero y más tarde los franciscanos, fueron los foráneos que logran entrar al territorio, aunque sin una consolidación clara (BDPI, s. f.). Su control nunca llegaría a imponerse de manera definitiva (Varese, 2022): tuvo duración limitada, ya que desde 1742 la rebelión de Juan Santos Atahualpa —líder indígena que fue capaz de congrega diversos pueblos— expulsó totalmente del territorio a misioneros y conquistadores (Espinosa, 2016; Santos Granero, 1992; Varese, 2022). A partir de entonces, y hasta el período republicano, la historia de la Selva Central solo registró leves intentos de incursión foránea. Luego se produjeron otros dos momentos de penetración, una pionera y otra masiva (Vigil, 2018).

La ruptura del período de soberanía territorial del pueblo asháninka en la Selva Central ocurrió en 1848, cuando ya el Estado peruano, durante el gobierno de Ramón Castilla, retomó la reconquista de la Amazonía (Vigil, 2018). Décadas más tarde, ya a fines del siglo XIX y hasta inicios del siglo XX, se desató la fiebre del caucho en la Amazonía peruana en general. Si bien el territorio de la Selva Central no era especialmente rico en este recurso, los asháninkas que ahí habitaban fueron cazados en las *correrías* para utilizarlos como fuerza de trabajo (Vigil, 2018). Este es un hito de gran relevancia que hasta hoy se menciona en comunidades asháninkas de la Selva Central (Espinosa, 2016).

Sumado a esto, hechos como la concesión a la Peruvian Corporation, de capital británico, en el valle del río Ene, en 1889, junto con la fundación de la ciudad de Satipo en 1940, marcaron una reducción territorial en la región. No sería sino hasta el primer gobierno del arquitecto Fernando Belaunde Terry, en 1963, cuando, bajo una severa política territorial, se intensificarían los programas de colonización mediante la construcción de carreteras y fomento a la migración desde la sierra (Espinosa, 2016; Vigil, 2018). Así se generó una explosión demográfica que selló una nueva etapa en la historia de la Selva Central.

En 1974, durante la dictadura militar del general Juan Velasco Alvarado, comenzó un proceso de reforma agraria que resultó un hecho de importancia capital, junto con la primera ley de titulación de tierras indígenas (Espino-

sa, 2010; Vigil, 2018). Esta controvertida ley, como indica Oscar Espinosa (2010), si bien protegía territorios indígenas, no los reconocía como su propiedad. Se desconoció así la lógica amazónica, en pos de modelos andinos (Espinosa, 2010) y fragmentando tanto territorial como étnicamente a los grupos indígenas allí presentes (Santos Granero y Barclay, 1980). Evan Killick (2021), con respecto al caso particular asháninka, lo reafirma como un impulso progresista de reconocimiento, pero también como una imposición de ideas y estructuras incorrectas a varios grupos amazónicos con lógicas andinas. Desde Castilla hasta Velasco, pasando por Belaunde, la visión de la Selva Central es la de un territorio «mal aprovechado» por sus habitantes originarios, que debe ser explotado.

Una de las etapas más terribles de la historia de la Selva Central es la incursión de movimientos terroristas y del narcotráfico. El grupo terrorista Sendero Luminoso hizo su entrada al VRAEM a inicios de la década de 1980, proveniente de Ayacucho por el corredor natural que es el río Ene (Comisión de la Verdad y Reconciliación, CVR, 2003).

En 1988 Sendero Luminoso tenía el control total del valle del Ene, imposibilitando la libre navegación y desplazamiento por el río. Esto generó un cambio radical en costumbres y formas de asentamiento tradicionales, ya sea por el ejercicio del poder o por decisión de los asháninkas de estar más juntos y protegidos (CVR, 2003). Tanto la creación de los *pelotones*² como la modificación de formas tradicionales de vivienda, con la aparición de trincheras debajo de ellas, evidencian que el período de dominio de Sendero Luminoso, hasta 1994, marcó una forma de asentarse en el territorio, sumándole una capa de complejidad a los procesos tradicionales de construcción.

Si bien el VRAEM experimentó movimientos migratorios vinculados al cultivo de la hoja de coca desde los albores del siglo XIX (Bedoya, Aramburú y López de Romaña, 2023), será a mediados de los años 1980, en paralelo con la migración y el terrorismo, cuando el narcotráfico empiece a alcanzar la reputación y dimensiones que hoy se conocen (Paredes y Pastor, 2021). El VRAEM es, con creces, desde 2010, el productor más importante de coca en el Perú: genera el 71% de la producción nacional, y constituye una unidad territorial organizada por una economía ilegal de la coca cuyos límites están regidos por criterios poco claros (Paredes y Pastor, 2021). Esto, debido a viejas dinámicas entre los asháninkas y el Ejército peruano, que en los años 1990 constituyeron alianzas para combatir el terrorismo, las mismas que persisten hasta la actualidad, lo que agrega otra relación compleja en el territorio. Los efectos del cultivo de coca en el VRAEM tienen impacto en la vida cotidiana, y sus consecuencias no son solo políticas y económicas, sino también medioambientales (Bedoya, Aramburú y López de Romaña, 2023).

2 Una especie de campos de concentración establecidos lejos de las orillas de los ríos para evitar su visibilidad, en territorios no ocupados tradicionalmente por comunidades. En estas agrupaciones, de menor tamaño que las comunidades, con chozas alrededor de un punto central de acopio de armas y comidas, se daba una dinámica militar y adoctrinamiento de niños con el pensamiento senderista (CVR, 2003).

Por otro lado, la deforestación del VRAEM es continua desde los años 1970, principalmente debido al cultivo de coca. Esto afecta la biodiversidad, los bosques primarios (Bedoya, Aramburú y López de Romaña, 2023) y, por ende, las dinámicas de los pueblos indígenas que habitan en el lugar.

Hoy, la región del VRAEM es uno de los contextos geográficos más complejos y violentos de la Amazonía. Su población tiene los índices más bajos de desarrollo humano del país, niveles de pobreza que alcanzan al 75% de la población, tasas de desnutrición crónica y analfabetismo elevado (Bedoya, Aramburú y López de Romaña, 2023). Como resultado, el territorio es fruto de un palimpsesto de sucesos que, desgraciadamente, ha operado siempre bajo lógicas de explotación, pero aún con interacciones basadas en la reciprocidad y movimientos tradicionales.

Relación del asháninka con su entorno

Los pueblos indígenas que habitan la Amazonía comparten numerosas formas de concebir el mundo que los rodea y desarrollan ideas panamazónicas acerca de su territorio. Hay un perspectivismo amazónico que José Canziani y su equipo (2017) consideran como ideas subyacentes a distintos grupos culturales, que conciben al sujeto y su articulación con el entorno como de múltiples realidades (Landolt, Belaunde y Canziani, 2017) y muestran no una sino diversas formas de interacción con animales y plantas. Entre los criterios constantes se encuentra el de reciprocidad con la naturaleza, que garantiza sostenibilidad, equilibrio y supervivencia (Rosas Caro, 2024), y que se refleja en diversas formas de manejo de tierra y policultivo (Varese, 2022). Se trata de formas de relacionarse cuidadosamente con el territorio que condicionan el actuar y detonan creatividades, pero que en el caso del mundo asháninka se presentan con especificidades que repercuten en su manera de habitar y construir.

La investigadora Maggie Romaní sostiene que para el asháninka el territorio es el espacio donde se encuentran con los animales, recolectan agua, observan astros y adoran a otros seres (Romaní et al., 2012). Espinosa (2009) agrega que esta relación es fundamental ya que, al proveer al asháninka de alimento, vestimenta, medicinas y materiales de construcción, el bosque les proporciona todo lo necesario para vivir. No obstante, esta relación no se limita a la que se mantiene con un lugar de abastecimiento: es, además, un lugar con carga simbólica y espiritual. Su importancia va de lo material a lo espiritual; y además de seres vivos —como animales y plantas—, están involucrados elementos geográficos como ríos, montes y lagunas.

La idea es que las sociedades no terminan en las relaciones humanas, sino que se extienden a otros seres, lo que hace que en la Amazonía las plantas y animales no sean considerados objetos sino sujetos sociales (Rojas Zolezzi, 1997), elementos controlados y protegidos por espíritus, lo que habla de una forma de ver el mundo desde un control cultural cotidiano de intercambio y reciprocidad (Rosas Caro, 2024); es decir, una idea de vivir bien juntos que el asháninka denomina *kametsa asaiki*, lo cual significa tener suficiente comida y bebida, pero que en el caso especial de este pueblo cuenta con un importante componente adicional que involucra una convivencia pacífica con los que los rodean (Killick, 2021).

► **Figura 3**

Vivienda asháninka en
comunidad del valle del
río Ene.



La forma como se gestiona esta coexistencia sana y libre de violencia es a través de determinada distancia entre las viviendas de las distintas unidades sociales, evitando así conflictos y no teniendo que estar sometidos a voluntades ajenas. Una diferencia gravitacional en la forma de habitar, de asentarse en el territorio y de construir, por parte de los asháninkas en relación con otros pueblos indígenas amazónicos, y que es importante entender porque sus viviendas muestran características propias en comparación con formas como, por ejemplo, las malocas boras.

Adaptabilidad, flexibilidad, y movilidad son aspectos fundamentales y diferenciales al momento de hablar de la relación del pueblo asháninka con el bosque (Varese, 2022); aspectos fundamentales que responden y condicionan la forma de pensar, habitar y construir de los asháninkas y que, junto con la historia del territorio, repercuten en cómo construyen sus viviendas tradicionales.

③ **PATRIMONIO CONSTRUIDO: LA ARQUITECTURA ASHÁNINKA**

La sociedad asháninka es un grupo muy numeroso, disperso en un vasto territorio siempre cercano a ríos. Por ello, se la puede clasificar en distintos grupos a partir de criterios ecológicos o lingüísticos (Varese, 2022). No es de sorprenderse que, según su ubicación, la forma de sus viviendas presente variaciones. Adicionalmente, es ineludible ver las adaptaciones al mundo moderno que han experimentado los asháninkas, y que, sumadas a los sucesos antes descritos, han modificado esferas de sus vidas entre las cuales están las formas de asentarse en el territorio y construir sus viviendas. Sería incorrecto, entonces, hablar de una única tipología arquitectónica asháninka. Cabe precisar, por ello,

► Figura 4

Techo de hoja de palma en vivienda familiar asháninka.



que las siguientes líneas se centran en describir las viviendas tradicionales de las comunidades del río Ene, que conservan procesos tradicionales y enfrentan un proceso de hibridación inicial con respecto a otros lugares (Figura 3).

Para empezar a describir la vivienda asháninka es indispensable entender la organización social de este pueblo —en cuanto a forma de agrupación y temporalidad—, para el cual la movilidad es un factor fundamental. Ya sea por emparejamiento, ideología o manejo de recursos, el asháninka se encuentra siempre en movimiento en el territorio —con distintos ritmos y temporalidades, pero desplazándose—; además, a diferencia de otros grupos indígenas amazónicos, la unidad social es la familia nuclear (Varese, 2022). Ambas características, sumadas a la ubicación de las viviendas cerca de territorios fluviales, definen claramente la forma y dimensiones de las viviendas. Ferruccio Marussi (2004) indica que no todos los grupos étnicos amazónicos construyen grandes viviendas colectivas —ni lo han hecho en el pasado—, lo que Varese (2022) complementa mencionando que, al no existir fronteras sociales y territoriales tan definidas en el mundo asháninka, sus viviendas resultan más flexibles que casas comunales como la maloca (Figura 4).

Los asháninkas son los propios constructores de sus viviendas. El diseñador, constructor y usuario son la misma persona, por lo que el resultado final de la vivienda será una genuina expresión de su cultura y una respuesta práctica y directa a una necesidad. Se configura una vivienda consciente —y reflexiva— en cuanto a su finalidad y al lugar donde se emplaza, libre de ambiciones teóricas o arquitecturas de autor. Esta empresa involucra principalmente trabajo masculino: de dos a cuatro personas, comandadas por un maestro constructor, más los aprendices y el usuario (Figura 5).

► **Figura 5**
Proceso de construc-
ción del techo de una
vivienda tradicional
asháninka.



► **Figura 6**
Asentamiento tra-
dicional disperso de
comunidad asháninka
en el VRAEM.



► Figura 7

Constructor asháninka sostiene tiras de *tamshi* en la comunidad Alto Kamonashiari, VRAEM.



Desde el momento en que deciden construir una vivienda, determinan el lugar donde se emplazará y la finalizan, transcurren de dos a tres semanas. Previo a la construcción de la casa se escoge una planicie apropiada, cerca de un lugar con agua para garantizar una adecuada subsistencia (Romaní et al., 2012; Varese, 2022). La sociedad asháninka tiene un patrón de asentamiento tipo disperso o no nucleado (Varese, 2022) (Figura 6); sin embargo, hoy son cada vez más las comunidades que se ajustan a una organización alrededor de una plaza central —por lo general, una cancha de fútbol— inmersa en una cuadrícula de calles (Killick, 2021).

En cuanto al proceso constructivo en sí, la vivienda tradicional asháninka se edifica íntegramente con materiales del bosque. Una construcción tradicional no necesita un solo clavo, y encontrará todos los materiales que la componen a no más de dos o tres horas de distancia, si se conoce la ubicación de la flora necesaria. Las hojas de palma que cubren sus techos; los troncos y las ramas de madera que arman su estructura; la caña de carrizo³ y el bambú que componen sus cerramientos verticales; y las fibras vegetales o *tamshi*⁴ que unen los distintos elementos, todo se sustrae del entorno inmediato a los asentamientos asháninkas (Figura 7). Esta característica, especialmente sus techos de hojas, hace que la arquitectura de las comunidades asháninkas guarde visualmente un parecido con su entorno y se confunda con el mismo, en lo que Pallasmaa (2020) denomina una suerte de *cripsis*.

3 Caña delgada de unos 3 cm de diámetro. Se usa para el cerramiento vertical o con fines ornamentales.

4 Liana para hacer nudos, también empleada en cestería (Landolt, Belaunde y Canziani, 2017).

► Figura 8

Elaboración de corona típica en comunidad asháninka de la Selva Central. Archivo personal, Benito Juárez, proyecto Regen.



► Figura 9

Entretrejo de hojas de palma para la elaboración del techo.



Para los asháninkas, la principal herramienta de construcción son sus propias manos, una práctica acorde con la idea de que en las culturas tradicionales el mundo vital y cotidiano se configura en una transmisión de conocimientos y destrezas manuales (Pallasmaa, 2009) (Figura 8). Las comunidades del río Ene no son la excepción, ya que en estos procesos constructivos manuales se transmiten también conocimientos y valores tradicionales. Adicionalmente, se ayudan con un machete, hoja metálica de poco menos de un metro de largo que llevan a la cintura y cumple múltiples funciones; entre estas, una protagónica, ya que con él sustraen la mayoría de los materiales, salvo troncos de dimensiones mayores.

► **Figura 10**
Uso de la ramada de una
vivienda asháninka.



El proceso de construcción comienza por erguir los troncos que conforman la estructura, para luego seguir con el amarre de vigas y viguetas que componen el techo. Posteriormente se procede al trenzado de las hojas de palmera en el techo, para finalizar con el amarre de las cañas que componen las paredes (Figura 9).

Los elementos de estas viviendas tienen distintos tiempos de duración. Los techos de hoja de palma se deben remplazar paulatinamente después de cuatro o cinco años. En cuanto a los troncos que fungen de columnas, si bien están apoyados directamente en el suelo, poseen una duración mayor. En general, se puede decir que estas viviendas se renuevan en lapsos de ocho a diez años. Si bien el carrizo de los cerramientos verticales se apoya directamente en el suelo, se sabe que el bambú se destina únicamente a cumplir la función de viga, evitando siempre su contacto directo con el piso para eludir problemas de mantenimiento relacionados con la humedad.

Formalmente, la vivienda asháninka es austera y consecuente con los ritmos de movilidad; no posee una geometría compleja ni poco convencional. Se trata de una residencia unifamiliar para 5 a 8 personas en promedio, y su geometría es la de un rectángulo en planta de unos 5 × 10 m. Con techo a dos aguas, su interior es monoespacial, sin tabiques divisorios, y carece de más vanos que la puerta de entrada. No es raro ver que previo a este ingreso exista un espacio semiabierto con uno o dos muros descubiertos (Gonzales, 2021). Al lado, próxima pero separada, se presenta la «ramada», construcción de dimensiones semejantes a las de la vivienda, pero libre de recubrimientos verticales, destinada a la cocina y a pasar tiempo de ocio durante el día (Figura 10). Ambas constituyen una unidad bipartita que corresponde a los usos diurno y nocturno, lo que refleja el grado de intimidad que se da a ambos ambientes: al descanso nocturno y la vida familiar se les consagra un aislamiento mayor que al intercambio con vecinos y la vida diurna comunitaria.

Por lo general, estas viviendas no se usan permanentemente los 365 días del año. Las familias asháninkas cuentan con viviendas secundarias aledañas a sus

chacras, en las cuales pasan gran parte del tiempo. Además, por las dinámicas familiares previamente comentadas, no es extraño ver viviendas deshabitadas durante un tiempo prolongado, debido a que socialmente es frecuente que se hallen de visita familiar en una comunidad distinta a la suya. Esta capa de temporalidad de usos es consecuente con la materialidad y duración de las viviendas, por lo que resultan más fieles a las características y costumbres de sus ocupantes.

④ CONCLUSIONES

Este ensayo culmina recalcando que es un intento de caracterizar la vivienda asháninka de las comunidades del VRAEM, que conservan aún un marcado carácter tradicional frente a construcciones en procesos de hibridación o modernización. El valor de estas arquitecturas no reside en pomposas o grandilocuentes formas ni en el resultado final de las mismas; por el contrario, guardan su valor en los procesos constructivos que las hacen posibles. Procesos que involucran a sus propios constructores, materiales preindustriales del bosque y técnicas estrechamente vinculadas con el territorio amazónico.

El territorio, en este caso, el bosque amazónico, con su clima y los materiales que ofrece, junto con la manera de ver el mundo que poseen sus habitantes, flexible y móvil, condiciona y genera un tipo para construir. La vivienda tradicional asháninka del VRAEM es un reflejo de los distintos acontecimientos que se dieron en el lugar, pero también es el resultado de la creatividad de su pueblo. Una creatividad que, siguiendo a Killick (2021), se entiende como la incorporación parcial de elementos externos y, por ende, una apertura al otro, aunque con el riesgo de que estos cambios se vean influidos por apego a modelos y ciudadanías preferenciales.

En este sentido, la continuidad de un desarrollo libre de la construcción asháninka en las comunidades de la Selva Central se encuentra amenazada por fallas en su reconocimiento y valoración. En el *stock* de elementos con historia disponibles, vinculados a la naturaleza y plenos de creatividad, se encuentra la manera como seleccionan, consiguen y disponen las hojas de palma, el *tamshi* y los troncos empleados para construir sus viviendas. Son procesos constructivos que, con adaptaciones, gozan de una larga tradición, siguen dependiendo de insumos sustraídos del bosque y reflejan su forma propia de habitar.

La vivienda asháninka, al constituir un hacer colectivo que obedece a su organización social, tiene el potencial de convertirse en una punta de lanza de la lucha indígena por el reconocimiento, la cohesión grupal y el sentido de pertenencia; así puede contribuir a que un pueblo tan golpeado se rencuentre consigo mismo. No obstante, su valor no se limita a esto: arquitecturas como la asháninka son capaces de ofrecer claves acerca de formas más amables y recíprocas de construir, en concordancia con los retos medioambientales y de sustentabilidad que enfrenta hoy la arquitectura. De ahí la urgencia e importancia de incluir estas arquitecturas *ordinarias* —aquellas que, como en la cita que abre este ensayo, la arquitectura formal se ha encargado de mantener fuera, al margen, poco estudiadas y valoradas—, para que, gracias a sus hallazgos, puedan volverse *extraordinarias*.

REFERENCIAS

- Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) (s. f.). *Ashaninka. Ficha*. Ministerio de Cultura. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/ashaninka>
- Bedoya, E., Aramburú, C. y López de Romaña, A. (2023). El cultivo de la coca en el Huallaga y en el VRAE: un enfoque comparativo sobre sistemas productivos y su impacto en los bosques (1978-2003). *Anthropologica*, 50, 139-166.
- CARE (s. f.). *Comprender, comunicar y proponer desde la organización indígena*. Cuadernos CARE. CARE y Central Asháninka del río Ene. <https://centroderecursos.cultura.pe/es/autor/care>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, CVR (2003). *Informe final*. CVR. <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Espinosa, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S0254-92122009000100007&script=sci_arttext
- Espinosa, O. (2010). Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 28, 239-262.
- Espinosa, O. (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 45(1), 137-155. <https://doi.org/10.4000/bifea.7891>
- Hartog, F. (2009). Historia, memoria y crisis del tiempo. ¿Qué papel juega el historiador? *Historia y Grafía*, 33, 115-131.
- García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En N. García Canclini y E. Aguilar Criado (eds.), *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*, pp. 16-33. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- García Cuetos, M. P. (2011). *El patrimonio cultural. Conceptos básicos*. Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Gómez, J. y Canessa, F. (2019, marzo). Social Emotions, Heritage and Recognition. The Struggle of Colina Stonemasons in Santiago, Chil. *International Journal Of Heritage Studies*, 25(12), 1263-1278.
- Gonzales, H. (2021). *Pancotsi: hibridación de los saberes constructivos asháninkas*. [Tesis de maestría en Patrimonio Cultural]. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Killick, E. (2021). Hybrid houses and dispersed communities: Negotiating governmentality and living well in Peruvian Amazonia. *Geoforum*, 119, 279-288. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.08.003>
- Landolt, G., Belaunde, L. E. y Canziani, J. (2017). Construir, habitar, imaginar el territorio. En J. Canziani, M. Vilela, P. Dam y J. Stilleman (eds.), *Transversal: acciones de integración en el territorio peruano* (pp. 432-451). Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Las lenguas indígenas de la Amazonía tienen claves para la conservación de la región (2019, 8 de agosto). Grupo Banco Mundial. <https://www.bancomundial.org/es/news/feature/2019/08/08/the-amazons-indigenous-languages-hold-the-key-to-its-conservation-an-interview-with-martin-von-hildebrand>
- Laura, R. (2021, junio 1). Asháninkas del VRAEM: un pueblo amenazado por el narcotráfico. *Salud con Lupa*. <https://saludconlupa.com/noticias/ashaninkas-del-vraem-un-pueblo-amenazado-por-el-narcotrafico/>
- Marsal, D. (2021). Aproximaciones críticas al poder y el patrimonio. En D. Marsal (comp.), *Hecho en Chile*, vol. 1, pp. 99-120. Mis Raíces.
- Marussi, F. (2004). *Arquitectura vernácula amazónica: la maloca, vivienda colectiva de los boras*. Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma.
- Ministerio de Cultura (s. f.). *Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios* [Página Web]. <https://bdpi.cultura.gob.pe>
- Pallasmaa, J. (2009). *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Gustavo Gili.
- Pallasmaa, J. (2020). *Los animales arquitectos*. Gustavo Gili.
- Paredes, M. y Pastor, A. (2021). Erradicación en suspenso: la dimensión simbólica de la pacificación negociada en el VRAEM. *Revista de Ciencia Política*, 41(1), 163-186.
- Pérez Gil, J. (2024). Asentamientos informales y arquitectura vernácula: Viejos y nuevos debates. *Ciudades*, 27, 229-246.
- Pulgar Vidal, Javier (1996 [1938]). *Las ocho regiones naturales del Perú*. Peisa.
- Rojas Zolezzi, E. (1997). Origen y clasificación de las plantas cultivadas en el pensamiento mítico ashininka. *Anthropologica*, 15, 255-288.
- Romaní, M., Santos, P., Saettone, S., Sullón, K. y Romero, V. (2012). *Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe asháninka. Territorio, historia y cosmovisión*. Unicef.
- Rosas Caro, J. M. (2024). Reformulación epistemológica del concepto jurídico de propiedad a partir del pensamiento indígena asháninka y shipibo konibo. *Revista de Derecho de la UCB*, 8(15), 81-117. <https://doi.org/10.35319/lawreview.202415108>

- Santos Granero, F. (1992). *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía*. Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador (Cedime).
- Santos Granero, F. y Barclay, F. (1980). La conformación de las comunidades amuesha (la legalización de un despojo territorial). *Amazonía Peruana*, 3(5), 43-74.
- Sarmiento, J. P. (2016). *La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las comunidades nativas asháninkas*. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 45(1), 157-172.
- Smith, L. (2006). *Use of Heritage*. Routledge.
- Varese, S. (2022). *La sal de los cerros* (5.ª ed.). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vigil, N. (2018). Poblamiento y ocupación de la Selva Central del Perú. La conquista del territorio asháninka. *Anales de Antropología*, 52(2), 157. <https://doi.org/10.22201/iiia.24486221e.2018.2.64951>