

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

MANIFESTACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA  
EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA AGENCIA DE MIGRANTES INDÍGENAS  
AMAZÓNICOS A LA CIUDAD DE LIMA

Tesis para obtener el grado de Magíster en Desarrollo Humano

AUTORA

Núria Frigola Torrent

ASESOR

Fidel Tubino Arias Schreiber

JURADOS

Jean Marie Ansion Mallet

Pepi Patrón Costa

LIMA – PERÚ

2016

"Cuáles nuestro deseo, cuál es nuestra aspiración en el futuro, que los chicos, nuestros hijos sean mejores que nosotros, ¿no? Sean profesionales, sin descuidar su identidad cultural, que es lo que más, nuestra razón, nuestra existencia, ¿no? Un pueblo sin cultura, es un pueblo sin alma... Shipibo sin identidad, shipibo sin alma, y esa es nuestra fortaleza, no perder la lengua, no perder sus usos y costumbres, pero también abriéndole la puerta a la modernidad, al estudio, a la tecnología, al intercambio cultural. No queremos ser como cultura un pueblo cerrado, al contrario, queremos ser una cultura abierta, donde podamos hacer un verdadero intercambio cultural, **qué puedo aprender de ti o qué puedo darte de mi cultura para ayudar a cambiar el mundo.**"

Shipibo, migró a Lima en 2008  
(Testimonio extraído de *Buscando el río*, 2014)

"Lo que me hace ser yo mismo y no otro es que estoy a caballo entre dos países, entre dos o tres lenguas, entre varias tradiciones culturales. Ésa es mi identidad"

Amin Maalouf, escritor de origen libanés

## Agradecimientos

Esta investigación ha sido posible gracias a la generosidad de muchas personas que me han regalado tiempo, comentarios y lecturas críticas de las diferentes versiones. Doy las gracias de corazón a:

Ismael Vega, con quien descubrimos compartir un mismo campo de investigación, por aceptar las charlas, almuerzos y desayunos conmigo en la computadora anotando todas sus palabras.

Vanessa Navarro, Rossana Díaz-Costa y Tito Cabellos, por referirme personas en las primeras fases de la investigación. Y a Rossana y Tito gracias también por sus aportes a las primeras versiones del guión del documental.

Edward Guibert e Isabel Mollá Salas, sociólogo y psicóloga, por hacer aportes metodológicos valiosísimos, sobre todo en cuanto a los indicadores.

El equipo de amigos, todos excelentes profesionales del cine, que han aceptado colaborar en las grabaciones, aportando tiempo, cámaras y grabadoras: Jessica Steiner, Daniel Lauz, Carlos Sánchez, Carlos Flores, Javier Becerra, Sofia Velásquez y Julio Casanova. ¡Gracias infinitas! Prometo reciprocidad para colaborar en sus proyectos.

Tito y Ricardo Cabellos, de Guarango, y Sofia, Carlos y Javier, del colectivo Mercado Central, por prestarme los equipos de grabación tantas veces.

Pere Frigola y Estrella Torrent, que además de mostrar mucho interés siempre en la investigación, han financiado la primera parte de la grabación.

Dra. Patricia Ruiz Bravo, por la imprescindible orientación para elaborar la guía de preguntas y por el empujón final a la hora de abordar el análisis. Dra. Andrea Vigorito, por las recomendaciones bibliográficas. Y Dr. Martín Beaumont, por los aportes en el sprint final.

Quiero agradecer muy, muy especialmente al Dr. Fidel Tubino Arias Schreiber, no solo por aceptar ser el asesor de esta tesis regalando tiempo y dedicación a las lecturas y reuniones, sino también por animarme a emprenderla y por su apertura a la metodología mixta -académica y audiovisual- que se propone.

Y, por supuesto, quiero dar las gracias infinitas al Dr. Javier Iguñiz Echevarría por acompañar con paciencia, amor y humor el proceso en el marco de los particulares -¡por interdisciplinarios!- seminarios de investigación que él ha conducido como profesor; y a mis tres compañeros de seminario: Jhonatan Clausen, con sus aportes como economista y gran conocedor del enfoque de las capacidades; Silvia Espinal, con sus contribuciones desde la sociología y en el marco teórico de la agencia; e Irma Mariño, educadora, con quién hemos compartido charlas y metodología cualitativa para explorar la agencia a través de casos. Ha sido un placer.

## RESUMEN

El presente estudio es una investigación cualitativa que tiene como objetivo analizar de qué manera las identidades culturales de migrantes indígenas amazónicos se manifiestan para lograr agencia en la ciudad de Lima. El trabajo se enmarca en el enfoque del Desarrollo Humano y parte de la premisa que las identidades son múltiples, cambiantes y relacionales.

El análisis se realizó a través del estudio de tres casos: Marishori, una mujer asháninca dedicada a la traducción y que ha formado una familia intercultural con un limeño; Demer, un hombre shipibo líder de Cantagallo, el único asentamiento indígena en forma de comunidad en Lima; y Rember, un pintor uitoto que ha logrado comercializar con mucho éxito sus cuadros y libros basados en la mitología de su pueblo.

La elección de los casos se ha hecho buscando que fueran historias de éxito en cuanto a la ampliación de la libertad lograda, y usando criterios de representación de género y de los movimientos migratorios más importantes de la selva a Lima. La metodología de estudio es cualitativa, a partir de observación y análisis de discursos obtenidos mediante entrevistas semi-estructuradas.

El principal resultado es que existe una priorización de la identidad indígena constitutiva en muchos ámbitos de expresión de agencia. En el ámbito laboral, esta priorización es además instrumental, ya que en los tres casos sus trabajos dependen de conocimientos ancestrales. Pero, ante una crisis de salud, los tres priorizan el acceso a la medicina occidental para resolver asuntos graves. Y en las decisiones sobre pareja y estilo de vida en Lima, el asunto es complejo ya que hay diferencias en la priorización de la identidad étnica en cada caso.

Este trabajo tiene la peculiaridad de complementar la exposición escrita de la investigación académica con la exposición audiovisual de la misma, mediante un video documental que se adjunta como anexo.

### Palabras clave:

Desarrollo Humano - Pueblos Indígenas – Agencia – Identidad cultural – Perú – Amazonía - Migración.

## ABSTRACT

This study is a qualitative research that aims to analyse how the cultural identities of Amazonian indigenous who have migrated to Lima are expressed in order to achieve agency in the city. The work is framed in the Human Development approach and assumes the premise that human identities are multiple, relational and constantly changing.

The analysis was made through the study of three cases: Marishori, an Ashaninka woman dedicated to translation and who has formed a cross-cultural family with her husband from Lima; Demer, a Shipibo leader from Cantagallo Community, the only indigenous settlement in Lima; and Rember, a Uitoto painter who has managed very successfully to commercialize his paintings and books based on the mythology of his ancestors.

The choice of the three cases was done looking for stories that were successful in extending the freedom achieved, and using criteria of gender and culture representation. The methodology used is qualitative, including observation and speech-analysis obtained through semi-structured interviews.

The main result of the study is that there exists a general prioritization of constitutive indigenous identity in many areas of expression of agency. In the workplace, this prioritization is also instrumental, since in the jobs in the three cases depend on ancestral knowledge. But regarding to a health crisis, the three cases prioritise the access to Western medicine in order to face serious issues. The decisions related to dating and lifestyles in Lima are more complex and different in every case.

This work has the particularity of complementing the written academic expression of the research, with and audio visual one, through a documentary video that can be found annexed.

Translation

### Key words:

Human Development – Indigenous People – Agency – Cultural identity – Peru – Amazon – Migration

## TABLA DE CONTENIDOS

1. Introducción.....	6
2. Objetivos y metodología de la investigación .....	10
3. Marco conceptual: Agencia e identidad desde el enfoque del Desarrollo Humano ..	13
3.1 ¿Qué entendemos por agencia?.....	13
3.2 Identidad indígena: conceptos históricos y contemporáneos .....	17
4. Relación entre identidad étnica y construcción de agencia en un contexto de migración del campo a la ciudad.....	22
4.1 Migrar buscando desarrollo .....	22
4.2 La identidad indígena lejos de la comunidad indígena .....	28
4.3 Agencia y manifestación de la identidad.....	32
4.3.1 Ámbitos de expresión de agencia en la migración .....	34
4.3.2 Formas de manifestación de la identidad indígena en las decisiones sobre agencia.....	36
4.3.3 Tabla de indicadores para la observación de la manifestación de la identidad indígena en los ámbitos de expresión de agencia .....	41
5. Análisis de tres casos emblemáticos.....	46
5.1 Análisis general.....	46
5.2 Análisis caso a caso .....	49
5.2.1 Rember Yahuarcani López.....	51
5.2.2 Demer Ramírez Nunta.....	62
5.2.3 Marishori Samaniego Pascual.....	79
6. Discusión y conclusiones .....	93
Bibliografía	

## ANEXOS

Anexo 1: Guía de preguntas para la entrevista semi-estructurada

Anexo 2: Transcripciones a las entrevistas realizadas

Anexo 2.1: Transcripción de la entrevista a Rember Yahuarcani López

Anexo 2.2: Transcripción de la entrevista a Demer Ramírez Nunta

Anexo 2.3: Transcripción de la entrevista a Marishori Samaniego Pascual

Anexo 3: DVD con el mediometrage documental

## 1. INTRODUCCIÓN

La migración y la identidad son dos cuestiones recurrentes en mis trabajos profesionales, creativos y académicos: desde diferentes perspectivas y disciplinas, aparecen una y otra vez como temas de fondo, ya sea a través de un espectáculo de *stand up comedy* o de un ensayo universitario. Y ahora son objeto de esta investigación de tesis de la Maestría en Desarrollo Humano.

Yo soy migrante. Salí de mi país por voluntad propia para vivir en el Perú, en búsqueda de aventuras y oportunidades profesionales. Había salido primero de mi pequeño pueblo al norte de Catalunya para estudiar en Barcelona. Después dejé Barcelona para vivir alrededor de un año en Francia y, más tarde, viví casi dos años en Madrid.

En 2005 llegué al Perú, y quedé fascinada con la diversidad cultural del país, aunque tardé años en comprender la magnitud de la misma. Me instalé en Lima y, al mes de llegar y después de un viaje por la sierra de Huaraz, decidí estudiar quechua. Aunque al final encontré un profesor privado, qué sorpresa fue descubrir que no era nada fácil encontrar donde aprender este idioma. ¿Cómo era posible que en Lima fuera más sencillo encontrar academias de inglés, alemán o portugués, que de quechua, idioma oficial del Perú junto al castellano? La búsqueda me llevó a descubrir que no existía algo así como “el instituto nacional del quechua” ni ningún tipo de estandarización lingüística oficial. En ese momento comprendí que mucho menos debía existir algo parecido con el idioma aimara, ni por supuesto con lenguas de los pueblos de la Amazonía.

En el Perú viven 52 pueblos originarios, que hablan un total de 47 lenguas indígenas. Al menos 4 millones de habitantes tienen estas lenguas como maternas y, aunque la más hablada es el quechua, la mayor diversidad está en la Amazonía. Al no contar hasta hace poco con ninguna política pública para su protección, en los últimos siglos se han extinguido al menos 37 lenguas. Actualmente, 21 de las 47 están en peligro de desaparecer y dos, el taushiro y el cauqui, cuentan solo con un hablante. Cuando ellos mueran, el idioma también lo hará<sup>1</sup>. Felizmente en los últimos años, desde los Ministerios de Educación y de Cultura, se están promoviendo programas para promoción y protección de las lenguas indígenas. Aunque cuentan con presupuestos muy tímidos, los esfuerzos tanto del pequeño equipo de funcionarios públicos como de todas las personas indígenas que participa en los programas, son claves para la conservación viva de la diversidad del país. La ley de lenguas indígenas, promulgada en 2011, es un paso esencial para ello, pero debe hacerse cumplir.

La Amazonía es el 60% del territorio nacional del Perú, pero es también el menos densamente poblado: las y los ciudadanos indígenas amazónicos suponen solo el 1'5% de la población nacional, menos de medio millón de personas.

---

<sup>1</sup> Información oficial de la Dirección de Lenguas Indígenas del Viceministerio de Interculturalidad: [www.cultura.gob.pe](http://www.cultura.gob.pe)

Si este 175% pasa desapercibido en la agenda pública y política del país, la población indígena amazónica que vive en Lima resulta prácticamente invisible. Y esta población es justamente el sujeto de este trabajo.

Las migraciones internas en el Perú de zonas rurales a las ciudades son un fenómeno relativamente poco estudiado, pero en investigaciones sobre las migraciones de origen amazónico hay un auténtico vacío. En 2013, el Centro de Antropología Amazónica Aplicada (CAAAP), junto a Terra Nuova y a la Municipalidad de Lima, lideraron un estudio cualitativo titulado *Diagnóstico situacional de Pueblos Indígenas Amazónicos en Lima Metropolitana*. Aunque este diagnóstico no cuenta con cifras exactas de población, es la información más exhaustiva y procesada existente sobre el tema, y es un excelente punto de partida para estudios futuros. El diagnóstico derivó en 2014 en el texto *Buscando el río. Identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*, escrito por Ismael Vega y editado por el mismo grupo de organizaciones.

Con la presente investigación de tesis, de carácter totalmente cualitativo a partir del análisis de tres casos emblemáticos, se busca aportar una mirada al estudio de este fenómeno –la migración indígena amazónica a Lima- desde el Desarrollo Humano. Así, tanto la importancia de la identidad étnica como las motivaciones y resultados de la migración serán evaluadas desde el enfoque de capacidades.

El fenómeno migratorio analizado es relativamente reciente, pero desde que se inició en la década de los 1980 no ha parado e incluso ha ido en aumento. Cada mes llegan a Lima decenas de jóvenes de las comunidades indígenas más diversas del país, con culturas, tradiciones y lenguas diferentes, para buscar ampliar sus oportunidades de bienestar, con acceso a estudios y salud. Estas personas son valiosísimas para la diversidad cultural de la capital del país, pero no siempre la ciudad y sus ciudadanos sabemos cómo recibirlos y hacer que esta diversidad *sume* en todos los sentidos.

El estudio empieza describiendo, en el punto dos, los objetivos y la metodología de investigación, incluyendo los criterios y el proceso de elección de los tres casos de análisis.

A continuación, en el tercer punto, se introduce el marco conceptual del Desarrollo Humano, centrándose en dos aspectos clave: la agencia y la identidad.

En el cuarto punto, se ponen en relación estos dos conceptos - agencia e identidad- en un contexto de migración interna, considerando siempre que el fin de migrar es ampliar las libertades. Al final de este apartado se presentan las herramientas para aplicar al análisis: los ámbitos de observación de la agencia en el marco de decisiones de vida; una propuesta de los diferentes grados y formas de priorización de la identidad indígena en estas decisiones; y, por último, una tabla de indicadores para guiar la observación aplicada a los tres casos elegidos.

En el quinto apartado, se pasa al análisis de los tres casos elegidos para representar la migración indígena amazónica a la ciudad de Lima: se exponen tres historias de vida y las correspondencias



que éstas tienen con los conceptos planteados en los dos puntos anteriores: qué tan agentes son estas personas y cuándo y cómo se prioriza la identidad indígena en las estrategias de buscar desarrollo en la urbe, tanto individual como para el colectivo de pertenencia.

Este quinto apartado se traduce también en el audiovisual presentado en el anexo 3: además del análisis meramente académico, los tres casos de estudio son retratados también en una película documental, de 19 minutos de duración, que servirá para difundir y generar debate sobre el fenómeno de migración de indígenas amazónicos a la ciudad<sup>2</sup>.

En el sexto apartado se cierra con los elementos que la investigación aporta a las discusiones académicas actuales sobre identidad, migración y agencia.

Durante el proceso de investigación, al realizar entrevistas y mantener encuentros con indígenas migrantes, en muchas ocasiones me han preguntado con recelo si yo era antropóloga. Obviamente, las y los indígenas no están muy cómodos cuando son considerados *objeto de estudio*, desde miradas que los exotizan y perpetúan el esquema colonial. Yo siempre he contestado que no. En primer lugar, porque es cierto -no soy antropóloga, sino comunicadora y documentalista-, pero también porque sinceramente creo en la propuesta de construir el relato *junto* a los tres personajes y *desde* su discurso. En cada uno de los tres casos de análisis elegidos, se ha negociado y hablado de cómo se construirá el discurso y la representación. Como se verá más adelante, los tres protagonistas del documental son personas que desafían la discriminación, la falta de oportunidades en su lugar de origen y que optan por moverse en dos mundos (la selva y Lima), convirtiendo las desventajas en ventajas: los tres priorizan de diferentes maneras su identidad indígena, pero también son conscientes que tienen muchas otras identidades, resaltando por encima de todo son seres humanos.

Marishori se ha graduado como traductora de asháninca y como intérprete para juicios interculturales. Como señala ella misma, estos aprendizajes no solo la fortalecen y hacen crecer profesionalmente a ella, sino que están al servicio de su colectivo: de todos los ashánincas.

Rember es pintor y aunque él se define como “un cazador individual” e insiste en que no quiere exponer en museos de antropología, es a la vez un portavoz de la historia del pueblo uitoto. En cada exposición y charla en la que es invitado como artista, empieza contando la historia de su pueblo en la época del caucho. Pero a la vez, él busca el buen vivir y vender sus cuadros de gran formato entre ejecutivos de Córpac y a través de las galerías más reconocidas de la capital.

Demer es músico y líder comunal. Además de cantar con la banda de rock La Sarita, es líder de la comunidad shipiba de Cantagallo, un caso único de traslado grupal a Lima de un pueblo selvático.

---

<sup>2</sup> Nota: además del mediometraje adjunto a este trabajo, el mismo tema y los tres casos de estudio serán desarrollados en un largometraje documental, a producirse entre 2016 y 2017, que ya ha recibido financiamiento de parte de la dirección de cine y audiovisuales del Ministerio de Cultura del Perú.

Demer representa a su comunidad y defiende sus intereses frente a autoridades locales. Ahora están afrontando un gran reto: el viaducto Parque Rímac, megaproyecto de construcción, que ha llevado a su comunidad a un lamentable conflicto social.

Ya sea en Lima o en la selva, cruzar la orilla es parte de la vida y de la subsistencia de los pueblos originarios de la Amazonía. Este trabajo es un viaje de varias idas y vueltas por la identidad, los desplazamientos entre zonas de selva y la ciudad y, sobre todo, en el viaje más importante de todos: el de la búsqueda del bienestar.



## 2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Este trabajo busca analizar las características de la construcción de agencia en migrantes indígenas amazónicos a la ciudad de Lima, haciendo énfasis en el aspecto de la identidad étnica y sus diferentes manifestaciones en función de las decisiones estratégicas de las personas para la adaptación y búsqueda de desarrollo en la capital del Perú. La agencia es entendida no solo en un sentido individual, sino también colectivo, para lograr mejorar la vida del grupo étnico de pertenencia. Se trata de una investigación cualitativa que se centra en la observación de tres casos particulares en forma de historias de vida.

La peculiaridad de esta investigación es que, en paralelo al trabajo académico, ha tenido lugar un trabajo documental audiovisual. Así, además de la entrega de la tesis en el formato convencional, se acompaña de un mediometrage documental de 19 minutos de duración (anexo 3). El mediometrage documental busca convertir el trabajo en una herramienta para generar debate público sobre los temas presentados.

Como ya se ha mencionado en la introducción, la migración de personas de origen rural a la ciudad de Lima no es un fenómeno nuevo, pero sí lo es el de indígenas amazónicos. Aunque los primeros registros de movimientos relevantes de población son a partir de 1985, con migraciones muy vinculadas al conflicto armado interno y a los terribles efectos sobre la población de la selva central, estas migraciones no han parado hasta el día de hoy.

Se sabe muy poco de quiénes son, cuántos son y de qué grupos provienen los migrantes indígenas de Lima, pero sí está confirmado que existen y son varios miles.

La pregunta principal que se busca responder en el trabajo es si estos migrantes indígenas amazónicos priorizan o no su identidad étnica ante decisiones clave para lograr agencia, en qué grados y, en su defecto, qué otras identidades diferentes a la étnica priorizan en ciertas situaciones.

Además se plantean las siguientes sub preguntas:

- ¿Cuáles son las motivaciones de migración a Lima de indígenas amazónicos?
- ¿Qué tan individuales y qué tan colectivas son las metas de agencia de las personas que migran?
- ¿Cuáles son las formas de priorización de la identidad étnica?
- ¿Cuándo esta identidad es importante constitutivamente y cuándo como capital cultural?
- ¿Qué retos deben afrontarse desde las políticas públicas, locales y nacionales, para responder al fenómeno de migración de indígenas amazónicos a Lima?

El **objetivo general** de la investigación es:

Evaluar la manifestación de la de la identidad étnica en la construcción de agencia para generar desarrollo en personas de origen indígena amazónico migradas a la ciudad de Lima, centrándose en la observación y seguimiento de tres casos de éxito, que ilustren con diversidad cómo se rompen estereotipos y barreras culturales y generan capacidades para ellos y para los grupos culturales de pertenencia.

Los objetivos específicos son:

**Objetivo específico 1:**

Conocer los diferentes escenarios típicos y motivaciones de migración de personas indígenas de la Amazonía a la ciudad de Lima.

**Objetivo específico 2:**

Identificar casos emblemáticos que representen estos escenarios típicos de migración, a través de personas indígenas amazónicas, tanto hombres como mujeres, que cuenten con historias inspiradoras de migración y adaptación a Lima, y seleccionar tres para el estudio.

**Objetivo específico 3:**

Aplicar transversalmente a toda esta investigación y búsqueda de personajes el enfoque de las capacidades, y evaluar los usos estratégicos de la identidad étnica en cada caso en relación a la construcción de agencia.

**Hipótesis**

La hipótesis de este trabajo es que, la identidad étnica, aunque es solo una de las múltiples que tienen las personas indígenas amazónicas de los tres casos de estudio, es prioritaria en la mayoría de los casos a la hora de buscar agencia en el contexto de migración, motivada siempre por la búsqueda de oportunidades. Asimismo, ante una situación de conflicto, discriminación o dificultad, la identidad étnica puede o bien exacerbarse o bien disimularse, con el fin último de adaptarse al nuevo entorno de la ciudad de Lima.

**Selección de los tres casos emblemáticos**

Aunque en algunas partes de la investigación se analiza el proceso migratorio como fenómeno sociológico, el análisis está centrado en tres casos particulares, en forma de historias de vida. La metodología cualitativa es la que se consideró más adecuada para tratar el asunto de la identidad que, como señala Amin Maalouf en *Identidades asesinas*, requiere un análisis muy particular:

*“La humanidad entera se compone sólo de casos particulares, pues la vida crea diferencias, y si hay ‘reproducción’ nunca es con resultados idénticos. Todos los seres humanos, sin excepción alguna, poseemos una identidad compuesta;*

*basta con que nos hagamos algunas preguntas para que afloren olvidadas fracturas e insospechadas ramificaciones, y para descubrirnos como seres complejos, únicos, irremplazables.”<sup>3</sup>*

Las mismas tres personas analizadas como casos son las protagonistas también del video documental del anexo 3.

La selección de las tres personas ha sido a través de un proceso de investigación elaborado entre marzo y julio de 2014, en el que se ha buscado que las personas cumplieran la siguientes condiciones:

- Que se auto identificaran como indígenas, que fueran de origen amazónico y que estén viviendo en la capital al menos un año, pasando más de seis meses al año en Lima.
- Que dos personas representaran a los dos grupos étnicos de más presencia cuantitativa en Lima (shipibos y ashánincas) y una tercera a cualquier grupo étnico de los que están llegando a Lima en los últimos quince años (en este caso es el pueblo uitoto).
- Que hubiera representatividad de género, contando con al menos un hombre o al menos una mujer.
- Que sus historias de vida resultaran interesantes e inspiradoras y fueran muy diferentes entre sí.
- Que aceptaran de forma debidamente informada participar como personajes del estudio y del documental.

Las tres personas son: Marishori Samaniego Pascual, asháninca de 33 años; Rember Yahuarcani, uitoto de 28 años; y Demer Ramírez Nunta, shipibo de 37 años.

Marishori, Demer y Rember nos presentan tres historias de éxito: los tres han logrado adaptarse a Lima, priorizar en muchos casos su identidad indígena como motivo de orgullo y autoafirmación, y lograr un éxito profesional y personal traducido en bienestar. Asimismo, los tres mantienen estrecha relación con sus pueblos de origen.

En todo el proceso, la participación informada y voluntaria de Marishori, Demer y Rember ha sido consensuada. Se cuenta con formularios firmados de autorización de uso de imagen y voz.

---

<sup>3</sup> Maalouf, 2003, pág. 28.

### 3. MARCO CONCEPTUAL: AGENCIA E IDENTIDAD EN EL ENFOQUE DEL DESARROLLO HUMANO

#### 3.1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR AGENCIA?

Esta investigación se plantea desde el marco conceptual del Desarrollo Humano, también conocido como “enfoque de las capacidades”.

El enfoque del Desarrollo Humano propone una mirada sobre el bienestar y la dignidad humana que cuestiona las visiones tradicionales de desarrollo basadas en el ingreso económico. Desde el Desarrollo Humano, el énfasis no está en las cifras de PBI, ni en la capacidad de consumo de una persona o sociedad, ya que esto no se entiende como un fin en sí mismo, sino como un medio para ampliar la libertad: la libertad de las personas para que *lleven la vida que eligen y que tienen razones para valorar*.<sup>4</sup>

Pero *“importa sobremanera si la combinación de seres y quehaceres que conforma nuestra vida ha sido escogida de manera deliberada o si la hemos asimilado pasiva e irreflexivamente. Si la hemos escogido entonces estamos ante un acto de libertad. Prueba de ello es que podemos exponer las razones que tenemos para valorarlo y confrontarlo con otras opciones posiblemente también válidas.”*<sup>5</sup>

Es evidente la importancia que el enfoque da a la elección libre y, a su vez, a la racionalidad de la persona para poder realizar esta elección de forma consciente y sopesando otras opciones. Para realizar estas decisiones, desde el Desarrollo Humano se da mucha importancia a la deliberación -o sea: examinar atentamente las opciones para decidirse por una o varias de ellas- tanto en el espacio público como privado.

Y es en el ejercicio de la libertad de elección que se pone en funcionamiento la *agencia*, un concepto central para este trabajo. Suele explicarse el concepto de agencia como la capacidad de las personas para ser *dueñas de su destino* y para potenciar sus propias metas. Aunque esta definición no está lejos de la que se maneja en este trabajo, a continuación se revisan otras propuestas para continuar con un concepto más específico de qué se entiende por agencia en este trabajo.

Amartya Sen, en su crítica a las visiones que buscan *desarrollar* comunidades y personas *pasivas*, que se limitan a ser receptoras de ayudas y objeto de programas de beneficencia, reivindica el término *agente* para referirse a *“la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independiente de lo que evaluemos o no en función de algunos criterios externos”*; y sigue precisando que habla *“del individuo como miembro del público y como participante en actividades económicas,*

---

<sup>4</sup> SEN, 2000, pág. 19.

<sup>5</sup> Tubino, (s/a) pág. 2-3.

*sociales y políticas (que van desde participar en el mercado hasta intervenir directa o indirectamente en actividades individuales o conjuntas en el terreno político y de otros tipos.”<sup>6</sup>*

Desde esta mirada una persona es agente cuando decide por sí misma sobre un asunto y basa sus decisiones en razones, participa activamente en el asunto y contribuye a un cambio o transformación positiva para sí misma o para su colectivo. Puede resultar útil para comprender el concepto usar una definición inversa: “*Lo contrario de una persona que ejerce el rol de agencia es alguien que está coaccionado, oprimido o se muestra pasivo.*”<sup>7</sup>

Pero la agencia no está desvinculada ni de la historia y estructura social en la que se desarrolla un ser humano, ni de su trayectoria personal<sup>8</sup>. Esto es particularmente importante en esta investigación, ya que se trabaja con personas que pertenecen a pueblos originarios amazónicos y se vincula su identidad indígena, entendida como capital cultural, en el marco de procesos de migración. Así, además de agencia, se requiere que el contexto permita realmente que los funcionamientos (o *entitlements*) puedan transformarse efectivamente en libertad y desarrollo. Esto se analizará detalladamente en cada uno de los casos, que se enmarcan en procesos de migración.

A continuación se explorarán algunas precisiones de la noción de agencia para este trabajo.

La primera precisión está relacionada con la importancia de lo colectivo: la investigación prioriza el concepto de agencia entendido en su dimensión colectiva, más allá de la proactividad individual. Es decir: cómo las decisiones y acciones de las personas permiten romper barreras y beneficiar al grupo cultural al que pertenecen. Se suele entender que desde la propuesta de Sen la agencia y el desarrollo son analizados desde un punto de vista muy individual. Pero el sentido de colectividad es inherente en los pueblos indígenas.

La segunda precisión tiene que ver con los *finés* de la agencia, que deben estar vinculados a la ampliación de la libertad y de alguna forma a la mejora del bienestar. Aunque, como defiende Sen, la agencia tiene un valor intrínseco en la libertad humana y es *per se* un objetivo del desarrollo, también tiene un valor instrumental para lograr otras cosas: las metas fijadas.

El logro de estas metas es especialmente valioso si implican una transformación social. Como señala Tubino, ser agente implica también actuar “*innovando contra las leyes estadísticas, modificando las tendencias previsibles de la historia, introduciendo lo imprevisible mediante la acción concertada, ampliando los estrechos límites de las oportunidades dadas y ensanchando los límites de lo posible.*”<sup>9</sup> Es decir: la agencia que busca ensanchar los límites, incluyendo los que imponen las normas dadas internamente por la propia cultura (como por ejemplo, “*las mujeres uitoto no cazamos*” o “*las personas de tal casta de la India somos sirvientes*”), o las atribuidas externamente a cierta cultura o sector cultural (como “*los negros del*

---

<sup>6</sup> Sen, 2000, pág. 35-36.

<sup>7</sup> Santos; Yalonetzky, 2009, pág. 2.

<sup>8</sup> Patricia Ruiz Bravo, pág. 168, en: Tubino, F; Romero, C; Gonzales de Olarte, E. (editores). (2014)

<sup>9</sup> Tubino, (s/a) pág. 5.

*Perú son buenos para la música de percusión” o “los campesinos de los Andes son personas muy introvertidas y sumisas”).*

Ser y ejercer agencia implica poder romper esquemas y tradiciones, incluso si las normas que se rompen son las de la propia cultura para lograr las metas buscadas individualmente.

Aquí resulta esclarecedor revisar la distinción entre la agencia y el bienestar<sup>10</sup>, trabajada tanto por Amartya Sen como por David Crocker, dos conceptos muy cercanos pero diferentes:

Una persona puede ser agente para lograr las metas que se ha fijado, incluso si estas no implican totalmente su bienestar. Las explicaciones de un caso así podrían ser muchas: desde sacrificarse por el bien de un colectivo o de generaciones futuras (por ejemplo trabajando muchísimas horas para conseguir financiar una educación buena para los hijos, esperando un mejor futuro para ellos), hasta una tergiversación de la meta misma y las razones para valorarla (un ejemplo podría ser una persona que sigue una religión de forma fanática y que le implica estilos de vida no saludables, pero que ha elegido).

La tercera precisión tiene que ver con el conocimiento de sí mismo, pre condición para tomar las decisiones valorando razones.

Como señala Pablo Quintanilla, la libertad de agencia presume que las personas pueden tomar decisiones sobre su propia vida y futuro eligiendo entre diferentes opciones. *“Esto implica que, retrospectivamente, uno esté en condiciones de decir que ellos hubieran podido haber actuado de una manera diferente de haberlo deseado.”*<sup>11</sup> O sea: se da por sentado que la persona *podría haber elegido* otras opciones. Quintanilla propone una definición más técnica, que considere la intencionalidad del individuo al tomar la decisión o acción. Y, para este autor, esta intencionalidad es fruto de una combinación de estados mentales que mezclan creencias, deseos y afectos.

Entre los estados mentales que propone Quintanilla, resalta *“la conciencia autobiográfica o la autoconciencia”* como un elemento clave en la construcción de agencia, ya que está en la base de todos los otros estados mentales –como las creencias, los deseos y los afectos- y actúa como el filtro de elección. Es decir: una persona elegirá una u otra opción (o realizar o no cierta acción) en función de esta autoconciencia. En este aspecto más psicológico Sen, en *Identidad y violencia*, matiza el hecho que la elección, sobre todo en cuanto a identidades, nunca es completamente libre, sino que siempre opera dentro de restricciones particulares<sup>12</sup>.

Quintanilla afirma que existe una relación directa entre esta autoconciencia y la agencia: *“Es posible encontrar una correlación entre estos dos fenómenos: mientras más autoconciencia encontremos en un individuo (o grupo de individuos), podremos encontrar mayor agencia. Por ello, si hubiera que poner en términos menos técnicos*

---

<sup>10</sup> Crocker, 2008.

<sup>11</sup> Tubino; Romero; Gonzales de Olarte, 2014, pág. 125.

<sup>12</sup> Sen, 2007, pág. 59.



*esta concepción de la agencia, podría decirse que la mayor libertad es el mayor autoconocimiento de las diversas causas que hacen posible nuestro comportamiento. Así, maximizar el autoconocimiento es maximizar la libertad*<sup>13</sup>.

Aunque Quintanilla le da mucha importancia a la cultura en la construcción de agencia, distingue la autoconciencia de la identidad cultural, y centra su análisis en los aspectos naturales; no obstante sí incorpora la valoración que cada cultura da a la agencia. En el siguiente apartado, se analiza con mayor profundidad el concepto de identidad cultural en el Desarrollo Humano.

Los estados mentales de los que habla Quintanilla tienen mucho que ver con las *capacidades humanas*, entendidas desde la propuesta de Nussbaum y, más específicamente, de las *capacidades combinadas*. Es decir, para que una persona tome una decisión libre y sea agente, entran en juego sus capacidades internas (intelecto, salud, edad, estados de ánimo, etc.) con las del entorno social, económico, familiar y político<sup>14</sup>.

Para cerrar este apartado se precisa en qué ámbitos se observará la agencia, de todos los que comprende la vida humana. Dado que esta investigación es cualitativa y basada en el estudio de tres casos, es muy importante ser concisos en los campos de observación.

De entrada, hay que reconocer que es muy difícil evaluar la agencia directamente y que hay pocos precedentes en América Latina. Se ha revisado la metodología del trabajo de Santos, Samman y Yalonetzky (2009), sobre la relación entre la agencia de los padres y los logros obtenidos por sus hijos, para ver en qué contextos y dimensiones de la vida de las personas se analiza la agencia. Sin embargo, al ser un estudio basado en encuestas, no resulta tan útil como referencia para un trabajo basado en observación de casos, como el presente.

Finalmente se ha optado por tomar una variación de la propuesta de la Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI) que, bajo el liderazgo de Sabina Alkire propone observar la agencia a través de acciones concretas en las vidas de las personas. Con unas ligeras variaciones, en este trabajo se han elegido los siguientes ámbitos: el trabajo, doméstico y familiar, la participación comunitaria y la participación política<sup>15</sup>. *“La agencia o el empoderamiento pueden ser vividos en relación a diferentes tareas –la capacidad de tener una conversación en el banco; la capacidad de ayudar a los otros, la capacidad de tomar decisiones al interior de la familia, o la capacidad de planificar efectivamente.”*<sup>16</sup> Se amplía y detallan los ámbitos elegidos al presentar el cuadro de indicadores en el punto 4.3 del presente trabajo.

---

<sup>13</sup> Quintanilla, 2014, pág. 136.

<sup>14</sup> Nussbaum, 2012, pág. 41.

<sup>15</sup> Ibídem, página 6.

<sup>16</sup> Alkire; Solava, 2011. pág. 1

### 3.2 IDENTIDAD INDÍGENA: CONCEPTOS HISTÓRICOS Y CONTEMPORÁNEOS

En el apartado 3.1 se ha expuesto el concepto de agencia con el que se trabaja en esta investigación y se ha mencionado la importancia del grupo cultural de pertenencia de las personas. La identidad es, en realidad, un factor clave para el análisis del Desarrollo Humano.

En la vida cotidiana las personas son parte de diferentes colectivos que generan pertenencias. Éstas van desde el género y la religión, hasta los deportes practicados o los hábitos alimentarios, pasando por el país de origen, el lugar de residencia y la profesión ejercida. La identidad cultural de los seres humanos es múltiple: no se tiene *una*, sino *varias* identidades que se priorizan de forma diferente según el momento o el lugar<sup>17</sup>.

Sentirse parte de un grupo étnico puede ser una de estas identidades y, en algunas ocasiones, ser clave. La etnia es -como todas las identidades- una representación narrativa de pertenencia a un grupo.

De entrada hay que resaltar que este trabajo se aleja de la corriente antropológica *primordialista* que defiende la identidad étnica como algo natural y no como constructo. La antropóloga británica Mary Douglas, citada en un artículo de Frances Steward, explica la postura primordialista sobre la etnicidad con estas palabras: “*un estado cuasinatural del ser determinado por la ascendencia y, en la postura extrema, por los determinantes sociobiológicos*”<sup>18</sup>.

Pero en el caso de los llamados Pueblos Originarios o Indígenas ¿qué tan auto representativa es esta identidad?

Una particularidad de la identidad indígena es que a menudo ha sido atribuida externamente, a partir de estereotipos y fantasías románticas construidas desde la mirada occidental a través de películas, exóticas historias de viaje y de la antropología clásica que analizaba *los salvajes*.

Esta identidad atribuida ha sido colocada en un supuesto estadio inferior o *primitivo* de la evolución cultural. Desde la disciplina de la antropología clásica, lo indígena también ha sido muchas veces idealizado como puro, o criticado por ser *corrupto* o *no auténtico* en casos de interculturalidad. Es en esta etiqueta impuesta y rígida que, como afirma Sen, se fomenta la violencia a partir de la identidad.

La definición de lo indígena, además, está inevitablemente vinculada a procesos históricos de violencia y colonialismos pasados: la conceptualización misma de quiénes son indígenas es en contraposición a quiénes no lo son –que en el contexto en el que surge el término, son los europeos-<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Sen, 2007. Pág. 11.

<sup>18</sup> En: Steward, 2014, pág. 22.

<sup>19</sup> De la Cadena; Starn, 2010, pág. 12

En el colonialismo español de América Latina, la idea de *los salvajes* fue rápidamente acompañada por la de los *mestizos*. En el Perú históricamente –y hasta en la actualidad- el mestizaje ha sido muy teorizado, a veces hasta lo ridículo –véanse los retratos coloniales del virreinato, que incluso hacen planteamientos “genéticos” sobre la mezcla de *razas*-. Aunque en una primera lectura el concepto de mestizaje podría parecer una celebración de la diversidad, es en realidad fruto de una visión muy estrecha de etiquetas y prejuicios sobre las personas y las culturas (entre otras porque presupone la existencia de *razas*).

Amin Maalouf, en *Identidades asesinas*, alerta sobre el peligro de las generalizaciones: “*Por comodidad, englobamos bajo el mismo término a las gentes más distintas, y por comodidad también les atribuimos crímenes, acciones colectivas, opiniones colectivas: ‘los serbios han hecho una matanza...’, ‘los ingleses han saqueado...’, ‘los judíos han confiscado...’, ‘los negros han incendiado...’, ‘los árabes se niegan...’ Sin mayores problemas formulamos juicios como que tal o cual pueblos es ‘trabajador’, ‘hábil’ o ‘vago’, ‘desconfiado’ o ‘hipócrita’, ‘orgullosa’ o ‘terco’, y a veces terminan convirtiéndose en convicciones profundas. (...) Pero me parece importante que tomemos conciencia de que esas frases no son inocentes, y de que contribuyen a perpetuar unos prejuicios que han demostrado, a lo largo de toda la historia, su capacidad de perversión y muerte.*”<sup>20</sup>

En la línea de Maalouf, Sen también advierte sobre los estereotipos: “*Las teorías tienen vida propia, independientemente del mundo fenoménico realmente observable*”. Y es por esto que las generalizaciones culturales son muy peligrosas, porque como continúa el autor: “*pueden presentar concepciones sorprendentemente limitadas y sombrías de las características de los seres humanos involucrados. Cuando se combina una percepción vaga de la cultura con el fatalismo del poder dominante de la cultura, en realidad nos vemos llevados a ser esclavos imaginarios de una fuerza ilusoria.*”<sup>21</sup>

Después de cuatro siglos de exclusión y segregación de los grupos culturales pre existentes en la América precolombina, y de las generaciones fruto de este intercambio cultural, aparece a inicios del siglo XX en el continente un nuevo concepto que cala hasta las esferas más altas de poder y de la academia: la necesidad de absorber a los pueblos tradicionales dentro del estado. Este proceso es también conocido como *asimilación*:

*“A medida que el proceso de asimilación adquirió viabilidad a inicios del siglo XX, el propósito de absorber los pueblos indígenas homogeneizándolos dentro de estados-nación modernos halló expresión en la ideología latinoamericana del mestizaje (...) En 1957 la propuesta de asimilación fue avalada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de las Naciones Unidas que optó por alentar a los estados miembros a “integrar” las poblaciones “tribales” y “semitribales” que supuestamente se hallaban en “una etapa menos avanzada que el promedio de su país.”*<sup>22</sup>

A pesar de las buenas intenciones de esta “invitación” a la integración a los estados nacionales, a fines del siglo XX empezaron fuertes cuestionamientos a la idea de asimilación desde las voces de

<sup>20</sup> Maalouf, 2004, pág. 29-30.

<sup>21</sup> Sen, 2007, pág. 145.

<sup>22</sup> De la Cadena; Starn, 2010, pág. 16.

organizaciones indígenas de base. Por esto, “la OIT dio marcha atrás y en 1989 reconoció “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los estados en que viven.”<sup>23</sup>

Y es que desde la década de los 1980 el movimiento indígena en muchos países de América Latina cobró una fuerza sin precedentes en la agenda de desarrollo y derechos humanos. Estos movimientos empezaron a desafiar las categorías tradicionales y las definiciones externamente impuestas, vinculadas al colonialismo y a enfoques evolucionistas, reivindicando los derechos culturales.

La autorepresentación se convirtió en una de las demandas más claras del movimiento indígena: dejar de ser definidos desde el punto de vista de *blancos* y antropólogos. “El activismo indígena ha quebrado el viejo monopolio de los “*expertos*” foráneos para dar explicaciones acerca de la “realidad” de la vida nativa”<sup>24</sup>.

Aunque es una respuesta legítima, Sen describe este fenómeno como *autopercepción reactiva*: al surgir como oposición a las etiquetas coloniales, las nuevas no dejan de estar en dialéctica con el mismo pensamiento. Aunque no lo dice en relación a los Pueblos Originarios de América, Sen alerta del peligro de los discursos de victimización cultural, que nunca van a ser una buena base para definir la propia identidad: “No tiene sentido autoperibirse sobre todo como alguien que fue (o cuyos antepasados fueron) tergiversado o maltratado por los colonialistas, por verdadera que pueda ser esta identificación”<sup>25</sup>

Cuando este fenómeno de definición por oposición se extrema, Sen advierte que existe la posibilidad de ser innecesariamente hostiles hacia las ideas globales atribuidas al mundo occidental (del que el colonialismo forma parte, pero no es el único), distorsionando incluso la historia del pensamiento y de la ciencia mundial. El riesgo de la representación *por reacción* es también el fundamentalismo o el fanatismo. Estos fenómenos se ven claramente expresados en ciertos grupos extremistas musulmanes, por ejemplo, y en la reacción que estos generan en ciertos grupos occidentales, y en un espiral de violencia y autopercepciones reactivas que llevan a situaciones de guerras y confrontaciones. Afortunadamente no se ha llegado a estos extremos en las reivindicaciones del “nuevo indigenismo”.

Lo que sí ha sucedido es que el movimiento indígena tiene una agenda que incluye cuestionamientos al modelo económico capitalista y colonizador, reclamos muy cercanos a las de otros grupos de izquierdas y alternativos al modelo hegemónico. Esta semejanza de demandas, ha creado nuevas alianzas en movimientos sociales y de reivindicación de justicia, que van más allá de lo meramente indígena. En esta última década, la lucha indígena claramente se ha posicionado con mucha fuerza en la agenda social mundial.

---

<sup>23</sup> Ibídem, pág. 17.

<sup>24</sup> Ibídem, pág. 32.

<sup>25</sup> Sen, 2007, pág. 127.

En este punto, debe hacerse una aclaración de ámbito: en el Perú se vincula el concepto indígena sobre todo con el mundo amazónico, pero no siempre con el mundo andino, categorizado como “comunidades campesinas”. Es también cierto que *“a diferencia del vigoroso activismo en los países vecinos de Ecuador y Bolivia, los aymaras y quechuas peruanos han sido relativamente indiferentes a los movimientos sociales organizados bajo la bandera de los derechos culturales indígenas”*<sup>26</sup>.

Considerando todo lo expuesto, el concepto de indigeneidad utilizado en el presente estudio es entendido como intersubjetivo, múltiple y plural, marcado por la heterogeneidad de los grupos. La identidad indígena es también un proceso, no un estado fijo. A continuación, se especifican dos aspectos importantes de la definición:

El primero, es que no se asume que lo indígena presupone una situación de pobreza. Aunque por la exclusión histórica que han vivido los Pueblos Originarios en el Perú –y en el continente- existe una triste correlación entre la pertenencia étnica y la pobreza (tanto económica como desde el enfoque de las capacidades), esta relación no es de causa-efecto.

*“Y si bien hoy en día la pobreza, la discriminación y la ciudadanía de segunda clase a menudo enmarcan la vida de los indígenas, existen excepciones notables que también minan cualquier simple asociación entre indigeneidad y la miseria y la marginación –y, en ocasiones, con el estatus de los pueblos indígenas como objeto de lástima condescendiente”*<sup>27</sup>.

Así, se trata de dar foco justamente a estas excepciones y casos que rompen con los esquemas y prejuicios, y se analiza específicamente qué vínculo existe entre el éxito –o no- de su desarrollo con el uso estratégico de la identidad indígena.

El segundo aspecto tiene que ver con la flexibilidad y con alejarse de la clasificación dicotómica -herencia de la mirada colonial antes mencionada- entre dos extremos: los “indígenas exotizados” y los “no auténticos”:

*“Las experiencias indígenas contemporáneas están marcadas por las expectativas inconsistentes sustentadas por fantasías de una indigeneidad externa a la historia y singularmente no moderna. Por un lado, quienes se visten con plumas, se pintan el rostro, lucen trajes nativos o, por lo demás, abrazan públicamente sus tradiciones, corren el riesgo de auto posicionarse en los extremos semánticos del primitivismo exótico (...). De otro lado, quienes no parecen satisfacer las expectativas del estereotipo de “plumas y cuentas” se hallan con frecuencia estigmatizados como “media sangre”, “asimilados” o inclusive impostores el lucir ternos y corbatas conlleva el riesgo de ser acusado de falsa indigeneidad”*<sup>28</sup>.

Como ya se ha dicho, en este trabajo el punto de partida es que las identidades son múltiples. Por eso mismo, un indígena puede elegir mostrarse como tal solo en ciertos contextos. Así, puede ser que una persona que incluye entre sus identidades ser de determinado grupo étnico se vista con

---

<sup>26</sup> De la Cadena; Starn, 2010, pág. 22.

<sup>27</sup> De la Cadena; Starn, 2010, pág. 10.

<sup>28</sup> De la Cadena; Starn, 2010, pág. 17-18.

“plumas y cuentas” solo ocasionalmente. De la misma forma que, por ejemplo, un hombre londinense usará corbata para ir a una entrevista de trabajo en un banco, pero no para dar un paseo de domingo por el parque, una mujer indígena wampis que vive en Lima usará solo su traje tradicional con estampados cuando es convocada al Congreso como líder de su pueblo para dialogar con congresistas, pero no para pedir un préstamo en un banco. En ambos casos, las personas eligen resaltar a través de su vestimenta y accesorios un determinado aspecto de su identidad, que les parece estratégico para una determinada actividad. A esta elección la llamamos *uso estratégico de la identidad* y será tratado en el siguiente apartado.



## 4. RELACIÓN ENTRE IDENTIDAD ÉTNICA Y CONSTRUCCIÓN DE AGENCIA EN UN CONTEXTO DE MIGRACIÓN DEL CAMPO A LA CIUDAD

### 4.1. MIGRAR BUSCANDO DESARROLLO

Como ya se mencionó, el enfoque del Desarrollo Humano se centra en lo que lo que las personas son capaces de *ser* y de *hacer*, en función de sus decisiones dentro de las posibilidades que su entorno le ofrece.

Y es que para este enfoque el entorno tiene una importancia crucial: no es lo mismo vivir en un contexto de paz que en uno de guerra; en un medio ambiente saludable que en uno contaminado; en una sociedad equitativa que en una discriminadora donde se impide el acceso de ciertos sectores de la población a la vida pública. Estos son, sin duda, ejemplos muy extremos pero que ayudan a entender la importancia del contexto en el que se vive para lograr el desarrollo. Igual de importantes podrían ser otras condiciones, como si el lugar permite o no acceso a la educación de calidad, o si hay posibilidades de empleo digno.

Por esto, vivir en un entorno favorable, que permita a la gente desarrollar capacidades y convertirlas en funcionamientos reales, es una cuestión clave. Para el enfoque de las capacidades, los funcionamientos son la realización activa de las capacidades, es decir: lo que efectivamente las personas *son* y *hacen*<sup>29</sup> (y no solo a lo que podrían ser y hacer).

Y es aquí donde se encuentra el tema central de este trabajo: cuando las personas eligen migrar y cambiar el entorno en el que viven, con el fin de mejorar sus condiciones de vida. La movilidad es un factor crucial que rápidamente puede ampliar o restringir las capacidades.

De todas las movilidades posibles, el presente estudio se centra en las migraciones internas en Perú, desde zonas rurales a la ciudad, y más específicamente en las que protagonizan indígenas amazónicos de diferentes pueblos originarios a Lima.

En el Perú este tipo de desplazamientos internos de forma masiva y con impactos demográficos empiezan en la década de 1950 y han continuado hasta la actualidad. En los primeros años, eran personas originarias de los Andes, y no es hasta la década de 1980 que empiezan a llegar a Lima personas de origen indígena amazónico<sup>30</sup>. Normalmente esta migración no es directa desde la comunidad de origen hasta Lima, sino que es escalonada, migrando primero a una (o varias) ciudades intermedias. Esta migración progresiva, en el caso de migrantes selváticos, suele pasar primero por capitales amazónicas como Pucallpa, Tingo María, La Merced, Yurimaguas, Tarapoto, Satipo o Bagua, o enclaves costeros como Chiclayo.

---

<sup>29</sup> Nussbaum, 2012, pág. 44-45.

<sup>30</sup> Vega, 2014, pág. 11.

Como explica el antropólogo Ismael Vega al referirse a las migraciones del campo a la ciudad en el Perú: “Sin duda la migración tiene que ver con mecanismos de atracción proyectados desde la ciudad: mejores condiciones de vida, posibilidad de realizar nuevas expectativas sociales y económicas, y con mecanismos de expulsión como pérdida de territorio, pésimas condiciones de salud y educación y la imposibilidad de realizar expectativas personales relacionadas con la educación, salud y empleo.”<sup>31</sup> Obviamente, se trata de migrar buscando ampliar las oportunidades de desarrollo. Y en esta búsqueda juegan un papel clave las condiciones socioeconómicas del lugar de partida, que reflejan las profundas inequidades y desigualdades del país.

En su publicación *Redes y maletas*, los investigadores Ansión, Mújica, Piras y Villacorta afirman que migrar está fuertemente relacionado con un cambio en los vínculos sociales y las relaciones de filiación del migrante y su familia, incluso para los que se quedan en el lugar de origen. Y, para que la migración suponga desarrollo, estos vínculos deben ampliarse: “Los vínculos entre las personas pueden entenderse como capital social. Se aplica así a las relaciones sociales un concepto económico, considerando que estos vínculos representan recursos de las personas que, en muchas oportunidades, también les abren las puertas para obtener ingresos monetarios”<sup>32</sup>.

Tal como señalan los mismo autores, todas las personas encuestadas para su estudio, afirmaron que la motivación principal para migrar fue la búsqueda de mejores condiciones de vida y, muy particularmente, aumentar ingresos y oportunidades laborales<sup>33</sup>. Otras motivaciones mencionadas en el estudio son los problemas en la familia, como situaciones de violencia o convivencias no armoniosas; y la reunificación familiar<sup>34</sup>.

“Para todas estas familias la migración interna hacia la capital, sea como experiencia directa o de la generación inmediata anterior, significó el inicio de cambios importantes que abrieron una serie de posibilidades que no encontraron en sus lugares de origen. Pese a las enormes desventajas de la pobreza urbana, para muchas de estas familias la migración significó una ampliación de sus oportunidades y capacidades y, por ende, una mejora en su desarrollo humano.”<sup>35</sup>

Pero una vez en las capitales, además de tener o no éxito en el intento de superación personal, aparecen muchos otros efectos de la migración sobre las vidas de las personas, en los ámbitos de la salud física y mental, emocional o incluso de la relación de pareja.

Y entre estos efectos está sin duda la discriminación. En la conferencia recopilada en el libro *Pueblos indígenas y ciudadanía*. Los indígenas urbanos, Yax Zelada afirma: “ (...) los miembros de los pueblos indígenas que, por razones históricas y estructurales de nuestras sociedades, se han visto obligados a recurrir a los centros urbanos [de América Latina] son los fundamentales aportantes de fuerza de trabajo no calificada, mano de obra

<sup>31</sup> Vega, 2014, pág. 18.

<sup>32</sup> Ansión, Mújica, Piras y Villacorta, 2013, pág. 15.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pág. 83.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pág. 172.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pág. 86.



*infantil y mano de obra femenina. En síntesis, están arrojados a la economía informal y, como algunos autores dicen, son los que construyen la terciarización de la economía.”<sup>36</sup>*

*Redes y maletas* analiza la migración de zonas rurales a Lima y al extranjero, pero se centra en el análisis de casos de familias de origen andino. Pero, ¿qué sucede cuando las y los migrantes no son solo rurales, sino que además forman parte de pueblos indígenas amazónicos?

Los indígenas amazónicos que migran, parten de lugares de origen que ofrecen un escenario poco favorecedor para el desarrollo: localidades de difícil acceso (por falta de infraestructura y por condiciones geográficas), ausencia del Estado, lenguas maternas insuficientemente reconocidas, deficientes servicios públicos de salud y educación, entre otros problemas. Incluso, en algunos casos, como la selva central o zonas de proyectos extractivos, violencia y falta de seguridad.

Pero cuando se quiere analizar al detalle las motivaciones y situaciones que afrontan migrantes indígenas amazónicos aparece un primer reto: la falta de datos estadísticos. La población indígena amazónica en Lima, a diferencia de la andina, ha pasado muy desapercibida, exceptuando algunos casos conocidos como la colonia shipiba de Cantagallo.

Para responder a esta necesidad, en 2013, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), junto con Terra Nuova y la Municipalidad de Lima, elaboró y publicó un diagnóstico situacional sobre pueblos indígenas amazónicos en la ciudad de Lima. Este estudio, que forma parte de la línea de base de un proyecto de inclusión y participación de este grupo de población en la vida pública de la ciudad y, desde un enfoque de derechos, buscó determinar la situación socioeconómica de la población indígena en Lima, registrar su participación en espacios públicos y organizaciones, e identificar las principales ventajas y dificultades de la vida de estas y estos migrantes.

Este diagnóstico derivó en el análisis publicado en 2014 *Buscando el río*<sup>37</sup>, de Ismael Vega Díaz, publicado por la misma agrupación de organizaciones.

Tanto en el diagnóstico como en el análisis se determina que la motivación para migrar de los indígenas amazónicos desde sus comunidades de origen hacia Lima dependía mucho del año de llegada. Como se mencionó párrafos atrás, las migraciones de indígenas amazónicos a Lima empezaron a fines del siglo XX y se pueden determinar claramente tres periodos caracterizados por diferentes motivaciones y también por movilizar a diferentes grupos étnicos:

**Entre 1985 y 1995:** Las personas que migraron en esa década buscaban sobre todo seguridad: dejaron sus comunidades para huir de la violencia del conflicto armado interno y del terrorismo. Migraron a la capital para refugiarse. Y el pueblo que más migró en esa época fue el asháninca.

<sup>36</sup> VVAA, Cooperación Belga al Desarrollo, 2007, pág. 33.

<sup>37</sup> Vega Díaz, 2014.

**Entre 1996 y 2000:** En esos quince años fue el pueblo shipibo el que más llegó a Lima. En este caso, la motivación fue principalmente económica: búsqueda de oportunidades laborales y de comercio (sobre todo de artesanías, que producen las mismas familias).

**A partir de 2001:** En años más recientes, desde 2001 hasta nuestros días, la migración en cuanto a pueblos de origen se ha diversificado: además de las personas pertenecientes a los pueblos asháninca y shipibo, han llegado a Lima personas de pueblos awajún, kukama, yanesha, bora, uitoto... en su mayoría personas jóvenes y solas, y la gran motivación de la migración han sido buscar oportunidades de estudios, en particular acceder a las universidades de la capital, reconocidas por tener un nivel académico muy superior al de las universidades de ciudades intermedias<sup>38</sup>. Actualmente, el programa público Beca 18 está también fomentando esta migración de jóvenes estudiantes con excelencia académica.

Como se expondrá en el punto 5 de este trabajo, estos tres momentos migratorios se reflejaron en la selección de los tres casos de estudio (y, a su vez, de los tres personajes para protagonizar el documental).

Aunque la motivación de fondo de toda migración ha sido y es la búsqueda de oportunidades para ampliar la libertad, desde el año 2000 existe otra razón muy importante que incita a la migración: *“A todo esto hay que añadir las políticas de intervención intensiva de sus territorios a través de actividades extractivas que generan mayor deterioro y abandono de sus comunidades de origen”*<sup>39</sup>. Esta situación, sumada a la exclusión histórica y al proceso de globalización, hace que las y los jóvenes indígenas encuentren cada vez menos la respuesta a sus expectativas de vida dentro de la comunidad. Lo que las tradiciones, la orientación de los *apus*<sup>40</sup> y la vida campesina y rural podían ofrecer a los jóvenes indígenas hace 50 años parece ya no ser suficiente en un mundo globalizado y en el que la televisión y el internet abren la conciencia del abanico de posibilidades existente en el mundo.

A través de las conclusiones transmitidas por Ismael Vega, director de la investigación mencionada, en tres entrevistas, y complementando con el análisis escrito del mismo Vega, se destacan las siguientes cuatro afirmaciones sobre las características de la migración indígena amazónica a Lima<sup>41</sup>:

- **La migración indígena amazónica es una migración autónoma**

A diferencia del proceso de migración típico en migrantes de origen andino, en los migrantes amazónicos la llegada a la ciudad no necesariamente está vinculada a la presencia de un familiar o conocido en Lima, ni de contar previamente con un lugar donde quedarse.

<sup>38</sup> VVAA, CAAAP, 2013, pág. 145-146.

<sup>39</sup> Vega Díaz, 2014, pág. 15.

<sup>40</sup> Apu es un vocablo de origen quechua que se refiere al concepto de una montaña como ser viviente a la que se le atribuye influencia sobre los ciclos vitales de naturaleza y personas que viven a sus alrededores. Además, es la palabra para referirse a un líder indígena, persona sabia, o abuelo con especial conocimiento.

<sup>41</sup> Fuente: Entrevistas personales con Ismael Vega, investigador del CAAAP, junio y octubre de 2014 y marzo de 2015.

*“Los migrantes amazónicos son muy libres en relación a su proceso de migración, llaman la atención cómo priorizan los contactos individuales a las redes grupales o étnicas.”*

*“La migración amazónica y sus estrategias de adaptación a las urbes son muy autónomas, individuales. No es a través de redes ni de grupos. Los contactos de llegada no se circunscriben al pequeño grupo familiar o étnico, sino que se abren. Generalizando, se puede decir que el temperamento amazónico les ayuda a generar múltiples contactos”.*

En este caso, Vega afirma que la idiosincrasia amazónica ayuda a que sea un proceso de mucha agencia: cada migrante busca su destino.

- **La migración indígena amazónica prioriza las oportunidades:**

*“A diferencia de los migrantes andinos, los amazónicos suelen afirmar que Lima, a pesar de todos sus males, como la inseguridad, la contaminación, etc. sigue ofreciéndoles más oportunidades que su tierra natal. Así como para muchos limeños el sueño es ir a Miami, el de los Amazónicos es conocer Lima. ¡Y esta afirmación está en varios testimonios del Diagnóstico! A diferencia de hace unos 30 o 40 años, que las expectativas de los indígenas amazónicos en relación a educación, salud, empleo... se podían resolver en sus comunidades, ahora ya no se pueden cubrir y por esto sienten la necesidad de partir.”*

Es interesante constatar los valores positivos que los migrantes indígenas atribuyen a la ciudad de Lima, contrariamente a lo que podríamos imaginar de personas que han nacido y crecido en entornos muchos más tranquilos y rodeados de naturaleza.

Vega nos decía que *“las luces, los carros, la vida nocturna... atraen mucho a los amazónicos cuando acaban de llegar”*, según sus propias afirmaciones.

- **La migración indígena amazónica da prestigio:**

*“Es común que los indígenas amazónicos sienten que, estando en Lima, tienen más prestigio en sus comunidades –cuando retornan- que si se hubieran quedado ahí”.* Las posibilidades que se tienen en Lima en cuanto a ingresos, incluso con empleos precarios, son mucho mayores que en los lugares de origen, y permiten a la mayoría de migrantes ayudar a sus familias económicamente, e incluso influir políticamente en la comunidad.

*“Ellos [los migrantes] consideran que si estuvieran viviendo en sus comunidades, las autoridades distritales y comunales no los tomarían en cuenta por ser jóvenes y tampoco podrían influir en ellas. Desde Lima pueden ser más escuchados y pueden ayudar mejor, porque estudiar o trabajar en la ciudad les da más prestigio y reconocimiento en sus pueblos.”<sup>42</sup>*

En este sentido, la migración contribuye a mejorar la participación en la vida pública, al menos en el marco de la comunidad de origen.

---

<sup>42</sup> Vega, 2014, pág. 34-36.

La mayoría de entrevistados durante el diagnóstico no dieron mucha importancia a la discriminación sufrida en el entorno limeño. Todo lo contrario: su valoración en relación a la convivencia con no indígenas en la ciudad es muy positiva, ya que *“la mayoría de entrevistados le asigna una importancia central a las relaciones que establecieron con las personas no indígenas, que les ayudaron a lograr sus objetivos y solucionar sus primeros problemas al llegar a Lima. La ayuda que recibieron antes de llegar a Lima o cuando llegaron a ella, por parte de personas que no son de sus pueblos de origen, hace que dejen en un segundo plano las situaciones de discriminación que han vivido.”*<sup>43</sup>

Aunque la discriminación hacia los indígenas amazónicos sin duda existe, sí parece claro que hay menos rechazo y discriminación que hacia la población andina. La explicación de esta diferencia puede ser que los prejuicios limeños son más positivos hacia la Amazonía. Además, la migración amazónica se ha producido en años más recientes y con un contexto histórico mucho más favorable a la diversidad cultural. Como dice Vega en entrevistas: *“Exceptuando el primer periodo de migración asháninca, motivada por el conflicto armado interno, la migración de personas amazónicas se produce en un contexto social y cultural de más tolerancia a la diversidad. Es un fenómeno más reciente. Por esto, los migrantes indígenas sacan a relucir más su identidad étnica porque saben que esto los posiciona mejor como ciudadanos.”*

- **La migración indígena amazónica mantiene la identidad pero busca el intercambio cultural:**

Como dejan en claro las palabras del migrante shipibo que abren este trabajo, en general *“los migrantes indígenas amazónicos consideran que mantener su identidad es clave para seguir viviendo y progresando en Lima. Todos los entrevistados han expresado la importancia que tiene para ellos mantener su cultura y no perder sus costumbres. Esto no implica que los migrantes amazónicos se cierren culturalmente y se coloquen en una posición defensiva que rechaza la influencia que viene de la ciudad o de otras culturas. Ellos afirman que no desean ser una cultura o un pueblo cerrado (...) sino una cultura abierta, que facilite el intercambio cultural y el aprendizaje mutuo.”*<sup>44</sup>

A pesar de que sí existen tensiones entre la cultura de origen y la de acogida, como la falta de convivencia con los vecinos y la reducción de las relaciones personales, las y los migrantes afirman poder vivir combinando ambas culturas.

En los siguientes dos puntos se evalúa cómo la migración afecta la identidad y la agencia.

---

<sup>43</sup> Vega, 2014, pág. 45.

<sup>44</sup> Vega, 2014, pág. 49.

## 4.2. LA IDENTIDAD LEJOS DE LA COMUNIDAD DE ORIGEN

El asunto sobre la identidad lejos de la comunidad de origen está en el centro del debate intelectual y periodístico desde hace más de una década, muy especialmente alrededor de la supuesta contraposición entre dos conceptos culturales construidos: occidente y los países islámicos.

Uno de los autores que ha abordado el tema desde una perspectiva muy cercana a la del Desarrollo Humano es Amin Maalouf, escritor de origen libanés afincado en Francia. En su obra *Identidades asesinas* el autor cuenta, partiendo de su propia historia de vida, cómo responde a la pregunta recurrente de si es francés, libanés o mitad de cada cosa: “*La identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en zonas estancas. Y no es que tenga varias identidades: tengo solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado mediante una ‘dosificación’ singular que nunca es la misma en dos personas.*”<sup>45</sup> Maalouf, al igual que Sen, rechaza la idea de que en el fondo hay una sola gran y única identidad esencial del individuo, algo así como una esencia y que, por lo tanto, es inmodificable.

Pero el discurso hegemónico en la sociedad actual no acepta fácilmente esta complejidad de las identidades. Esto se advierte claramente en los debates públicos y mediáticos en relación a las acciones de terrorismo reivindicados por grupos autoproclamados islámicos, como sucedió en noviembre de 2015 con los ataques en París y la contraofensiva de seguridad seguida por las autoridades europeas. Como ya se expuso en el punto 3.2, en situaciones de violencia, es común que las posiciones se extremen y se tienda a la intolerancia.

Al hablar de los hijos y nietos de migrantes de países árabes e islámicos a Europa, Maalouf dice: “*Cuando a nuestros contemporáneos se les incita a que ‘afirmen su identidad’, como se hace hoy tan a menudo, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbolan con orgullo frente a los demás.*”<sup>46</sup>

Pero en medio de la intolerancia, han aparecido voces que aportan a los medios *mainstream* un punto clave al debate: hay un vacío en la identidad que se otorga –y se debe recordar que la identidad siempre es en parte *otorgada*– a las segundas y terceras generaciones de migrantes a Europa. No se les acepta plenamente como europeos, cuando es el lugar donde han nacido. Pero tampoco como marroquíes, argelinos o libaneses. En esta situación de exclusión, es más fácil que sean captados por líderes radicales que les ofrecen justamente una *identidad esencial* de la que agarrarse.

Maalouf ilustra muy bien esta situación de confusión identitaria en migrantes e hijos de migrantes: “*Pienso en el caso de un turco que nació hace treinta años cerca de Fráncfort y que ha vivido siempre en Alemania, cuya lengua habla y escribe mejor que la de sus padres. Para su sociedad de adopción, no es alemán; para su sociedad de origen, tampoco es un turco auténtico. El sentido común nos dice que debería poder reivindicar plenamente esa*

---

<sup>45</sup> Maalouf, 2003, pág. 10.

<sup>46</sup> Maalouf, 2003, pág. 10-11.

*doble condición. Pero nada hay en las leyes y en las mentalidades que le permita hoy asumir en armonía esa identidad compuesta.*<sup>47</sup>

Es muy fácil encontrar casos y ejemplos de esta complejidad, tanto en migraciones internacionales, como en el ámbito de estudio de este trabajo: Un joven wampis criado en la sierra por su madrina de cariño. Una mujer shipiba de la comunidad de San Francisco casada con un belga que se va a vivir a Europa y se convierte a los ojos de los demás en *sudamericana*. O más dramático todavía: un matsigena que nació en una comunidad en aislamiento que es capturado por religiosos norteamericanos y criado en Madre de Dios bajo la tutela de los clérigos.

Maalouf, como Sen, insiste en que las identidades son cambiantes: “(...) *si bien en todo momento hay, entre los componentes de la identidad de una persona, una determinada jerarquía, ésta no es inmutable, sino que cambia con el tiempo y modifica profundamente los comportamientos.*”<sup>48</sup>

Para ilustrar este concepto se describe el siguiente caso hipotético: Juan es un indígena bora que nació en 1970 en una comunidad remota a las orillas del Amazonas y, a los cinco años, se muda con su familia a la ciudad de Iquitos. De pequeño, en la escuela de la ciudad, su identidad de bora sería prioritaria, mientras aprende el castellano en la escuela. A los 17 años, ya joven, se muda a Tarapoto por trabajo, donde se convierte para sí mismo y para los demás en un iquiteño, por encima de ser bora. Si este joven es mecánico de embarcaciones y homosexual, estas identidades profesionales y de orientación sexual se suman a la de iquiteño. Pero, cuando a inicios de los 1990, el grupo terrorista MRTA empieza sus acciones de “limpieza social” contra homosexuales en la zona de Tarapoto, la identidad de homosexual pone en riesgo la seguridad e incluso la vida de Juan. Quizás por la presión, la sienta su identidad más importante, y a la vez la que más hay que esconder. O quizás lo aliente a mudarse de nuevo a Iquitos o incluso a Lima. Para rizar más el rizo, ¿qué pasaría si Juan ha recibido una educación muy evangélica, de forma que su religión lo hace entrar en contradicción con ser homosexual?

Maalouf resume muy bien en este párrafo las contradicciones y conflictos internos en relación a la identidad que vive una persona migrante:

*“El migrante es la víctima primera de la concepción ‘tribal’ de la identidad. Si sólo cuenta con una pertenencia, si es absolutamente necesario elegir entonces el migrante se encuentra escindido, enfrentado a dos caminos opuestos, condenado a traicionar o a su patria de origen o a su patria de acogida, traición que inevitablemente vivirá con amargura, con rabia. Antes de ser inmigrante, se es emigrante, antes de llegar a un país [o lugar] se ha tenido que abandonar otro, y los sentimientos de una persona hacia la tierra que abandona no son nunca simples. Si se va es porque hay cosas que rechaza: la represión, la inseguridad, la pobreza, la falta de horizontes. Pero muchas veces ese rechazo está acompañado por un sentimiento de culpabilidad. (...) Hay asimismo lazos que persisten, los de la lengua o la religión, y también la música, los compañeros de exilio, las fiestas, la cocina. Paralelamente, no son menos*

---

<sup>47</sup> Maalouf, 2003, pág. 11.

<sup>48</sup> Maalouf, 2003, pág. 21-22

*ambiguos sus sentimientos hacia el país de acogida. Si se ha ido a vivir a él es porque espera hallar allí una vida mejor, para sí mismo y para los suyos; pero junto a esa esperanza ve con recelo lo desconocido –porque la relación de fuerzas es desfavorable para él; teme verse rechazado, humillado, está muy pendiente de toda actitud que denote desprecio, ironía o compasión.”<sup>49</sup>*

Y en el caso específico de las personas indígenas amazónicas que migran, una vez establecida la vida en la ciudad, ¿cómo mantener la identidad indígena lejos del territorio original, cuando la indigeneidad tradicionalmente se ha vinculado tanto a la tierra, a una reivindicación de profunda relación con el territorio ocupado y a la condición de “autóctonos”?

Como explica Ismael Vega: *“El territorio es el eje alrededor del cual se organiza la vida social, cultural, económica y política de los pueblos indígenas amazónicos. Y también es el eje alrededor del cual se construyen elementos fundamentales de la identidad. A pesar de los cambios, el territorio sigue siendo aún en estos tiempos –y no sabemos por cuánto tiempo más- el espacio donde habitan los animales, plantas y ríos que les dan recursos para comer y sobrevivir, sino también el espacio donde existen los seres que dan el sentido a su vida como pueblo. Porque es también en el bosque dentro de su territorio donde están los elementos vinculados al origen de su mundo, de su mitología, de la vida, del sentido de la muerte y hasta de la convivencia social. Todas sus creencias y formas de relacionarse con las personas y con el territorio se estructuran a través de elementos del bosque, que dan la sabiduría. Y esto es justamente la identidad.”<sup>50</sup>*

Pero como afirma Clifford la definición de la identidad indígena contemporánea es *“un proceso interactivo y dinámico de cambio de escalas y afiliaciones, de desarraigo y re-enraizamientos, de incremento y disminución de las identidades”<sup>51</sup>*. Se trata de un proceso complejo y, actualmente, muy flexible en relación al lugar de origen.

Es más: el mismo Clifford destaca que las historias de desplazamiento y migración de pueblos indígenas son en realidad parte misma de la supervivencia de estos pueblos, aunque los vínculos con el origen suelen ser difíciles de romper. Sean comunidades enteras desplazadas, personas migradas con la esperanza del retorno, historias de pueblos dispersados o migraciones individuales, regresen o no periódicamente al lugar de origen, *“para todos los que se identifican como “nativos”, “tribales” o “indígenas”, es fundamental el sentimiento de conexión a la tierra natal y a los parientes, un sentimiento de pueblo arraigado”<sup>52</sup>*.

Por lo tanto, para Clifford, la oposición conceptual entre lo indígena y la migración no tiene fundamentos. Es más: en algunos casos ha sido justamente la diáspora lo que ha permitido a un pueblo sobrevivir, huyendo de experiencias de genocidio, marginalidad, explotación o asimilación forzosa.

---

<sup>49</sup> Maalouf, 2003, pág. 46

<sup>50</sup> Fuente: Entrevistas personales con Ismael Vega, investigador del CAAAP, junio y octubre de 2014 y marzo de 2015.

<sup>51</sup> Clifford, James, 2010, pág. 222.

<sup>52</sup> Clifford, James, 2010, pág. 229

Como se verá más adelante, este es el caso del pueblo uitoto<sup>53</sup>, que debido a la persecución, trabajo forzoso y matanzas vinculadas a la explotación del caucho durante las primeras dos décadas del siglo XX, las personas de este pueblo se vieron forzadas a huir y separarse para poder sobrevivir. Así, la población del pueblo uitoto se redujo dramáticamente en apenas unas décadas, de alrededor de 100 000 habitantes a apenas 20 000 (hay diferentes cifras, pero todas sobrepasan los 50 000 uitotos desaparecidos estimados).

Otro caso, que comparte Clifford, es el de los indígenas yupik de Alaska que a pesar de haber migrado masivamente a zonas urbanas su identidad yupik no se ha diluido. *“Los yupik que viven en Anchorage regresan regularmente a las aldeas ubicadas alrededor de la isla Nelson y del delta de Kuskwokwim para dedicarse a la pesca, la caza y la recolección de alimentos de temporada. Las actividades de “subsistencia” (identificadas ampliamente en Alaska con la identidad “nativa” y la “tradición”) pueden combinarse con proyectos comerciales. En invierno, los festivales de danza recientemente reactivados, los días festivos católicos y moravios, y las navidades y años nuevos ortodoxos atraen de regreso a los visitantes.”*<sup>54</sup> Así, como afirma el autor, en las indigeneidades contemporáneas la tradición ancestral puede convivir perfectamente con los aviones, porque al lado y en conjunto con las economías modernas, toman nuevas formas.

Estas nuevas formas de identidad fuera del territorio incluyen el tema del retorno de los emigrados. Vega explica: *“Claro que se puede mantener la identidad fuera del territorio, pero también hay que reconocer que existe un riesgo que se vaya disipando conforme las nueva generaciones, ya nacidas fuera de la comunidad de origen, pierdan vínculo. Por esto es muy importante el fenómeno del retorno. En realidad, una característica de nuestros tiempos es la fluidez y frecuencia como los indígenas entran y salen de sus pueblos. Resulta muy caro y logísticamente complicado en ciertas zonas, por la realidad geográfica, que obliga a un acceso aéreo, pero la idea del retorno, temporal o permanente, aparece una y otra vez en los relatos de los indígenas migrantes. Incluso de forma idealizada. Los que migran suelen tener mucho interés en relacionarse con sus pueblos de origen y, también simbólicamente, retornan de muchas otras maneras.”*<sup>55</sup>

Actualmente las experiencias de migración y diáspora marcan tanto el discurso como la política de indigeneidad, y la preocupación por el territorio está vinculada además a demandas más amplias sobre soberanía, incluyendo el derecho a autogobernarse.

La visión hegemónica sobre la migración ha cambiado poco en el último siglo y no es precisamente flexible en relación a la comprensión de las identidades. El autor argentino Eudardo Vior ha explorado no solo la migración, sino los estudios históricos sobre migración. A continuación se comparten algunas de sus reflexiones:

---

<sup>53</sup> También conocido como huitoto o como murui-muinani, según la clasificación del [Ministerio de Cultura del Perú](#).

<sup>54</sup> Clifford, James, 2010, pág. 233.

<sup>55</sup> Fuente: Entrevistas personales con Ismael Vega, investigador del CAAAP, junio y octubre de 2014 y marzo de 2015.



*“¿Hasta cuándo es migrante el migrante? El asentamiento por largo tiempo de contingentes procedentes de la inmigración laboral en áreas urbanas de los países de acogida plantea el problema de cómo tratar sus necesidades y las demandas que, como resultado de las mismas, estos grupos presentan al Estado y la mayoría social.”<sup>56</sup>*

Aunque Vior se centra en los estudios de migraciones entre diferentes países, especialmente las de europeos a América Latina, sus conclusiones son útiles para el caso de esta investigación. Estos estudios, dice el autor, construían *“un continuo que partiendo de la separación del individuo de la sociedad y cultura de origen pasaba por la traslocación hasta llegar al país de destino. En éste transcurría el tramo más largo del proceso migratorio en el que el inmigrante paulatinamente se iba desprendiendo de su comunidad de origen para integrarse a la de acogida hasta asimilarse y aculturarse completamente en ella. Esta descripción, munida de arsenal argumentativo de la Antropología y más tarde también de la Sociología funcionalista, contribuyó tempranamente en los Estados Unidos al establecimiento del mito del “crisol de razas” (melting pot), sustituto efectivo de los mitos de homogeneidad étnica y/o cultura con los que los países europeos construyeron sus Estados Nacionales en los siglos XIX y principios del XX como marco para el ejercicio de la ciudadanía democrática”<sup>57</sup>.*

Aunque ya se ha criticado mucho la falacia de estas imágenes de mestizaje, construidas sobre un sistema de marginación, olvido y hasta genocidio en relación a los pueblos originarios de América, este concepto se mantiene como hegemónico tanto para interpretar las migraciones a escala global (como las ya mencionadas de árabes a Europa) así como para comprender los países latinoamericanos con presencia indígena:

*“El modelo mantiene su hegemonía, haciendo posible el tratamiento normativo de las migraciones internacionales desde la suposición, primero, que la migración es una condición atípica y, segundo, que “el migrante exitoso” es el que logra asimilarse a la sociedad de recepción y su cultura. Esta fusión se correspondería con el ascenso económico y la adopción de patrones de conducta “modernos” que le permiten desenvolverse como ciudadano “autónomo” y “racional”. Procesos migratorios diferentes [como Cantagallo!] son interpretados como “desviaciones” de la norma, que es preciso corregir y, eventualmente, sancionar.”<sup>58</sup>*

### 4.3. AGENCIA Y MANIFESTACIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Hasta este punto se ha analizado, por un lado, la importancia de la agencia para el desarrollo y, por otro, la construcción de la identidad indígena en contextos de migración. En este apartado se pondrán en relación ambos conceptos y se presentarán los indicadores para analizar los tres casos emblemáticos.

El foco de esta investigación está en las decisiones y en las acciones que los individuos migrantes hacen para generar cambios positivos en la propia vida y en la de la comunidad de pertenencia, observando los aspectos vinculados a la identidad. En particular, se observa cuándo existe y cuándo

<sup>56</sup> Vior, 2013 pág. 47.

<sup>57</sup> Ibídem, pág. 40 y 41.

<sup>58</sup> Ibídem, pág. 43.

no una priorización de la identidad indígena para lograr bienestar y, en los casos que esta priorización tiene lugar, de qué tipo y en qué grado es.

El tema del uso de la identidad de origen en migraciones desde zonas rurales hacia ciudades ha sido tratado hace casi medio siglo por el investigador israelí Abner Cohen, quien analizó los procesos de independencia de las ex colonias africanas. El objeto de las investigaciones de Cohen es *“el proceso por el que, bajo ciertas circunstancias estructurales, un grupo étnico manipula algunos valores, normas, creencias, símbolos y ceremonias de su cultura tradicional con el fin de desarrollar una organización política informal que usará como un arma en la lucha por el poder con otros grupos, en una situación contemporánea.”*<sup>59</sup>

Cohen observa en su estudio, centrado en comunidades del pueblo africano Hausa, dos tendencias opuestas, que él llama la *destribalización* y la *retribalización*. *“En el primer caso un grupo étnico se adapta a la nueva realidad social adoptando costumbres que son compartidas con otros grupos. En el segundo caso un grupo étnico se adapta a la nueva realidad reorganizando sus propias costumbres tradicionales, o desarrollando nuevas costumbres bajo símbolos tradicionales, a menudo usando normas e ideologías tradicionales, para realzar su peculiaridad en la situación contemporánea”*<sup>60</sup>. Por supuesto, el uso del concepto “tribal” resulta obsoleto, pero podemos traducir la *destribalización* como una no-priorización de la identidad de origen a favor de otras que diferencien menos del nuevo grupo y, la *retribalización* como la exacerbación de la identidad de origen, refundándola con innovaciones para adaptarse al nuevo contexto y, sobre todo, para buscar agencia.

Cohen también menciona que mientras la *destribalización* ha sido muy estudiada –usando éste u otros términos- para abordar los cambios sociales vividos en Europa durante la industrialización y los fuertes procesos de migración a las urbes en los siglos XVIII y XIX, la *retribalización* es un fenómeno muy particular de la formación de nuevos grupos en el África post colonial, en los que la particularidad étnica forma parte de un nuevo estado nacionalista.

La propuesta de Cohen de la redefinición desde adentro de la identidad indígena con fines de adaptación y como estrategia de poder, está lejos de las definiciones primordialistas de etnicidad, en las que ésta es algo casi biológico e inmutable. En este aspecto, esta investigación coincide con Cohen. Como afirma el mismo Sen: *“una persona debe decidir –explícita o implícitamente- la importancia relativa que dará, en un contexto particular, a las lealtades divergentes que compiten por ser prioritarias.”*<sup>61</sup>

En este estudio se analiza en cada uno de los tres casos -del uitoto Rember, del shipibo-conibo Demer y de la asháninca Marishori- las elecciones sobre identidad en relación a la búsqueda de agencia en diferentes ámbitos de expresión de la agencia, en su vida en Lima.

Para hacer operativa la observación se han definido cuatro ámbitos de observación de agencia y diferentes grados de manifestación de la identidad indígena, tal como se exponen a continuación.

---

<sup>59</sup> Cohen, 1969, pág. 10.

<sup>60</sup> Cohen, 1969, pág. I.

<sup>61</sup> Sen, 2007, pág. 52.

#### 4.3.1. ÁMBITOS DE EXPRESIÓN DE AGENCIA EN LA MIGRACIÓN

La agencia en este trabajo se observa indirectamente en el terreno de las decisiones tomadas alrededor de diferentes tareas de la vida humana. Como ya se mencionó en el punto 3.1, se ha partido de una propuesta hecha por Alkire y Solava publicada en la Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI) en 2011<sup>62</sup>, con algunas variaciones. En realidad, la misma Alkire en el artículo sugiere variar los ámbitos de observación en función de cada caso. Los ámbitos de expresión de agencia observados en este trabajo son:

##### **Trabajo u ocupación:**

Este ámbito es entendido de forma amplia contemplando las diferentes profesiones u ocupaciones artísticas de los tres casos de estudio. Además de indagar a qué se dedica la persona se analiza cómo y por qué decidió esta profesión, así como si existe alguna otra ocupación ideal.

Considerando que, al menos estadísticamente, la búsqueda de oportunidades laborales es la motivación principal de la migración actual de la Amazonía a la ciudad, el trabajo (logrado o no, grato o no) es un factor clave en la construcción de agencia.

Para analizar la identidad en este ámbito los aportes de la teoría de la motivación, desde la disciplina de la psicología son especialmente útiles, ya que ayudan a evaluar matices sobre el placer *per se* de ejecutar determinada actividad profesional comparándolo con la satisfacción indirecta –pero no menos relevante- de los ingresos económicos fruto del trabajo.

##### **Hogar y familia: tareas domésticas y de cuidado:**

Para este ámbito se han fusionado dos de los propuestos por Alkire y Solava: por un lado, las tareas domésticas y de cuidado de hijos y familiares dependientes, y por otro las crisis en salud. Este último es un asunto clave para el tema de la expresión de la identidad: cómo se reacciona ante la enfermedad, sea este leve o grave, y las decisiones en relación a qué tipo de medicina recurrir.

Se analiza el plano más privado, sobre todo la construcción misma de la familia, la forma y las razones para elegir pareja) y las decisiones relativas a la educación de los hijos. En particular en el caso de las mujeres, las decisiones en relación a cómo dan a luz son clave: por un lado hay que analizar lo que prefieren o hubieran preferido, y por otro las opciones que la ciudad realmente les ofrece.

---

<sup>62</sup> Alkire; Solava, 2011.

**Vida y participación comunitaria y política:**

Para este ámbito también se han fusionado dos de los propuestos por Alkire y Solava: por un lado la participación comunitaria, y por otro la participación política. Aquí se plantea tanto la participación en el sistema formal del Estado como dentro de las organizaciones indígenas a las que los tres casos de análisis puedan pertenecer, incluyendo también las visiones y propuestas de gestión pública.

La vida comunitaria se analiza entre miembros de la misma comunidad, también migrantes en Lima, pero también -y especialmente- en relación a otras y otros ciudadanos: ¿cómo deciden relacionarse y qué les permiten realmente sus conciudadanos?

**Vínculos humanos y relación con el estilo de vida del territorio de origen:**

Ya se ha visto la especial relevancia que tiene la relación con el territorio en la migración de indígenas. Se explora el deseo de retorno y el tipo de vínculos con la comunidad y territorio físico de origen.

Además de estos ámbitos, que se expresan en la tabla de indicadores del punto 4.3.3, en las entrevistas se han incluido preguntas abordando frontalmente los dos temas clave del trabajo: Preguntas sobre el proceso de migración –cómo y por qué llegaste a Lima- y preguntas directas sobre la identidad autopercebida. (Ver Anexo 1: Guía de preguntas).

#### 4.3.2. FORMAS DE MANIFESTACIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN LAS DECISIONES SOBRE AGENCIA

Para guiar la observación en las decisiones alrededor de los ámbitos de agencia se han determinado tres posibles grados de manifestación de la identidad indígena. Debe advertirse que, como en todo estudio sobre personas con las ambigüedades y contradicciones propias de la condición humana, estos grados son una construcción conceptual. Las sutilezas y detalles de cada caso, observados y recogidos en entrevistas, son analizados en el apartado 5.

Adicionalmente, como recuerda Sen, la elección de qué identidad priorizar no es completamente libre, sino que siempre opera dentro de restricciones particulares:

*“Las elecciones de toda clase siempre se hacen con restricciones particulares, y éste es, tal vez, el aspecto más elemental de cualquier elección. (...) También es necesario razonar al determinar las exigencias y las implicaciones del pensamiento basado en la identidad. Está bien claro que la forma en que nos vemos puede influir sobre nuestra razón práctica, pero no es en absoluto obvio cómo ni en qué dirección actuará esta influencia. Una persona quizá decida, luego de reflexionarlo, no sólo que es miembro de un grupo étnico particular (por ejemplo, kurdo), sino también que se trata de una identidad sumamente importante para ella. Esta decisión puede influir fácilmente sobre la persona y llevarla a asumir mayor responsabilidad por el bienestar y las libertades de ese grupo étnico; para ella puede convertirse en una extensión de la obligación de confiar en sí misma (el sí mismo ahora está extendido para incluir a otros del grupo con que el que esta persona se identifica)”<sup>63</sup>.*

Hecha esta aclaración, los grados propuestos de manifestación de la identidad indígena en las decisiones sobre agencia en el contexto de migración a Lima son: identidad indígena no priorizada; identidad indígena priorizada de forma constitutiva; e identidad indígena priorizada como capital cultural. Se detallan a continuación.

##### **Identidad indígena no priorizada:**

La identidad indígena no es priorizada en una determinada situación o decisión. En su lugar, se prioriza otra identidad, ya sea de la misma categoría que la étnica o nacional (por ejemplo, manifestarse como peruano, como francés) o a cualquier otra categoría (profesional, de estilo de vida, familiar, etc). Ilustrándolo con ejemplos, esta no priorización se refiere a cuando en una situación particular la persona no se presenta en primera instancia como indígena, sino como padre, o como músico, o como cocinera, o como deportista.

Ya se ha repetido que las personas indígenas no son solo indígenas, sino muchas otras cosas. Y, como el mismo Sen explica, las personas no son prisioneras de sus filiaciones ni leales a una sola identidad de pertenencia. Con la propuesta de esta tesis, de considerar la posibilidad que una

---

<sup>63</sup> Sen, 2007, pág. 59.

persona indígena puede “no elegir la identidad indígena” en determinada situación, se marca distancia de las teorías comunitaristas, una corriente cultural bastante extendida, en la que se considera que la identidad de la comunidad de origen es la principal siempre y en todos los casos<sup>64</sup>.

Las razones para elegir *no priorizar* la indigeneidad en una situación pueden ser muchas: desde que resulta irrelevante en determinado contexto, hasta que piense que otra identidad será de más ayuda para el fin buscado, pasando por razones menos conscientes (como el deseo de *camuflarse* en la ciudad entre otros limeños).

Es importante tener en cuenta que en contextos adversos a la diversidad cultural —o de rechazo a cierta identidad particular—, como puede ser Lima para un indígena, la identidad rechazada puede ser escondida. Este fenómeno ha sido muy analizado en el caso de migrantes andinos, que muchas veces han tratado de disimular su origen, esperando integrarse a una ciudad que les es hostil. Esto ha tenido efectos muy tristes para la supervivencia de la lengua quechua, ya que muchas familias de migrantes andino han dejado de enseñárselo a sus hijos intentando así evitar el “estigma” de ser de origen quechua.

Este fenómeno es un ejemplo de *no priorización de la identidad indígena* para, supuestamente, buscar desarrollo. Es una decisión que puede considerarse libre, pero a la vez muy condicionada por un contexto de discriminación.

#### **Se prioriza la manifestación de la identidad indígena constitutiva:**

La identidad indígena se prioriza y se elige manifestar abiertamente en determinados ámbitos y decisiones. En estos casos, resaltar la indigeneidad es una elección como un fin en sí mismo: se expresa el hecho de ser uitoto, shipibo o asháninca, como una autoafirmación de la pertenencia a una nación y origen y es, *per se*, motivo de orgullo, fuerza y confianza.

Aquí la identidad es fuente de dignidad, permitiendo “*caminar por la calle con la cabeza bien alta*”, y *actuar y ser* desde esa identidad buscando el bienestar.

#### **Se prioriza la manifestación de la identidad indígena como capital cultural:**

La identidad indígena se prioriza y se elige en una determinada decisión, pero hay una finalidad distinta o complementaria a la autoafirmación. Se buscan otros beneficios al priorizarse como indígena, como por ejemplo ser elegido políticamente, generar trabajo, o vender un producto. Es decir: cuando *lo indígena* sirve para buscar oportunidades de desarrollo.

Se ha tomado concepto de capital cultural trabajado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu en diferentes textos, entendido este como “*las formas de conocimiento, educación, habilidades, y ventajas que*

---

<sup>64</sup> Sen, 2007, pág. 61.

*tiene una persona y que le dan un estatus más alto dentro de la sociedad. En principio, son los padres quienes proveen al niño de cierto capital cultural, transmitiéndole actitudes y conocimiento necesarios para desarrollarse. Es lo que diferencia a una sociedad de otras, en ella se encuentran las características que comparte los miembros de dicha sociedad y sus tradiciones.”<sup>65</sup>.*

En una primera fase de la investigación, se trabajó con el concepto de “uso instrumental de la identidad”, refiriéndose al mismo concepto, pero al final se optó por “capital cultural” por ser un concepto ya conocido.

Es muy importante enfatizar que no hay juicio valorativo al hablar de la priorización de la identidad indígena como capital cultural. No se hace ninguna insinuación de cinismo cultural: priorizar de forma pública la identidad para lograr otros fines favorables a la persona o grupo, es absolutamente legítimo. Esto queda muy claro si tomamos casos hipotéticos de uso estratégico en identidades diferentes a la indígena: Por ejemplo, un emigrante italiano que sabe cocinar y que en otro país abre una pizzería aprovechando la fama culinaria de su tierra de origen. O un monje budista que quiere conocer el mundo y viaja dando charlas sobre paz espiritual.

### **¿Cómo distinguir la manifestación de la identidad indígena constitutiva de la manifestación como capital cultural?**

Un gran reto en el diseño de esta investigación ha sido la distinción entre la manifestación de la identidad indígena constitutiva y la manifestación de la identidad indígena como capital cultural.

Como afirma el antropólogo e investigador Ismael Vega, la manifestación de la identidad étnica como capital cultural *“solo puede ocurrir cuando existe previamente una identidad indígena sentida como constitutiva. Si ésta no existiera realmente o fuera muy débil, no podría instrumentalizarse tampoco. Es más: este capital cultural será más eficaz si es consecuencia de una vida ancestral, de un vínculo fuerte con el pueblo de origen. O sea: el uso instrumental de la identidad indígena está supeditado al uso constitutivo”*.<sup>66</sup>

En ocasiones la distinción es muy clara, como en estos dos casos hipotéticos: si una pareja de aguarunas que viven en Lima les hablan a sus hijos en aguaruna para que aprendan la lengua y mantengan así la conexión con su origen amazónico, estamos en un caso de manifestación de identidad indígena constitutiva; si una joven yine es contratada para tocar instrumentos tradicionales de su comunidad para musicalizar una película sobre la Amazonía, estaríamos ante un caso de uso de una habilidad como capital cultural.

Otro ejemplo –este sí real– en el ámbito laboral puede ser el de Fermín Tiwi, awajún, abogado especializado en temas indígenas y que trabaja en el CAAAP, organización especializada en temas amazónicos. Es obvio que la identidad indígena es importante en su trabajo (a diferencia de si

<sup>65</sup> Bourdieu, P. Citado en Wikipedia.

<sup>66</sup> Fuente: Entrevista personal con Ismael Vega, investigador del CAAAP, marzo de 2015.

trabajara como abogado mercantil), y que ésta le sirve para obtener beneficios como un sueldo o prestigio profesional. Pero a la vez, por los temas que defiende, ¿no se trata de un uso constitutivo de la identidad? Fermín trabaja para *defender* los derechos no solo del pueblo awajún, sino de los diferentes pueblos de la Amazonía. Está buscando mejorar la calidad de vida de su comunidad, y a la vez mantenerse a él y su familia. ¿No es por lo tanto también un capital cultural?

En realidad, el ámbito laboral muchas veces se combina el uso constitutivo y el de capital cultural. Cuando, por ejemplo, las mujeres shipibas de Cantagallo salen a vender artesanías en las calles y plazas de Lima con su ropa tradicional -que, hay que aclarar, las mujeres shipibas son de los pocos grupos de migrantes a Lima que mantienen para su uso diario y permanente la vestimenta tradicional-, ¿es una manifestación constitutiva o como capital cultural? Venden lo que han aprendido a hacer tradicionalmente en sus culturas para obtener ingresos económicos: algo muy válido, pero que es un objetivo que va más allá de la autoafirmación identitaria. Al hacerlo con sus ropas típicas -que de todos modos vestirían-: por un lado les ayuda a vender más, pero por otro las expone también a más discriminación.

Para distinguir estos matices, se han encontrado luces en la teoría de la motivación desarrollada desde la disciplina de la psicología por autores como Ryan y Kasser, investigando sobre todo alrededor del aprendizaje y la educación.

La teoría de la motivación distingue entre las metas intrínsecas (por ejemplo, el crecimiento personal) y las metas extrínsecas (por ejemplo la fama, el dinero o el prestigio). Y, aunque en los primeros textos la motivación intrínseca y extrínseca eran conceptos antagónicos, la investigación posterior ha conllevado a un análisis más refinado que permite distinguir hasta cuatro grados diferentes entre uno y otro comportamiento<sup>67</sup>.

El primero, es la motivación intrínseca, que equivaldría en este trabajo a la manifestación de la identidad indígena constitutiva.

El segundo, es el que desde la teoría de la motivación denominan *regulación introyectada*: las personas se comprometen en una actividad para cumplir con una presión interna, como podría ser culpa o vergüenza. Esto puede funcionar para evaluar sutilezas en la manifestación o disimulo de cualquier identidad, ya sea la indígena u otra.

El tercer grado es el que llaman *identificación*: la persona reconoce el valor y la importancia de una actividad, sin embargo no hay disfrute en la realización de la misma.

Y el cuarto grado es la motivación extrínseca: cuando la actividad está regulada de forma externa, ya sea por recompensas o castigos.

---

<sup>67</sup> Ryan, R. M.; Deci, E. (2000).



En este trabajo se considera tanto el tercer como el cuarto grado como equivalentes a la identidad indígena como capital cultural. Por esto, y como se puede ver en la guía de preguntas de la entrevista (anexo 1), se pregunta a los entrevistados, en el caso que perciban ingresos por alguna actividad vinculada con su identidad étnica (como pintar cuadros de motivos amazónicos, como es el caso de Rember), si lo harían igualmente si no fueran a percibir dinero.



4.3.3 TABLA DE INDICADORES PARA LA OBSERVACIÓN DE LA MANIFESTACIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN LOS ÁMBITOS DE EXPRESIÓN DE AGENCIA

Ámbitos de expresión de agencia:

Grados de manifestación de la identidad indígena:	Trabajo / ocupación	Hogar y familia: tareas domésticas y de cuidado	Vínculos humanos y relación con el estilo de vida del territorio de origen	Vida y participación comunitaria y política
Identidad indígena <b>no priorizada</b>	<p>-Mi trabajo y actividades para ganar dinero no están relacionados con el pueblo de origen.</p> <p>-No pongo en práctica mis habilidades aprendidas tradicionalmente y vinculadas a la identidad (como el conocimiento de la lengua materna, capacidad de hacer artesanías) en espacios de trabajo.</p>	<p>-No expreso cotidianamente en el hogar mi identidad indígena, y no es especialmente valorada como positiva en casa (o no más que otras identidades).</p> <p>-En casa trato/tratamos de hablar castellano.</p> <p>-Las decisiones sobre mi educación o la de mis hijos/as se toman sin considerar la identidad indígena de forma especial.</p> <p>-Las decisiones para solucionar problemas de salud no consideran los tratamientos tradicionales como</p>	<p>-No regreso a mi tierra de origen con periodicidad establecida ni siento la necesidad del retorno.</p> <p>-Pensando en la vejez, no deseo especialmente regresar a la tierra de origen.</p>	<p>-Participo en fiestas y eventos colectivos del pueblo de origen igual como lo hago con eventos de otros grupos (deportivos, laborales).</p> <p>-No participo en eventos de transmisión del conocimiento tradicional ni busco compartir tiempo con personas de mi pueblo en Lima para crecer y sentirme acompañado/a.</p> <p>-Estoy poco o nada involucrado en eventos de mi</p>

		<p>primera solución, sino que se buscan alternativas en la medicina occidental u otros tratamientos.</p> <p>-La decisión para encontrar pareja considera la etnicidad de la otra persona como algo irrelevante y no hay presiones familiares.</p>		<p>pueblo y de otros pueblos indígenas para apoyar nuestro bienestar en Lima o de las personas que viven en la Amazonía.</p> <p>-No soy parte de organizaciones vinculadas a mi grupo étnico.</p>
	<p>Se prioriza la manifestación de la identidad <b>indígena constitutiva</b></p>	<p>-Pongo en práctica mis habilidades aprendidas tradicionalmente y vinculadas a la identidad (como artesanías, lengua materna, danzas) porque me gusta difundirlo y hacerlo, más allá que me genere o no dinero.</p>	<p>-En casa expreso cotidianamente la identidad indígena y es especialmente valorada como positiva.</p> <p>-En casa hablo/amos (lengua originaria).</p> <p>-Las decisiones sobre mi educación o la de mis hijos/as se toman considerando la identidad indígena y priorizando las opciones que permitan mantenerla.</p> <p>-Las decisiones para solucionar problemas de salud consideran los tratamientos tradicionales como primera solución.</p> <p>-La decisión para encontrar pareja considera la etnicidad</p>	<p>-Regreso a mi tierra de origen con periodicidad establecida para visitar y mantenerme en contacto.</p> <p>-Pensando en la vejez, deseo de regresar a la tierra de origen.</p>

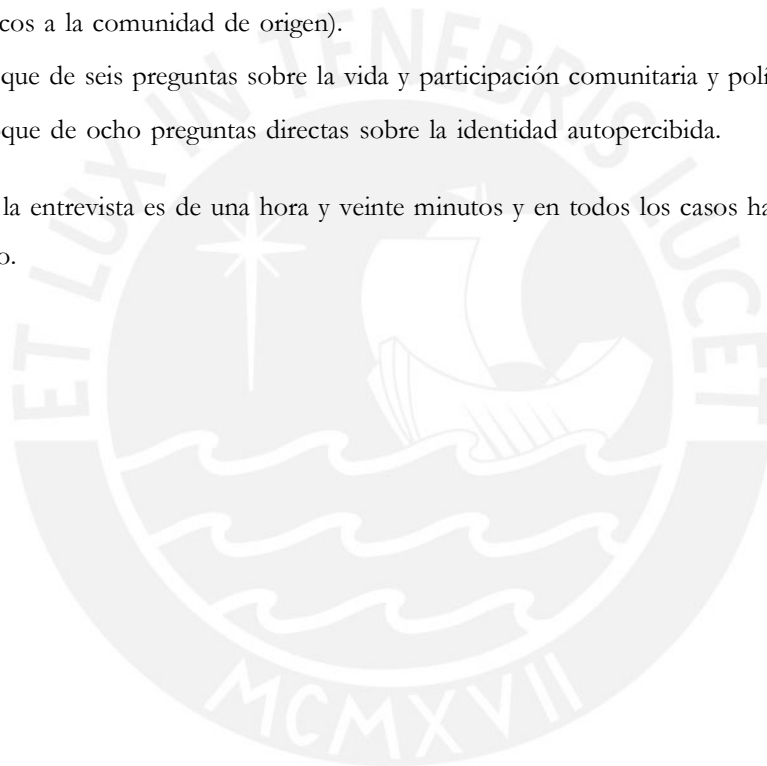
		de la otra persona como algo relevante, y mi familia aconseja mantener la etnicidad.		que viven en la Amazonía. -Estoy organizado con otros migrantes de mi pueblo en asociaciones o grupos. -Siempre que tengo la oportunidad, participo en espacios que me permitan visibilizar mi comunidad.
Se prioriza la manifestación de la <b>identidad indígena como capital cultural</b>	-Mi trabajo y actividades para ganar dinero están relacionados con mi pueblo de origen. -Pongo en práctica mis habilidades aprendidas tradicionalmente y vinculadas a la identidad de origen en el trabajo y actividades que me generan ingresos, más allá de que lo disfrute o no.	-En casa la identidad indígena se expresa menos que fuera de ella. -En casa hablamos indistintamente en castellano o en (lengua originaria). -Las decisiones sobre mi educación o la de mis hijos/as se toman considerando la identidad indígena solo si esto va a suponer alguna ventaja especial en relación a otras	-Regreso a la tierra de origen con periodicidad establecida para visitar y mantenerme en contacto y para recoger insumos para el trabajo (materiales para artesanías, por ejemplo). -Pensando en la vejez, deseo regresar a la tierra de origen porque evalúo	-Participo en fiestas y eventos colectivos del pueblo de origen cuando considero que son importantes para lograr algo. -Uso la vestimenta tradicional en grupo y en eventos públicos porque nos dan visibilidad. -Nos juntamos para tomar acuerdos relativos a nuestro bienestar

		<p>opciones.</p> <p>-Las decisiones para solucionar problemas de salud se buscan en función de la gravedad y qué herramientas se tienen más al alcance.</p> <p>-La decisión para encontrar pareja considera la etnicidad de la otra persona como algo que puede servir para mantener la aceptación/imagen frente a la comunidad.</p>	<p>ventajas en relación a quedarme en Lima, como por ejemplo no pagar agua o tener mi chacra.</p>	<p>colectivo.</p> <p>-Participo en eventos de transmisión del conocimiento tradicional cuando buscamos unirnos para actuar.</p> <p>-Busco compartir tiempo con personas de mi pueblo en Lima para tomar decisiones que nos beneficien a todos/as.</p> <p>-Estoy involucrado en eventos de para lograr mayores beneficios colectivos para los indígenas migrantes y para personas que viven en la Amazonía, cuando estoy buscando apoyos para una comunidad de mi interés.</p>
--	--	--	---	---

A partir del cuadro de indicadores que se acaba de presentar, se ha desarrollado la guía de preguntas para la entrevista semi-estructurada. Las preguntas hacen mucho énfasis en la elección y las decisiones. Las preguntas están divididas en los siguientes bloques (puede revisarse la guía completa en el anexo 1):

- Un bloque de seis preguntas sobre la experiencia de migración y llegada a Lima.
- Un bloque de siete preguntas sobre la identidad en el ámbito doméstico (hogar, familia, lengua, educación y salud).
- Un bloque de cinco preguntas sobre el trabajo y las ocupaciones.
- Un bloque de cinco preguntas sobre los vínculos humanos y relación con el estilo de vida del territorio de origen (incluyendo específicamente preguntas sobre los regresos y viajes periódicos a la comunidad de origen).
- Un bloque de seis preguntas sobre la vida y participación comunitaria y política.
- Un bloque de ocho preguntas directas sobre la identidad autopercebida.

La duración de la entrevista es de una hora y veinte minutos y en todos los casos han sido grabadas en audio y video.



## 5. ANÁLISIS DE TRES CASOS EMBLEMÁTICOS:

### REMBER, DEMER Y MARISHORI

En esta sección se presentan, a modo de análisis, los resultados obtenidos de la aplicación de las entrevistas realizadas a las tres personas de origen indígena amazónico migrantes a la ciudad de Lima, y se evalúa, primero en general y después caso por caso, las formas de expresión de la identidad indígena en los ámbitos de manifestación de agencia, tal como se han expuesto en el apartado anterior.

Las tres personas son: Rember Yahuarcani, uitoto de 28 años; Demer Ramírez Nunta, shipibo de 37 años; y Marishori Samaniego Pascual, asháninca de 34 años<sup>68</sup>. Estos son sus nombres reales ya que de manera informada, voluntaria y no remunerada, están participando también en el proyecto de documental audiovisual que se entrega en el anexo 3 de este trabajo.

#### 5.1. ANÁLISIS GENERAL

Aunque los tres casos de análisis representan historias individuales muy particulares y son parte de tres pueblos amazónicos diferentes, se puede afirmar que existe una priorización de la identidad indígena constitutiva: Rember, Demer y Marishori sienten una fuerte identificación con su nación ancestral y un orgullo derivado de ello.

Otro aspecto compartido en los tres casos es la manifestación de la identidad indígena uitoto, shipiba o asháninca como capital cultural. Ésta se manifiesta muy especialmente en el ámbito laboral: los tres tienen trabajos y se ganan los recursos económicos de actividades derivadas de su indigeneidad. Y los tres también admiten disfrutarlas, por lo que parte sin duda de una identidad constitutiva de fondo existente.

También los tres relatos coinciden en la percepción de discriminación al llegar a Lima, aunque las reacciones de los tres ante esto han sido diferentes: mientras Rember afirma no sentirse afectado y estar orgulloso de ser “*un indio*”; Demer se ha defendido enfatizando que es un ser humano por encima de todo, un peruano; y Marishori a su vez superó la crisis enfatizando aún más su indigeneidad y vistiendo con orgullo la *cushma* en la ciudad.

En el caso de la respuesta ante crisis en salud, también hay coincidencias: los tres responden no priorizando la identidad indígena y buscando –ante problemas graves– respuestas en la medicina occidental farmacológica. La medicina tradicional la reservan para asuntos leves (o, como indican tanto Rember como Marishori, para asuntos particulares que occidente no contempla). En este caso, se prioriza la identidad de ciudadanos con derecho a la salud, de población de un mundo globalizado con derecho al acceso a la ciencia médica. Marishori, sin embargo, a pesar que

---

<sup>68</sup> Edades al momento de realizar la investigación.

actualmente visita el dentista periódicamente, atribuye el buen estado de su salud bucal al ritual con un gusano que le hizo su abuelo durante su adolescencia.

En los tres discursos ha aparecido un asunto recurrente: los tres mencionan frecuentemente a los *abuelos y abuelas*, en un sentido no solo de los padres de sus padres, sino de sus ancestros en general. La presencia de *los abuelos* como guías, como fuentes de saber, a quienes honrar y no decepcionar es muy fuerte.

Esto es algo que difícilmente se encontraría en el discurso de un peruano no indígena. Marishori recordó la dignidad de su abuela asháninca al ir a vender plátanos a la ciudad a la hora de decidir vestirse en Lima con *cushma* y no “*como civil*”. Del mismo modo, siente haber traicionado a su abuela por casarse con un no indígena, desoyendo sus consejos. Rember muestra preocupación por saber si está cumpliendo o no con la tarea encomendada por sus abuelos uitoto y afirma que quiere que “*se sientan orgullosos de él*”. Y Demer se refiere a sus abuelos shipibos como fuente de saber y conocimiento y dice que “*los abuelos nos han enseñado a ser buenos, trabajadores, luchadores*”.

Vinculado a este punto, hay otras dos coincidencias muy interesantes:

La primera es que los tres mencionan que esta identidad indígena, transmitida por los abuelos, supone una guía general en sus vidas. Es decir: atribuyen al hecho de tener una identidad constitutiva indígena fuerte, la paz y la orientación para la buena acción. Rember lo llama “*un ancla*”, Demer lo llama “*amor a la cultura e identidad*” y Marishori habla explícitamente de “*las enseñanzas de su abuela sobre el mundo asháninca*”.

Tanto Demer como Rember, vinculan claramente la identidad indígena a la tendencia a no delinquir de sus sociedades. Marishori habla más bien de una violencia desde la ciudad y de “*occidente*” hacia las comunidades amazónicas que parte del desconocimiento de la cultura. Ella explora más la imposición cultural.

El segundo punto tiene que ver con la mención reiterada a *transmitir un mensaje* indígena proveniente de generaciones anteriores. Este concepto aparece en los tres discursos sin ser preguntado directamente, vinculado a la motivación de sus respectivos trabajos. Como se verá en el análisis caso por caso, existe en los tres un sentido del deber vinculado a *dar a conocer* su cultura:

Rember dice: “*Todos los indígenas tienen la gran responsabilidad de transmitir lo que recibimos. O sea: lo que mi bisabuelo recibió y le dio a mi abuela, mi abuela tiene la responsabilidad de pasarlo a la otra generación, y ellos a la otra generación. (...) En cualquier otro trabajo, lograría transmitir, porque tengo una responsabilidad de hacerlo, a los hijos o a cualquier otra persona.*” (Anexo 2.1 247-254)

Demer afirma: “*Es un mensaje de integración, es un mensaje de identidad. De unidad. Porque el pueblo shipibo no somos cerrados, así para compartir nuestros conocimientos. Tiene que ser ayni. Todo es ayni. Intercambio. Tú me enseñas lo que tú sabes, y yo te enseño lo que yo sé. O sea es un equipo, es un mensaje que damos, de unidad.*” (Anexo 2.2 230-234)



Marishori, por su lado, está convencida que su tarea como indígena migrante es dar a conocer su cultura asháninca y amazónica: *“La causa es darnos a conocer a las personas que no son ashánincas: entender de cómo vivimos, de cómo nos organizamos y no imponernos cosas que no es de la cultura.”* (Anexo 2.3 851-852)

Señaladas estas coincidencias en los tres casos, también se encuentran diferencias.

La primera está relacionada con la motivación de la migración: aunque la falta de oportunidades en la zona de origen es mencionada en los tres casos, en la historia particular de Marishori hubo un componente afectivo ya que se enamoró de un limeño que, a pesar de no vivir en el Perú, la ciudad le daba las mejores opciones para mantenerse en contacto con él.

Otra diferencia tiene que ver con el ideal de familia. Mientras que Demer está casado con una mujer shipiba – algo importante para él a la hora de buscar pareja-, Rember, aunque no tiene pareja estable en este momento, afirma que no le importa el origen de su pareja. Por supuesto, que en su caso es difícil que sea del pueblo uitoto por la poca población que hay, pero tampoco le parece tan relevante que sea indígena. Citando a su abuela nuevamente, dice: *“lo importante es la persona, hay personas buenas y personas malas, hay mujeres buenas y mujeres malas”*. Marishori está casada con un limeño, y tiene un hijo *“mitad asháninca mitad limeño”*, en sus palabras, pero siente que al haberse casado con un *“costeño”* traicionó a su abuela, algo que siente que no sería perdonado por ella. Así vemos tres posiciones sobre la priorización de la identidad indígena a la hora de buscar pareja y formar una familia.

En la participación en la vida comunitaria y en espacios políticos vinculados a organizaciones indígenas también encontramos diferencias: mientras para Demer y Marishori es algo esencial y constitutivo en ellos, Rember lo rechaza. Rember no solo no forma parte de ninguna organización indígena, sino que tiene un pésimo concepto de las ONGs y de las organizaciones indígenas, y les atribuye corrupción y mal manejo de fondos. En Marishori encontramos además un fuerte deseo de ser lideresa en su pueblo asháninca: se prepara para ello y lo busca abiertamente, casi como una *misión*.

Por último, en cuanto a la identidad autopercebida, también hay diferencias muy interesantes: Mientras que Rember y Marishori son tajantes en decir que solamente se sienten uitoto y asháninca respectivamente, y que la identidad peruana es instrumental para poder viajar (*“¿caso es algo más que un pasaporte?”*, dice Rember); Demer sí siente también una identidad como ciudadano peruano fuerte, compartida con la de shipibo. Es más: en el análisis de discursos públicos de su pueblo en el marco del conflicto de Cantagallo, enfatizar la ciudadanía peruana es algo común en los miembros de su comunidad

## 5.2.- ANÁLISIS CASO A CASO:

Precediendo el análisis de resultados de cada caso, se presenta una introducción de corte antropológico sobre el pueblo de pertenencia. A pesar de que en diferentes momentos del presente trabajo se ha criticado la mirada sobre los pueblos indígenas desde la antropología, la información desde esta disciplina sirve para contextualizar y comprender mejor la cultura de origen. Pero, consecuentemente con el concepto de identidad expuesto en el marco conceptual, comprendido como un proceso construido y flexible, se toman estas descripciones con reservas.

Los textos de referencia para elaborar estas introducciones han sido escritos en su mayoría antes de la década de 1990, y parten de una mirada muy influenciada por la antropología más clásica (y colonial) y, por más que sus autores fueran muy respetuosos con las culturas estudiadas, no las consideran en un contexto de transformación por la globalización, migración y las características de nuestro mundo contemporáneo.

Hay que recordar, como señala Varese –autor de uno de los textos de referencia-, que hasta fines de la década 1960 ni la clase política peruana ni la academia habían dado importancia a los pueblos amazónicos, a pesar de que la selva supone más de la mitad del territorio peruano. No se sabía mucho ni de los pueblos que la habitaban, ni de las demandas de sus dirigentes. Es más: en las esferas de poder y toma de decisión de Lima ni siquiera se conocían sus dirigentes.

Desde el Ministerio de Agricultura, recién en 1971 se encargó un diagnóstico sobre los pueblos indígenas de la Amazonía peruana.

Durante el controversial gobierno del general Juan Velasco Alvarado, se promulgó la Ley 20653: Ley de Comunidades Nativas de la Selva, reconociendo las comunidades nativas como unidades sociales con cierta autonomía y reconociendo sus derechos a reclamar titularidad de tierras de forma colectiva. Los pueblos amazónicos organizados tomaron la Ley como apoyo y bandera para sus reclamos, hasta entonces desoídos.

Desde mediados de la década de 1980, muchos pueblos indígenas, sobre todo de la selva central, se vieron afectados por el conflicto armado interno entre los grupos terroristas Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, y las fuerzas de seguridad del estado, incluyendo el Ejército y la Policía Nacional. Los resultados, tristemente conocidos, son terribles. Una vez terminado –al menos oficialmente- el conflicto armado, es conocido que las redes de narcotráfico tomaron muchas zonas de la selva para el cultivo de coca y para fabricar cocaína.

En realidad, las intrusiones y exploraciones en la selva por parte de no indígenas han sido constantes en la historia. Los pueblos indígenas han estado, voluntaria o involuntariamente, en relación con otras culturas desde antes de la llegada de los españoles. No se trata, por lo tanto, de sociedades aisladas que puedan ser excluidas de los procesos históricos externos que han afectado no solo al Perú sino también de los fenómenos económicos y políticos del resto del planeta.

Algunos momentos han sido de un impacto brutal, como la época de explotación del caucho a inicios del siglo XX:

*“A pesar del corto período de duración, el boom del caucho peruano, por ejemplo, repercutió de manera fundamental en las poblaciones de la selva, tanto en el orden antropológico como en el biológico. Damos solamente algunos datos a manera de ejemplo: durante la primera década de nuestro siglo [se refiere al siglo XX] el 80% de la población amazónica del río Putumayo fue aniquilada. En la misma época, de los 28.000 obreros caucheros que trabajaban en la selva de Loreto (Amazonas), aproximadamente 22.000 pertenecían a poblaciones tribales. Las pérdidas humanas provocadas por los malos tratos, las epidemias, los trabajos forzados, se reponían con las “correrías” o capturas de miembros de las sociedades tribales”. Y continúa: “Hoy en día [habla de la década de 1970s] el fenómeno se está repitiendo, en una escala diferente, a través de la extracción de la madera y de los productos animales”<sup>69</sup>.*

En la actualidad, las actividades ilegales de tala de madera y narcotráfico están perturbando enormemente la vida de los pueblos indígenas en la Amazonía. Sin ir más lejos, en setiembre de 2014 saltó un escándalo por la muerte de tres ashánincas que luchaban en manos de madereros ilegales. Los pueblos indígenas no solo están afectados por las actividades ilegales y delincuenciales, sino también por los proyectos públicos impulsados por el Estado, de carácter extractivo o megaproyectos de carreteras y centrales hidroeléctricas. Hay numerosos ejemplos, con diferentes niveles de resistencia y organización, desde la represa de Inambari hasta la carretera de Purús, pasando por los tristemente conocidos decretos legislativos aprobados sin consultar con los indígenas, relacionados con el uso de la tierra y los recursos naturales, que derivaron en el Baguazo en 2009<sup>70</sup>. En febrero de 2016, los derrames de petróleo en varios puntos de la Amazonía debido al mal estado de los oleoductos fueron nuevamente pruebas del desdén con el que las empresas y el estado tratan el territorio amazónico y sus habitantes.

---

<sup>69</sup> Varese, 2006, pág. 230.

<sup>70</sup> Más sobre el Baguazo acá: <http://www.amnistia.org.pe/peru-las-victimas-de-bagua-continuan-esperando-justicia/>

### 5.2.1. REMBER YAHUARCANI



Rember posando frente a una de sus pinturas acrílicas con las que ha dado la vuelta al mundo con apenas 28 años (Archivo personal de Rember).

#### El mundo uitoto: una introducción antropológica

*“Aquí vienen muchos ‘rationales’, blancos; vienen, dicen ellos para estudiarnos a nosotros los indios. Los unos nos hacen creer que ‘nosotros somos los buenos, los verdaderos hombres’; otros nos dicen que somos los más inútiles para el país, los atrasados’... Pero nosotros, si tuvieran oído para escuchar bien, hemos siempre creído que somos simplemente gente, y que como gente siempre y todos somos buenos y malos a la vez.”*

Naidenama, jefe uitoto de maloca de Sábalo, Ecuador

(citado en Tagliani, 1992)

Existen muy pocos estudios hechos en el Perú sobre el pueblo uitoto, por lo que se toma como referencia bibliográfica principal un texto de Tagliani, escrito y publicado en 1992 en Ecuador, basado en trabajo de campo hecho en Colombia en la década de 1980.

El pueblo uitoto –también escrito como huitoto, wuitoto o güitoto- habitó tradicionalmente la Amazonía entre los ríos Putumayo y Caquetá, y sus afluentes, en el sur de Colombia. Actualmente, y debido a la terrible persecución que sufrieron durante la época de la explotación del caucho a inicios del siglo XX por parte de la Casa Arana o Peruvian Amazon Company, se encuentra

dispersos en varias regiones entre el sur de Colombia y norte del Perú, e incluso en algunas zonas del Ecuador. Se estima que su población actual, considerando las diásporas, está alrededor de las 8 500 personas. No hay cifras exactas de cuánta era la población alrededor de 1900, pero se estima que las *correrías* y maltratos para que trabajaran como mano de obra para la Casa Arana redujo una la población hasta quedar solo entre un 10 y un 20% de sobrevivientes.

Es importante indicar que el término uitoto no es una auto denominación, sino que “*es un apodo impuesto por sus vecinos los Carijonas*” y significa *esclavo* o *enemigo*.<sup>71</sup> Tradicionalmente y hasta la actualidad, los uitoto se dividen en varios clanes o linajes familiares, que son en general de estructura patrilineal, aunque hay excepciones. Cada clan habla diferentes lenguas o variaciones de ellas. La más extendida y estandarizada es la lengua *bué*, pero también se habla *nipode* y *munuka*.

Cada grupo familiar –linaje– habita una maloca, que es una vivienda colectiva tradicional. “*El dueño de la maloca constituye la autoridad máxima de la misma. Su autoridad se basa en el saber tradicional y particularmente en el tipo de ritual que promueve. Todas las actividades sociales tienen su palabra-tradición que constituye la condición para que se dé su correcta ejecución. En este sentido, el dueño de la maloca, al ser un profundo conocedor de las tradiciones, garantiza con su pensamiento y rituales la unidad y defensa del grupo*”. Se considera familia a la descendencia de los cuatro abuelos, y se prescribe no casarse con parientes.<sup>72</sup>

Los uitoto se han dedicado tradicionalmente al cultivo de yuca, plátano, maíz, maní y piña, entre otros, y han complementado su alimentación con la caza y pesca, la recolección de insectos y miel. Existe una división del trabajo basada en géneros, en la que los hombres preparan la tierra (talando y quemando terrenos) y las mujeres cultivan y cosechan, a la vez que se dedican a la cocina. Son los hombres también los que cazan y tejen cestería y, ellos exclusivamente, participan en los rituales chamánicos. Las mujeres son las que tejen telas y cuidan a la descendencia. La recolección y la pesca, así como la participación en bailes, es practicada por ambos géneros.<sup>73</sup>

La vida cultural y espiritual del pueblo uitoto es muy rica y gira siempre alrededor de la maloca. Es en la maloca donde se celebran rituales, bailes, fiestas y se cantan canciones. La maloca es también el espacio físico de relación social con los vecinos: “*Dentro de la maloca se tratan los asuntos de la comunidad, se arreglan los pleitos que pueden darse entre familias y sobre todo se cuentan las ‘historias de nosotros’, los mitos de orígenes*”<sup>74</sup>.

El uso de plantas es muy importante en la cultura uitoto. El *jibiae*, u hoja de coca, y el *deuba*, u hoja de tabaco, son las plantas rituales más importantes. La coca se *mambea* (o sea: se mastica hasta hacer una bola) en las noches en la maloca. En estas reuniones, sobre todo de hombres, participan los ancianos y también las personas más jóvenes que quieren iniciarse en el uso de las plantas sagradas.

---

<sup>71</sup> Tagliani, 1992, pág. 5.

<sup>72</sup> Tagliani, 1992, pág. 9.

<sup>73</sup> Ibídem, pág. 9-10.

<sup>74</sup> Ibídem, pág. 11

El horror vivido por el pueblo uitoto, y por otros pueblos de la zona como los bora, durante la época de extracción de caucho en manos de la Casa Arana no solamente resultó en el sufrimiento y casi exterminio de su gente, sino que *“por haber destruido enteros grupos y linajes, haber quemado sus centros ceremoniales y mezclado las etnias (...) la composición heterogénea de las comunidades, se dan fuertes rivalidades entre los linajes y situaciones de conflicto social en la actualidad”*<sup>75</sup>.

Además del fuerte impacto del *boom* del caucho y la diáspora causada, la cultura uitoto ha interactuado durante siglos con otros pueblos amazónicos, pero con la presencia de misiones religiosas sobre todo españolas, se forzaron convivencias pluriétnicas que, *per se*, no serían malas, pero combinadas con la educación hispánica forzada, provocó profundos cambios en la organización social de este pueblo<sup>76</sup>. Además, la relación con los llamados *colonos* y, por supuesto, desde los años 1980, la producción y tráfico de cocaína, los cambios vividos por el pueblo uitoto han sido dramáticos.

Es por esto que en la actualidad los uitoto dan mucha importancia a conocer y dar a conocer su propia historia: *“Frente al desarrollismo de la sociedad nacional y a sus límites concretos, los uitotos expresan sus desafíos basándose en su especificidad histórica, en sus potencialidades socio-económicas e ideológicas para sacar la fuerza de resistencia de las sociedades nativas a la dominación nacional”*<sup>77</sup>.

#### **Biografía de Rember:**

Rember Yahuarcani López nació hace 28 años en Pebas, a la orilla del río Ampiyacu, afluente del Amazonas. Es hijo de Santiago Yahuarcani y de Nereida López, y tiene tres hermanos. Rember es uitoto del clan aimenu, traducido al castellano como el “clan de la garza blanca”. Hay varias ramas de los uitotos, pero de este clan solamente quedan dos familias, o sea: dos adultos jefes de familia. La lengua materna de los aimenu es el munuka, a diferencia del bue que habla la mayoría de uitotos.

En la comunidad de Pebas llegó el abuelo de Rember, desplazado junto a otras familias uitoto y bora. Fueron desplazados forzosamente para seguir trabajando en el caucho.

Rember es pintor y escritor. Llegó a Lima en 2003. Actualmente es muy exitoso con sus pinturas acrílicas de gran formato, que se venden entre ejecutivos y coleccionistas, y es muy buen gestor de su marketing personal. Participa en exhibiciones en las galerías más prestigiosas de Lima casi todos los meses. Pero también necesita viajar muy a menudo a la selva, volando en avión primero y surcando el río durante 15 horas después, para encontrarse con su familia. Su padre y su madre también son artistas y, a veces, exponen juntos.

<sup>75</sup> Ibídem, pág. 13.

<sup>76</sup> Ibídem, pág. 50.

<sup>77</sup> Ibídem, pág. 56.

En 2010 publicó su primer libro para niños. Se titula “El sueño de Buinana” y está basado en historias tradicionales uitoto, que Rember escuchó contadas por su abuela Martha. Es un libro escrito e ilustrado por Rember y ganó el premio 2010 de Alfaguara de literatura infantil en Lima y, ese mismo año, el libro fue considerado entre los cincuenta mejores del mundo, por lo que recibió un premio en Londres. En 2015 su último cuento infantil, también basado en la tradición oral uitoto, titulado “Las aves y sus colores”.

## REMBER: DECISIONES, AGENCIA Y EXPRESIÓN DE LA IDENTIDAD

*Nota: Las citas presentadas a continuación son versiones sintetizadas pero fieles a las respuestas originales de Rember durante la entrevista. Las frases completas pueden encontrarse en las líneas numeradas del anexo 2.1 (transcripción completa de la entrevista).*

### La decisión de migrar y los inicios de la vida en Lima:

Rember llegó a Lima representando a su padre, el también artista Santiago Yahuarcani, y sus pinturas. En ese primer viaje también presentó su propia obra por primera vez al público. Se trató de una decisión familiar:

*“Yo llegué a Lima en junio de 2003, en una exposición que se llamó ‘La serpiente agua’ (...) Fue mi papá que decidió que yo debía venir en lugar de él. En la exposición había obras de mi papá, había obras mías. Podría decirse que también fue una decisión conjunta. O entre dos. Porque él decidió enviarme y yo decidí aceptar representarlo.”*  
(Anexo 2.1 17-24)

Después de algunas idas y venidas entre Pebas y Lima, Rember finalmente -y esta vez sí decidiendo de forma individual, decidió quedarse-. Él mismo explica que fue una decisión difícil y vinculada a la capacidad de generar ingresos a través de su trabajo como pintor. Es importante notar cómo evaluó diferentes posibilidades y caminos:

*“Creo que lo que me costó fue la decisión de quedarme. La decisión de saber si realmente iba a vivir, si realmente iba a sobrevivir, si realmente era la decisión correcta. O quizás la decisión correcta era cambiar a ser mecánico para tener, al menos, un sueldo, ¿no? O dedicarme a ser un diseñador. O dedicarme a ser cualquier otra cosa más seguro que seguir pintando y vivir del arte. Esa fue la cosa más difícil para mí.”* (Anexo 2.1 68-73)

*“En 2005 un día en Lima me encontré sin un sol en el bolsillo. Tenía donde quedarme, tenía comida pero desperté y no tenía ¡ni un sol en el bolsillo! Entonces me di cuenta que para seguir exponiendo o seguir pintando tenía que tener una agenda de un año por adelante... por los museos, los centros culturales. No es que uno llega y dice que va a exponer en tal lugar y ya está. Muy difícil. Esto me hizo preguntarme si yo realmente quería esto. O sea: realmente a dónde voy, quiero esto, no quiero esto... ¿puedo vivir de esto, puedo sobrevivir? O quizás mi situación iba a ser la misma durante los próximos años.”* (Anexo 2.1 39-49)

Y finalmente optó por quedarse y vivir de su arte:

*“Yo dije ‘¿lo dejo?, ¿no lo dejo?, ¿sigo?’. ¡Bueno! Entonces en 2005 preparé mi agenda para 2006, busqué salas donde exponer. 2006 busqué salas para 2007. Y así sucesivamente. Fue en ese momento.”* (Anexo 2.1 57-59)

Es muy interesante cómo Rember vincula, ante una pregunta abierta sobre cómo fue acostumbrarse a Lima, su capacidad de adaptación al hecho mismo de ser indígena. Atribuye a este aspecto de su identidad indígena el pragmatismo y la capacidad de superar vicisitudes:

*“La ciudad me ha dado un montón de cosas. La ciudad me ha dado experiencia, la ciudad me ha dado mucha felicidad. La ciudad también me ha dado frustraciones. La ciudad me ha dado tristeza. Como cualquier persona que se traslade de un lugar a otro va a sentir frustración, tristeza... muchos sentimientos. Al final el ser humano sea donde sea es un ser humano y tiene los mismos sentimientos. Pero he tenido una fuerza para poder levantarme al día siguiente. Creo que para el indígena las cosas son mucho más prácticas. Puedo estar triste hoy. Un par de horas, tres horas. Pero eso no significa que esté triste mañana. El indígena es mucho más práctico. Además el mundo indígena es un mundo feliz. No hay indígena que no sea feliz... por más tragedia que ha tenido.”* (Anexo 2.1 84-93)

### **La discriminación en la ciudad:**

Al preguntarle a Rember sobre experiencias de maltrato, en un primer momento las negó, pero después compartió algunas particulares:

*“No he sentido una discriminación así frontal, donde alguien te diga ‘joye indio, indígena!’ Pero he visto miradas, he visto una discriminación mucho más silenciosa. Quizás cuando he entrado a un restaurante elegante. Y que la gente me mira ‘oiga... ¿usted qué hace acá!’ ¡Ab! Una vez íbamos con un amigo, que era un fotógrafo muy conocido a una inauguración en el Hotel Los Delfines, que tiene ahí... y lo dejaron entrar a él y a mí no.”* (Anexo 2.1 102-107)

Pero Rember afirma –al menos en la entrevista- que no le afecta emocionalmente la discriminación. Es más: enfatiza su indigeneidad y la reivindica con orgullo. Esta reacción es un ejemplo de cómo, en un contexto adverso, la identidad percibida por “los otros” como negativa se vuelve bandera:

*“Para mí personalmente la discriminación es una pérdida de tiempo. O sea: a mí que me llamen indio, o que me llamen indígena... o sea... ¡me da igual! Sí, sí soy un indio, sí soy un indígena. O sea: sí lo soy”* (Anexo 2.1 112-114)

*“Como uno está consciente de que la ciudad tiene sus problemas: delincuencia, robo, drogas... un montón de cosas... ¡discriminación! Pero son cosas que a mí no me han detenido ni me han hecho sentir mal. Menos ahora. Yo soy un pintor indígena con sangre india y punto.”* (Anexo 2.1 130-133)

### **El trabajo:**

En el ámbito del trabajo, el caso de Rember es muy rico para el análisis. En primer lugar, es interesante el hecho de cómo optó por desarrollar su profesión -el arte- de forma totalmente autoconsciente. El arte es parte de su tradición familiar, ya que tanto su padre y su madre, como otras personas de su comunidad, son artistas plásticos:



*“Decidí esto porque era lo mejor que sabía, lo mejor que podía hacer, lo mejor que yo podía manejarlo, ¿no?”*  
(Anexo 2.1 190-191)

En segundo lugar, es interesante porque la obra de Rember, como pintor y como escritor, aborda siempre la temática indígena y está referida a la tradición uitoto<sup>78</sup>. Es decir: la identidad indígena es el eje temático de sus trabajos y es, también, clave de su éxito. Cuando se le preguntó sobre cómo se relacionaba el hecho de ser uitoto con su trabajo, respondió:

*“¿Cómo me ayuda se uitoto en la pintura? Está todo en la pintura porque mi pintura es una expresión de los mitos de mi pueblo, es la transformación de esos mitos sobre una superficie plana. Lo que escuchaba contado por un abuelo, contado por un uitoto, contado por un bora, contado por un ocaina, se va a poder ver en mi pintura. Claro que actualmente muchas de mis pinturas son interpretaciones personales de los mitos, pero va a encontrar elementos totalmente indígenas.”* (Anexo 2.1 222-228)

Es decir: en la forma de ganarse la vida hay una manifestación de la identidad indígena como capital cultural. Para averiguar si se trata de una instrumentalización o también hay gozo –se recuerdan los matices derivados de la teoría de la motivación para evaluar este aspecto- se le preguntó si pintaría igual si no obtuviera recursos financieros con su obra. Contestó que probablemente sí y siguió:

*“Bueno la pintura me gusta, me encanta, pero he tomado la pintura como un trabajo. Como un oficio que hay que ir perfeccionando todos los días. Un verdadero trabajo. Yo soy un trabajador, un trabajador como cualquier otra persona. Como un albañil, como un carpintero... eso es lo que yo soy.”* (Anexo 2.1 183-186)

Pero en tercer lugar, y lo más relevante en cuanto al trabajo de Rember –y sobre todo porque como se ha mencionado es reiterado en los tres casos-, él afirma mucho la importancia de dar a conocer un mensaje:

*“Todos los indígenas tienen la gran responsabilidad de transmitir lo que recibimos. O sea: lo que mi bisabuelo recibió y le dio a mi abuela, mi abuela tiene la responsabilidad de pasarlo a la otra generación, y ellos a la otra generación. Entonces, lejos de la pintura, lejos de la escultura, lejos de la literatura... leeejeos de lo que podría ser un trabajo, lejos de que si uno podría hacerlo para sobrevivir o para vivir en la ciudad, uno tiene la gran tarea y la gran responsabilidad de transmitir eso que recibió. Entonces, en ese sentido, si yo no pintara, posiblemente si fuera un albañil o si fuera... cualquier otro trabajo, lograría transmitir, porque tengo una responsabilidad de hacerlo, a los hijos o a cualquier otra persona.”* (Anexo 2.1 247-254)

En esta respuesta se observa una manifestación de la identidad uitoto totalmente constitutiva. Es más: el hecho de hablar en términos de *deber* como grupo, incluso la convierte en una obligación cultural por el hecho de ser indígena.

---

<sup>78</sup> Se pueden ver ediciones digitales de la obra de Rember en su sitio web: [www.remberyahuarcani.com](http://www.remberyahuarcani.com)

### La vestimenta y el estilo de vida:

A la hora de hablar de la vestimenta uitoto, Rember empieza aclarando que en la actualidad la gente en Pebas se viste con polos y shorts al estilo occidental. La razón, dice, es que no se ha cultivado el algodón, como en otras zonas más al sur del país:

*“En el mundo uitoto, en realidad en todo el Caquetá, no es una zona geográfica donde crezca el algodón. Entonces, nosotros no conocemos el algodón. Pero antiguamente las personas, las mujeres han utilizado la yanchama, que es la corteza de árbol, para transformarla en una especie de tela y con ella hacían la ropa tanto de hombres como de mujeres.”* (Anexo 2.1 303-307)

Hecha esta aclaración (que se diferencia de los dos otros casos de estudio, que sí tienen y usan vestimenta tradicional tanto en sus comunidades como en Lima), le preguntamos a Rember si se viste igual en Lima que en Pebas. La respuesta es negativa, pero referida sobre todo al asunto del clima:

*“Acá uso botines, en Pebas no puedo usar botines. Acá uso zapatillas, en Pebas no uso zapatillas. Acá uso polo, en Pebas usualmente estoy sin polo. Por el calor pues, no puedo usar pantalón largo. O sea definitivamente no: la forma en que yo me visto en Pebas es totalmente diferente. La gente viste con ropa de algodón, ropa como cualquier otro lado. Ahora mucha de la representación que hacen las comunidades con ropa tradicional, son cuestiones turísticas.”* (Anexo 2.1 317-322)

Por lo tanto, en este caso, en la vestimenta no existe una priorización de la identidad indígena.

### La lengua originaria y el castellano:

Ante la pregunta de si en Lima puede mantener su lengua materna, la respuesta es negativa, por una razón muy sencilla: no hay otros uitotos en Lima.

*“Los uitotos son uno de los pueblos menos numerosos que existen en Perú. Creo que debe haber cinco, cuatro... en Lima, porque geográficamente estamos ubicados muy lejos. Entonces es muy difícil, la mayoría de indígenas que encontramos en Lima, son indígenas que están muy cerca o que tienen acceso como a carreteras para poder llegar a Lima. Con el uitoto, el bora, el ocaima o el ticuna no pasa eso. Somos un pueblo que está en el otro extremo.”* (Anexo 2.1 261-267)

Por lo tanto este campo no tiene relevancia en el caso de Rember.

### La educación:

Sobre la educación que ha seguido Rember, cuenta:

*“Tengo secundaria y tengo una especialización en una universidad por allá afuera en literatura [en Argentina]. No estudié lo que deseaba pero estudié lo que me gustó. Lo que en ese momento me gustó. Y que era explorar mucho lo que es la literatura infantil.”* (Anexo 2.1 336-340)

En su respuesta se pueden sacar tres deducciones: la primera, que la decisión sobre los estudios no fue totalmente libre ni agente; la segunda, que para un joven de una comunidad amazónica, incluso si es muy buen estudiante como es el caso de Rember, es muy difícil el acceso a la educación superior; y tercera, que la identidad indígena no se manifestó en la elección de los estudios.

#### **La reacción ante crisis en salud:**

Ante la pregunta de cómo reacciona ante una crisis de salud, la respuesta de Rember es muy interesante: en primer lugar no prioriza la identidad indígena para responder a este problema, sino que recurre a la medicina occidental; pero también aclara que depende no solo de la gravedad del problema sino también de las características del mismo, para sabe a qué medicina recurrir:

*“Normalmente cuando estoy enfermo voy al médico. Así de sencillo. Creo que la medicina científica ha aportado mucho para la salud de las personas. Cuando estoy en Pebas también utilizo las dos medicinas. Porque hay algunas enfermedades que realmente va a curar la medicina científica, pero otras que no las va a curar. Entonces hay que estar bien consciente de la realidad. Hay cosas que la medicina vegetal, la medicina... llamémosle espiritual... va a curar. O que no va a poder curar la medicina científica. Pero acá en la ciudad voy al médico. Voy rapidito, porque una de las cosas que no me gusta es estar enfermo.”* (Anexo 2.1 326-333)

En este campo del ámbito del cuidado, la respuesta de Rember es muy clara y agente: en cada caso evalúa el tipo de medicina a la cual recurrir, y prioriza o no la identidad indígena en función de los beneficios que le pueda reportar. Esta línea de respuesta se reitera en los tres casos de estudio.

#### **Las decisiones sobre la pareja:**

Rember actualmente no tiene pareja estable, pero al preguntársele sobre la importancia del origen étnico de su pareja es muy claro en no priorizar la identidad indígena ni ninguna otra por encima de la de ser personas:

*“Para mí no es importante si sea indígena o no indígena. Para mí es importante si la persona es buena. Mi abuela Martha decía que hay dos tipos de personas en este mundo, ¿no? Hay buenos y malos. Hay mujeres buenas y mujeres malas. Como hombres buenos y malos. Entonces es lo único hay. A mí me parece importantísimo una pareja, una mujer que apoye lo que uno haga.”* (Anexo 2.1 286-290)

A pesar de que la decisión en cuanto a pareja no prioriza la identidad indígena, es relevante que apoya su respuesta en una enseñanza de su abuela, a quien se refiere reiteradamente como fuente de conocimiento ancestral.

#### **La educación de los hijos (que todavía no tiene):**

Rember es joven y todavía no tiene hijos, pero sí desearía tener un día:

*“El día que tenga hijos van a hablar uitoto y van a saber muchas historias, muchos mitos. Van a ser unos niños muy ricos intelectual, tradicional y... Van a ser muy sabios. Van a conocer mucho de las cosas que yo conocí y muchas de las cosas que yo viví en el pueblo, en el bosque, en esos lugares.... Definitivamente van a conocer los mitos,*

*las historias, los cuentos... y después iban a tener las vivencias que yo tuve: la selva, el río y esas cosas. Creo que en retrospectiva, una de las mejores cosas que yo he tenido son estas vivencias en la comunidad, cuando Pebas todavía era una comunidad. Porque ahora, en los últimos diez años, Pebas ha crecido el cincuenta por ciento de lo que era cuando yo tenía diez años, doce años.” (Anexo 2.1 362-367)*

En la idea futura de cómo educará sus hijos la indigeneidad es priorizada de forma constitutiva: quiere compartir con ellos lo que él tuvo durante su infancia. Sin embargo, también se detecta un grado importante de idealización romántica sobre ese pasado, porque él mismo precisa que *“ahora ya Pebas no es como antes”*. En cualquier caso, la intención de transmitir a esos futuros hijos los conocimientos y las vivencias de la Amazonía queda claramente expresada.

#### **La relación con la comunidad de origen y vínculos con la tierra:**

La primera cosa que llama la atención en la respuesta de Rember ante la pregunta de si regresa a menudo a su comunidad, es la negación que él ya no vive ahí, o que está establecido en un solo lugar:

*“Yo vivo en Lima y vivo en otros lados y vivo en Pebas el tiempo que sea necesario para todas las cosas que yo tenga que hacer. No podría decir vivo seis meses, tres meses, dos meses... vivo... me quedo y vivo lo que tengo de vivir. Voy y vengo. Vengo y voy.” (Anexo 2.1 373-378)*

Al continuar con la reflexión, Rember añade algo que deja entrever el conflicto interior que le crea el hecho de haber migrado (lo que podría explicar el rechazo expresado):

*“Los indígenas que nacemos en estos tiempos tan difíciles, creo que tenemos la responsabilidad de no quedarnos en la comunidad.... Mucha gente dice que deberíamos quedarnos en la comunidad, ¿no? A hacer cosas en la comunidad, con la tradición... Pero creo que tenemos un pie afuera y otro pie en la comunidad.” (Anexo 2.1 381-384)*

Y continúa:

*“Tengo una doble vida: tengo una vida en la comunidad y tengo la responsabilidad de que la gente debe saber muchas cosas. A partir de mí siento que tengo una misión para estar acá. Lo he hablado con mi papá anoche, y yo casi me muero tres veces, ¿no? Uno enfermo, otras dos veces abogado... y me pregunto por qué uno sigue vivo. Entonces, este... bueno será por algo, será para cumplir algo, para hacer algo, porque hay que trabajar mucho, porque hay que decir que esto es lo que está pasando. O quizás para decir, no sé, ‘yo soy un indígena, yo soy indio, yo soy uitoto, mis mitos son estos’... Quizás para encontrar un cambio. O de repente quizás nunca lo encuentre.” (Anexo 2.1 388-395)*

Esta línea de respuesta, en la que se menciona una misión o mensaje a transmitir, continúa en otros puntos del discurso. Hay un claro sentido de priorización de la identidad uitoto de forma constitutiva en todo ello. Sobre los indígenas contemporáneos dice:

*“Creo que somos este nexo entre el mundo de occidente, el mundo postmoderno, con el mundo tradicional. O sea: se necesita una unión, se necesita una armonía, se necesita un diálogo entre estos dos lados. ¿Quién lo va a hacer?”*

*¿Occidente? ¿Quién lo va hacer? ¿Los políticos? El indígena debe hacerlo, tiene la tarea de hacerlo.”(Anexo 2.1 402-405)*

Este fuerte sentido del deber transmitir y del rol que tiene el indígena con la sociedad en general se reitera una y otra vez.

A su vez, reconoce el disfrute también de vivir en la ciudad de Lima:

*“De Lima me gusta...mmm Trato de disfrutar primero la arquitectura limeña, trato de disfrutar de la playa, trato de disfrutar de la música, trato de disfrutar de conversaciones con personas interesantes, que están haciendo cosas, de reuniones con amigos. Trato de disfrutar de esas cosas. Trato de disfrutar de la tecnología, de internet...” (Anexo 2.1 422-426)*

### **Vida y participación comunitaria:**

*“Yo tengo muy poco contacto con instituciones indígenas, asociaciones, ONGs, organismos indígenas. Muy poco con indígenas porque mi trabajo me ha llevado por otro camino. Un camino un poco más solitario. Pero con las organizaciones indígenas tengo una visión muy muy muy clara: no me gustan las organizaciones indígenas porque muchas veces hay tantas corrupciones dentro de ellas, dentro de estas organizaciones” (Anexo 2.1 440-445)*

Cuando se le pregunta si participa en organizaciones de otra índole (deportivas, de vecinos, etc.), responde: *“No, no estoy en ninguna organización. Definitivamente no. Tengo la organización de la pintura.” (Anexo 2.1 455-456)*

En este sentido, no solo no hay priorización de la identidad indígena en cuanto a la vida y participación comunitaria, sino que hay un rechazo y una visión muy negativa sobre las organizaciones indígenas.

Es más, al no participar en la sociedad a través de organizaciones formales, podríamos afirmar que no está ejerciendo su agencia en su vida pública, algo que quizás hace a través de su arte y de los mensajes que, como no se cansa de repetir, siente el *deber* de transmitir.

### **Identidad autopercebida:**

Al preguntar a Rember sobre su identidad, manifiesta un rechazo a la identidad peruana, la cual percibe solo como instrumental:

*“Me siento ciudadano uítoto. Más que peruano, porque... primero: ¿qué es ser peruano? ¿O qué es pertenecer al Perú? Creo que el único sentido de pertenencia a un país, o el sentido de pertenencia a ser peruano, es tener el DNI, nada más. Absolutamente nada más. La cédula, el pasaporte, el DNI. Es lo que te da. No te da otra cosa. ¿O qué significa ser peruano, en estos tiempos?” (Anexo 2.1 480-483)*

En cambio, defiende rotundamente su identidad como uítoto:

*“Soy uítoto. Esté donde esté, en el país que esté, yo soy uítoto. Soy uítoto. Y después digo que soy peruano porque uno tiene pasaporte.” (Anexo 2.1 496-497)*

En el discurso, se trata de una priorización de identidad constitutiva y muy vinculada a la motivación vital y al referente ético para la vida, con referencia a la ascendencia y a los abuelos:

*“Ser uitoto en estos tiempos, o ser indígena en estos tiempos, al menos para mí es un privilegio. Porque el conocimiento indígena, el conocimiento que uno recibe, te mantiene como un ancla. O sea: hay muchos peruanos, limeños, que a la mayoría le he preguntado ‘oiga, ¿usted es peruano, usted es limeño, qué es?’ O ‘¿de dónde viene tu familia?’. Entonces hay una vaga referencia de su ascendencia. No sabe la mayoría de los limeños de donde viene. O si tiene alguna cultura indígena o... la mayoría tiene una combinación muy variada. En el mundo indígena no pasa esto. El mundo indígena en este momento sabe exactamente ‘yo vengo de allá’. ‘Mi abuela es tal, y a mis abuelos... todos venimos de tal lado’. Entonces eso es como... es la fuerza. Esa es la fuerza, es la energía, eso es el ancla que te mantiene los pies pegados o cogidos al suelo.”* (Anexo 2.1 211-220)

La referencia a los abuelos –entendidos tanto por los familiares directos, como los ancestros en general- se repite al pedirle a Rember que describa sus diferentes identidades además de uitoto y a la ya mencionada misión encomendada de transmitir el mensaje del conocimiento ancestral:

*“Soy pintor, soy narrador, escribo... Trato de ser una persona buena en lo mejor que pueda, todos los días trato de ser mejor persona. Trato de que los abuelos estén orgullosos de mí. Los abuelos que están presentes y los abuelos que no. Tengo temores frente a si realmente uno está logrando transmitir... o que si los abuelos están orgullosos de lo que uno hace. O si lo está haciendo de la forma acertada.”* (Anexo 2.1 487-491)

Al finalizar la entrevista, se le ofreció a Rember la posibilidad de añadir algo más, oportunidad que tomó para llamar a la comunidad indígena a hacer una autocrítica y fijar nuevos objetivos. A pesar de que hay una tendencia individualista en la búsqueda de desarrollo de Rember, en esta respuesta se habla desde la primera persona del plural, haciendo un llamado político a la agencia:

*“Me gustaría decir que en estos tiempos el uitoto, o el indígena, no ha hecho autocrítica: de su cultura, de su pueblo, de su identidad, de lo que quiere y adónde quiere ir. Siempre hemos estado culpando al gobierno: al gobierno que no da educación, al gobierno que no lleva el progreso, al gobierno que no da esto... Nos quejamos mucho. Y hacemos poco. Esto es lo que me di cuenta ya hace buen tiempo. Muchas de las organizaciones como AIDSESEP van y se quejan. Creo que en el momento que haya una verdadera autocrítica en el mundo indígena, vamos a tener objetivos mucho más claros. Y objetivos mucho más grandes. Y objetivos con... con compromisos y responsabilidades no solo con nosotros mismos. Sino con la comunidad de donde uno viene, con el pueblo al que pertenece y con la ascendencia de que uno sea.”* (Anexo 2.1 500-510)

### 5.2.2. DEMER RAMÍREZ NUNTA



Demer, su esposa, su hija, sus dos hijos y una sobrina en la puerta de su casa en Cantagallo, durante una visita de investigación en junio de 2015. (Fotografía: Carlos Sánchez)

#### **El mundo shipibo: una introducción antropológica**

El pueblo shipibo-konibo –también conocido como shipibo, joni o chioeo-conivo- es junto con el pueblo asháninca uno de los más numerosos de la Amazonía peruana y cuenta en la actualidad con una población estimada de unos 22,500 habitantes. Geográficamente el pueblo shipibo es ribereño: sus habitantes han hecho vida en las orillas de los ríos Ucayali, Pisqui, Madre de Dios, y la quebrada Genepanshea, y se han movido por amplias regiones de la selva, desde el sur de Loreto hasta el norte de Madre de Dios, Húanuco y Ucayali.

En realidad, la denominación shipibo fue inicialmente despectiva y se refería a la supuesta similitud con los monos shipi cuando se pintaban el rostro y la boca con tintes naturales negros, aunque fue finalmente aceptada y hasta reivindicada por los ciudadanos de este pueblo, según explica el autor Morin, citado en la página oficial del Ministerio de Cultura del Perú.

Los shipibo-konibo son muy conocidos por su habilidad para el arte y la artesanía, muy particularmente por la cerámica y los textiles con los conocidos diseños kené, de torcidas líneas y cenefas que representan su cosmovisión. El kené es Patrimonio Cultural de la Nación desde 2008.

Se calcula que los shipibo-konibo aparecen como sociedad entre los siglos XIX y VII a.C. Desde esos primeros tiempos, los shipibos fueron muy abiertos al contacto y al intercambio con personas

de otras culturas y grupos amazónicos, como los Tupi-Guaraní, y también con las sociedades andinas pre incaicas<sup>79</sup>.

En el siglo XVII d.C., con la llegada de los españoles a la selva, empezaron los primeros intentos de evangelización, que no fueron bien recibidos por el pueblo shipibo: los intentos de los misioneros para reagrupar a los shipibos en sus misiones llevaron a varios enfrentamientos, incluyendo una gran rebelión en 1766 que acabó con la expulsión de los predicadores, *“impulsada por la unión de los pueblos shipibo, konibo y sbetebo, antes rivales. Esta rebelión fue liderada por Runcato, hoy considerado un personaje importante en la historia del pueblo shipibo”*<sup>80</sup>.

Sin embargo, ya en la República, los shipibos no pudieron librarse de las atrocidades cometidas durante fiebre del caucho. En el siglo XIX, algunos shipibos fueron trasladados forzosamente a Madre de Dios, para trabajar junto con personas de otros pueblos, lo que explica su actual presencia en tierras alejadas del Ucayali.

*“Los shipibo-konibo son conocidos por su gran movilidad y por su capacidad para organizar conglomerados de población indígena en zonas urbanas. En la década de 1990 comenzó una fuerte migración desde las comunidades shipibo-konibo a la ciudad de Pucallpa en Ucayali, conformándose asentamientos humanos en el distrito de Yarinacocha, habitadas por familias que mantenían vínculos con sus comunidades de origen. El departamento de Lima alberga también comunidades shipibo-konibo, siendo Cantagallo el asentamiento indígena amazónico más conocido y numeroso en Lima Metropolitana, ubicado en el distrito del Rímac. Cantagallo cuenta con una institución educativa donde se imparte la Educación Intercultural Bilingüe a nivel inicial y primaria”*<sup>81</sup>.

Además de sus habilidades para la artesanía, trabajada sobre todo por las mujeres, los shipibos tradicionales se han dedicado a la agricultura, la caza, la pesca y la recolección<sup>82</sup>. Sus cultivos principales son el plátano, la yuca, el maní y el maíz. Además, al ser pueblos riverños, también cultivan arroz y frijol en las épocas adecuadas por el ciclo del río.

La cosmovisión ancestral shipibo-konibo contempla cuatro mundos: *“El mundo de las aguas (jenenete), habitado por los espíritus del agua, siendo el más poderoso Ronin, un espíritu caracterizado como una boa grande. ‘Nuestro mundo’ o non nete es, hace referencia al mundo habitado por los seres humanos, por los animales que pueden comerse, por las plantas, los árboles, las aves y demás seres vivientes. Este mundo estaría también habitado por los espíritus de las plantas, como la lupuna, la catahua, el ayabuasca, el tabaco, entre otros. El ‘mundo amarillo’, denominado pansbinnete, es el mundo de los pecados y de los malos espíritus. El cuarto mundo es el ‘espacio donde está el Padre Sol’ o jakon nete, espacio a donde llegan espíritus de seres humanos, así como los espíritus de los animales y las plantas. Este es un mundo lleno de flores, de frutas y de plantas, que solo el médico shipibo-konibo, el meraya, tiene la capacidad de visitar antes de su muerte.”*<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Tournon, J. (2002), pág. X.

<sup>80</sup> Ibídem, pág. x

<sup>81</sup> VVAA, 2013, Terra Nuova, CAAAP, Municipalidad Metropolitana de Lima, pág. 12.

<sup>82</sup> Ibídem, pág. 12.

<sup>83</sup> VVAA. (2000) El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas.



### **Biografía de Demer:**

Demer Ramírez Nunta nació con el nombre de Sanken Vima hace 34 años en la Comunidad Nativa Royá, a la orilla del río Ucayali. Demer es shipibo-konibo. Creció con sus familiares y viviendo del bosque: pescando, recogiendo plátanos de la chacra y navegando en canoa.

Para estudiar la secundaria, su familia entera se mudó a la ciudad de Pucallpa. Ahí conoció la ciudad por primera vez y, sobre todo, la música.

Llegó a Lima el año 2000, con 18 años, para buscar oportunidades laborales y para estudiar. La primera oferta de trabajo fue en un taller mecánico cambiando aceite de carros. Dos años después empezó a dedicarse a la música y también se mudó a Cantagallo, la comunidad shipiba a la orilla del río Rímac. En ese momento contaba con 4,000 habitantes, actualmente son menos de 2,000. Es líder de la comunidad y durante varios años ha sido presidente de ACUSHIKOLM (Asociación de Comunidades Urbanas Shipibo Konibo de Lima Metropolitana).

Por amigos en común, conoció a Julio Pérez y se integró como músico en la banda de rock La Sarita. Además, toca en dos bandas propias, actúa y hace castings para agencias de publicidad que necesitan actores de la selva. También cocina y sirve.

Está casado con Yolanda, una mujer también shipiba, y tiene tres hijos: la mayor Lesly, el del medio Luis Ángel y el pequeño Diego Alexander.

### **DEMER: DECISIONES, AGENCIA Y EXPRESIÓN DE LA IDENTIDAD**

*Nota: Las citas presentadas a continuación son versiones sintetizadas pero fieles a las respuestas originales de Demer durante la entrevista. Las frases completas pueden encontrarse en las líneas numeradas del anexo 2.2 (transcripción completa de la entrevista).*

#### **La decisión de migrar y los inicios de la vida en Lima:**

Demer llegó a Lima al terminar la secundaria, buscando formación artística y, a la vez, aprovechando una oferta laboral en San Juan de Lurigancho que le garantizaba un sustento al llegar a la ciudad. Demer afirma que su decisión fue autónoma y libre:

*“Cuando llegué aquí en Lima no era la decisión de la familia ni nada por el estilo. Fue un propio destino mío, en busca de mejoramiento y calidad de vida y para seguir mis estudios superiores. Por esto me vine aquí en Lima. Y en busca de apoyo.” (Anexo 2.2 9-11)*

Antes de la migración a Lima, Demer ya había migrado junto a su familia a la ciudad de Pucallpa, donde cursó la secundaria:

“Cuando yo terminé mi sexto grado nos hemos mudado a la ciudad de Pucallpa. Y me recuerdo cuando nos vinimos era todo distinto, cambió todo el sistema del panorama de la vida, ¿no? Otro ambiente. Entonces empecé mis estudios secundarios en el Colegio Faustino Maldonado en Yarinacocha. Y después cuando ya terminé mis estudios ahí, me gustaba ser artista, músico. Y cuando iba grupo Chapis, cuando iban Los invasores del progreso... cuando iban otros grupos, así folclóricos, andinos... me gustaba ir no para bailar, sino para ver cómo tocan ellos. Y pensaba que un día pueda ser igualito como ellos... era mi sueño esto. Y bastante... Cuando tocaban la guitarra, yo miraba de cerquita, mientras otros jóvenes bailaban... pero yo miraba ahí, el escenario, abajo del escenario ahí parado, mirando cómo tocan la guitarra. Y esa era la ambición: agarrar la guitarra, y tocar la flauta... y pensaba, no, cómo quisiera estar ahí al lado de ellos, tocando la música. Esa era mi visión.” (Anexo 2.2 33-43)

Al hablar de los primeros meses en Lima, Demer resalta en sus propias palabras la agencia en su objetivo de ser músico profesional: enfatiza el esfuerzo y usa palabras como *decisión*, *visión* y expresiones como *buscando mi destino*. Sin embargo, también reconoce las dificultades por las que pasó al enfrentarse a una gran urbe como Lima y a la confusión del diálogo intercultural:

“Conocí amigos músicos, chicos de barrios, de grupos, colectivos que hacen trabajo artístico en la calle. Después cuando yo he salido de mi trabajo con el señor en San Juan de Lurigancho, cambiando aceite, ya busqué mi propio destino, ¿no? Después de un año. Ya conocía más o menos Lima. En el transcurso de ese tiempo caminaba en Lima pero no conocía las calles. A veces me gustaba ir en carro, a veces me gustaba más ir a pie, para conocer más. Pero en el transcurso de ese caminar, me asaltaron, me robaron, todas esas cosas me pasé. Y ya pues. Me adapté con el clima de Lima y para mí era todo raro aquí en la ciudad. Porque edificios grandes, las cosas son rápidas y... a veces extrañaba la selva, ¿no? Mi familia. A veces me sentía un poco mal también. Tristeza. Pero qué se va a hacer, ¿no? Hay que salir adelante nomás, porque una persona que quiere sobresalir adelante tiene que luchar todos los días. Cuando uno lucha, consigue.” (Anexo 2.2 46-63)

Para Demer, Lima es sinónimo de trabajo. Y esto es lo primero que resalta al responder a qué es lo que más le gusta de la ciudad y porque permanece aquí:

“La vida de Lima me gusta porque hay movimiento de trabajo. Más rentable. Y encuentras chamba al toque, en cualquier cosa. A mí me gusta cocinar, me gusta atender como mozo... ese también es mi trabajo. Cuando quieren guitarrista, ya me voy al toque. O quieren un flautista, me voy. O quieren para salir en reportaje, así en cuanto de casting... a veces gano. Todas estas cosas, ¿no? Cuando hay teatro, me llaman para participar” (Anexo 2.2 289-294)

#### **La discriminación en la ciudad:**

Después de un primer año trabajando en el taller mecánico, Demer decide emprender un rumbo laboral independiente, vendiendo productos como ambulante (estos productos, como se verá más adelante, siempre estuvieron relacionados con la selva). Durante esa etapa es en la que más recuerda discriminación:

*“Y en el transcurso de esas caminadas me decían, como voces ¿no?, de charapa. ‘Oe charapa’, así. Como también nos dicen... como la gente de la selva que nos dicen [imitando el acento de los limeños imitando a selváticos]: ‘Oye charapa, qué haces caminando’. Y me decían esto...” (Anexo 2.2 73-75)*

Al preguntarle a Demer cómo se sentía ante esa situación, reconoce el desagrado (a diferencia de Rember, que afirma no afectarse por los comentarios discriminatorios):

*“Yo siempre me defendía. Decía: ‘Charapa es un animal, ¿no? Es un animal que se come. O sea nosotros somos seres humanos.’ Nos defendía. Nosotros somos peruanos. (...) Me sentía mal, ¿no?” (Anexo 2.2 78-84)*

En esta última afirmación son muy interesantes dos aspectos: por un lado, Demer aclara que “*nos defendía*”, dando entender que al responder a esos ataques personales lo hacía en nombre de un colectivo. Hay un sentido grande tanto de la dignidad como de la comunidad en todo su discurso. El otro punto interesante es que la respuesta ante el insulto es que “*nosotros somos peruanos*”. Este reclamo de ciudadanía peruana, que luego se confirma en su identidad auto percibida, es reiterado por todos los líderes y shipibos hablando en público ante la crisis por el desalojo forzoso de Cantagallo.

De esos primeros años en Lima, Demer también habla de las buenas experiencia. Fue muy hábil al crear redes de todo tipo, alianzas tanto con personas como con instituciones:

*“En el caminar encontré amigos buenos que me ayudaron a salir adelante. También amigos de Ministerios. También amigos artistas de la calle, ¿no? Que me daban ideas de cómo uno tiene que sobresalir adelante.” (Anexo 2.2 89-91)*

Y desde el primero momento aprovechó todas las oportunidades de participación pública y en colectivos que se le ofrecieron por el hecho de ser shipibo, tanto de formación como de representación:

*“Me gustaba siempre participar en los talleres, así en foros, en diferentes partes. Cuando hacen talleres así ONGs. O en colegios, participar... ahí conocí profesores, políticos y también me iba a conocer artistas, ¿no? Artistas de la calle, así de grupos grandes. Muy buena onda, ¿no? Me daban ideas.” (Anexo 2.2 110-113)*

Podemos encontrar ahí una capitalización de la identidad shipiba para hacer contactos y salir adelante. Esta actitud es muy parecida en el caso de Marishori, pero claramente diferente en Rember, mucho más individualista y que incluso rechaza la idea de las ONGs de forma bastante despectiva.

### **El trabajo:**

Como ya se ha mencionado, al año de vivir en Lima y antes de dedicarse a la música, Demer se dedicó a la venta ambulante:

*“Después ya yo solo me fui a vender artesanía, producía artesanía también. Antes de vender artesanía yo vendía planta de uña de gato en las calles. (...) Vendía, siempre vendía. Después con la junta de la plata, compré artesanía, entonces vendía en las playas.” (Anexo 2.2 66-71)*

Los productos que vendía están claramente vinculados a su origen amazónico: plantas medicinales y artesanías. Demer aprovechó para comercializar los productos que conocía y a los que tenía acceso, que además tenía credibilidad para vender. Qué tan consciente haya sido esta decisión es algo no explorado en la entrevista.

Como ya se ha mencionado, Demer llegó a Lima con el claro objetivo (“*el destino*”, en sus palabras) de aprender música. Es muy interesante cómo comparte el encuentro con Julio Pérez, vocalista y líder de la banda La Sarita, y su incorporación a la misma:

*“Conocí a Julio Pérez de La Sarita. Buscaba un joven de la selva que sea parte de su grupo. Justamente me hicieron propuestas, me invitaron a su sala de ensayo. Yo pensaba que me estaba un poco haciendo... mentira, ¿no? Yo dije ‘voy a ir’. Me iba a esperar por Alfonso Ugarte, por el Metro. Entonces, a la hora indicada me fui y encontré a Julio. Me llevó a la sala y ahí estaban varios amigos. Y ‘les presento a Demer, acá te vamos a probar, qué tal toca’. Me dieron guitarra. En ese tiempo ya sabía tocar la guitarra. Cuando agarré la guitarra eléctrica, para mí era un sueño: ¡agarrar de mi mano! Para mí era un sueño; me sentía contento, feliz. Y empecé: ‘A ver, toca lo que tú quieres, lo que tú sabes’. Ya... empecé a tocar la música de Juaneco. Entonces los chicos me acompañaron con su teclado, con su batería y bajo... Y qué chévere, bacán, ¿no? Les impresioné a mis compañeros. Julio dijo: ‘Chicos, el nuevo integrante de La Sarita, Demer Ramírez’. Yo me sentía así, como si estuviera soñando. Feliz.” (Anexo 2.2 97-108)*

Además de tocar con La Sarita, Demer, tiene otras ocupaciones, todas ellas vinculadas al arte o al hecho mismo de ser shipibo:

*“Y cuando estoy con tiempo libre apoyo a un poco la artesanía, y también a promocionar la artesanía para la venta. Y al mismo tiempo, en el día... Bueno yo tengo mi conjunto típico, “Corazón selvático”. Y a veces, a parte del conjunto típico, me llaman para hacer teatros, diferentes amigos que he conocido. Este... por decir... Escena Perú, con la señora Gloria María Solari siempre trabajo, hacer teatros con niños. A veces cuando no hay presentaciones, me llaman para hacer casting, comerciales. Por decir, antes de ayer he grabado para hacer casting de Panetón. [Se ríe] También este... siempre me llaman... Con el Conjunto Típico, este mes de San Juan, tenemos full chamba. Tenemos contratos con el Conjunto Típico: en el Callao, acá en Vítarte... también en Santa Anita. En universidades también.” (Anexo 2.2 123-133)*

En el ámbito del trabajo hay una clara manifestación de su identidad shipiba constitutiva, pero que también es utilizada como capital cultural:

*“Yo trabajo con puro arte: con música. Yo trabajo con artesanía, este... a través de teatros, a través de música el Conjunto Típico. A través de la orquesta, grupo musical y... con eso estoy trabajando bastante. El cien por cien.” (Anexo 2.2 219-221)*

En la siguiente frase, ante la pregunta de si le gusta lo que hace, a lo cual asiente, aparece el tema de la transmisión de un mensaje.

*“Sí, me gusta lo que hago bastante. Porque a través de la música doy un mensaje. A través de mi canto doy enseñanzas. A través de mi habla me comparto cómo tengo que decir tal cosa, a una persona en idioma shipibo y en castellano. Y lo estoy enseñando cómo se habla en shipibo y ellos cómo se habla castellano.”* (Anexo 2.2 224-227)

Demer nos cuenta cuál es ese mensaje:

*“Es un mensaje de integración, es un mensaje de identidad. Emmm.... De unidad. Porque el pueblo shipibo no somos cerrados, así para compartir nuestros conocimientos. Siempre les decimos a nuestros amigos... a veces universitarios cuando vienen a la casa, siempre le decimos eso. Tiene que ser ayni. Todo es ayni. Intercambio. Tú me enseñas lo que tu sabes, y yo te enseño lo que yo sé. O sea es un equipo, es un mensaje que damos, de unidad.”* (Anexo 2.2 230-234)

Hay, como en el caso de Rember, un sentido del *deber* compartir y, más importante aún, de intercambio y reciprocidad. Se debe recordar que la historia del pueblo shipibo ha sido de intercambio cultural desde hace casi 2500 años: un pueblo que se ha relacionado voluntariamente con otros pueblos panos y de otros grupos amazónicos, pero también con pueblos pre incaicos. La resistencia recién apareció con los crueles intentos de evangelización y esclavización por parte de religiosos españoles y colonos caucheros.

#### **La vestimenta y el estilo de vida:**

En cuanto a la vestimenta Demer tiene un sentido bastante pragmático a la hora de decidir: en el espacio privado, prioriza la comodidad de la ropa occidental pero, a la hora de recibir visitas o representar a su pueblo, sí es muy autoconsciente de la importancia lucir la vestimenta típica. En realidad, para la entrevista concedida para este trabajo, insistió en usar su *cushma*, a pesar de que el equipo de grabación no hizo hincapié en ello:

*“En mi casa, me pongo así normal... mi short, mi polo... y cuando hace calor me pongo pantalón así normal, de vestir... Este cuando hay eventos así culturales, cuando hay visitas... algún candidato, alguna persona importante que venga en la comunidad... nos ponemos nuestra vestimenta. Porque sabemos muy bien que con la globalización también uno va a ir cambiando, al sistema de como del diario también... entonces cuando hay actividades como te digo, nos ponemos nuestra vestimenta, la *cushma*. Pero las mamás sí se ponen ambos: tanto la ropa polo, su short... y la vestimenta típica, lo que es “*shipunti*” y el “*copón*”, la *camisa*.”* (Anexo 2.2 176-183)

Además de la vestimenta, se le preguntó a Demer qué estilos y rutinas de su anterior vida en Roya podía mantener en Lima y cuáles no:

*“Bueno, lo que yo puedo mantener acá es la costumbre: el habla diario, la comida... la vestimenta. Pero eso sí, lo que no puedo mantener es la chacra, que siempre me iba con mi abuelo a traer plátano. Para ir a pescar, no puedo. No hay acá, ¿no? Para ir a la cocha, para ir en canoa, a buscar leña... Acá hay puro gas. [Se ríe] Y también para ir a pescar en “*tarranguas*” o *redes*... esas cosas no puedo hacer. Pero otras cosas sí: costumbre en cuanto a identidad,*

*vestimenta... en la parte en nuestra casa comemos la comida típica de nuestra Amazonía. También... invitar a la familia a comer... eso sí no podemos olvidar: estar unidos la comunidad.” (Anexo 2.2 142-147)*

De nuevo insiste en un mensaje de unión como comunidad, donde claramente se prioriza la identidad indígena constitutiva.

#### **Las decisiones sobre la pareja:**

Demer está casado con Yolanda, una mujer shipiba. Al preguntarle sobre la importancia de la identidad étnica de su pareja para tomar la decisión de casarse, contesta:

*“Para mi era que sea shipiba, de la misma comunidad. De mi raza, de mi etnia. Entonces es muy importante no, porque de cada uno de las personas según lo que escoge. Pero yo quería escoger shipiba, de mi propia comunidad.” (Anexo 2.2 165-167)*

Priorizó mantener la cultura, priorizó su indigeneidad en esta decisión, algo que difiere de Marishori y Rember.

#### **La lengua originaria y el castellano:**

Demer, entre shipibos, habla shipibo; en diálogo con hispanohablantes, habla castellano. Entonces se deduce que la identidad constitutiva prima al elegir, siempre que es posible, la lengua originaria:

*“En casa hablamos más shipibo, menos castellano. Pero en la calle sí, cuando estoy con amigos hispanohablantes, como ustedes, hablamos castellano más. Cuando estamos así en familia, con shipibos, caminando por la calle, hablamos en shipibo. Mis hijos aprenden shipibo.” (Anexo 2.2 150-155).*

#### **La educación:**

La comunidad shipiba de Cantagallo cuenta con una Escuela Intercultural Bilingüe, algo por lo que han luchado mucho sus dirigentes, y que permite que los niños y niñas del lugar reciban una educación también en shipibo, con profesores shipibos.

*“El estudio de mis hijos en cuanto a bilingüe es bien importante, porque es nuestra raíz, nuestra identidad, que conozcan. Y que no se pierda la identidad. A través de estos conocimientos, que los niños deben aprender tanto en shipibo, en castellano más, en inglés también más... para que puedan defenderse culturalmente. Entonces cuando uno se pierde su identidad, su cultura, se puede hacer... es nada, ¿no? Si uno tiene su cultura, su identidad... ama a su pueblo, querer a uno mismo, de donde viene, esto se siente bien. A través de ahí... [Piensa] cómo te puedo decir... que este joven o ese niño sale con una mentalidad de muchas cosas, ¿no? Sin eso la persona... por eso nuestros hermanos indígenas shipibos no ven mucho la delincuencia. ¿Por qué hay mucha delincuencia en este tiempo? Porque no conocen su identidad, su cultura, no valoran lo que uno es. Entonces nosotros los pueblos indígenas en el Perú, que estamos, no hay muchos delincuentes entre nosotros. Somos gente tranquilos. Los abuelos nos han enseñado a ser buenos, trabajadores, luchadores. Entonces a través de la Escuela Bilingüe eso es lo que nosotros no queremos dejar, que nuestros niños aprendan cosas muy importantes.” (Anexo 2.2 186-198)*

Hay muchos elementos interesantes en esta afirmación: el primero, es destacar la importancia de la apertura a que aprendan shipibo, pero también castellano e inglés, conscientes de que más conocimientos son más herramientas para afrontar la vida. Traducido al lenguaje del Desarrollo Humano: más oportunidades, más libertad.

Es importante aquí también que Demer relaciona el conocer y amar la propia identidad con la paz y la no delincuencia, algo que se repite en el discurso de Rember. Y más interesante aún es la referencia a las enseñanzas de “los abuelos”, entendidos estos como los antepasados en general, y a la enseñanza de “*ser buenos, trabajadores, luchadores*” y cómo esta transmisión de conocimiento ancestral se ve posible, en la urbe y en los tiempos actuales, en la forma de la Escuela Intercultural Bilingüe.

#### **La reacción ante crisis en salud:**

Ante la pregunta de cómo reacciona ante un problema de salud, de él o de alguien de su familia, la respuesta está en la misma línea que los otros entrevistados:

*“Dependiendo de que tipo de estado está la persona, ¿no? La familia cómo se encuentra. Por decir este... en la casa cuando está un poco mal... cuando duele su estómago, le ha hecho daño, mal, algunas cosas... mal aire, no? Primero me voy... mi abuelo es médico tradicional. Le llamo, le toca... y dice “Aire”. Entonces hay que sobar con agua florida, con mentol... o soplarle. Y cuando no mejora, recién nos vamos a centro de salud o la farmacia para comprar pastillas, sí.”* (Anexo 2.2 207-211)

Aquí, por lo tanto, la priorización o no de la identidad indígena está en función de la gravedad de la enfermedad: para asuntos leves, medicina tradicional shipiba; para asuntos graves, farmacología y medicina occidental.

#### **La relación con la comunidad de origen y vínculos con la tierra:**

Demer dice regresar a su comunidad natal, Roya, con bastante frecuencia, máximo cada seis meses. Al preguntarle cómo es ese retorno, cuenta:

*“Todo es un cambio también allá. Cuando llegamos allá en la comunidad, me siento feliz, porque es mi comunidad, es mi cultura. Por otro lado también me incomoda por los zancudos, todas esas cosas, pero poco a poco se aprende. Pero acá en Lima no hay zancudos, no hay mosquitos, no hay todas estas cosas que pican. Pero allá hay bastantes zancudos, ¿no? Pero la misma sangre el zancudo nos come, a veces hace herida. Este... esto es el único que siempre molesta allá en la comunidad.”* (Anexo 2.2 258-263)

Es muy curioso cómo celebra el hecho de sentirse “*en su cultura*” (priorización de la identidad constitutiva), pero resulta incluso gracioso que su queja principal es un asunto totalmente práctico, que podría ser la misma queja de cualquier limeño o limeña.

Sobre los motivos de estos viajes de regreso a Roya contesta:

*“Visitar la familia, por motivo de aniversario, también por motivo de trabajo, y también por motivo de apoyos, llevando apoyos para la comunidad.”* (Anexo 2.2 267-268)

En esta respuesta recuerda algo que es importante para toda la vida de Demer: su labor social y de apoyo, algo que él mismo menciona como un mensaje de sus abuelos.

Al preguntarle por qué no permanece en Royá, su respuesta es clarísima: no hay trabajo. Desde el inicio su migración está claramente motivada por razones económicas y de búsqueda de oportunidades:

*“Me gustaría ir, regresar... pero el trabajo que yo hago no es sustentable allá. Estar en el monte, estar en la chacra... ya no voy a sustentarme de mi profesión. Pero no veo cómo sustentarme de mi familia. Pero otro tipo de proyectos se puede desarrollar para regresar, porque la selva... hay muchas cosas, ¿no? Pero no hay mucho movimiento de trabajo, de producción, de venta de productos... Si uno hace una chacra, de maíz o de yuca... y trae a la ciudad de Pucallpa, ¿cuánto vende? Cuarenta céntimos el kilo. Y ni sale ni para comprar ropa ni sandalias. Ni para arroz, fideo, ni para ACE, jabón... nada.”* (Anexo 2.2 272-278)

Entonces, por más que su identidad shipiba es constitutiva en toda su vida, Demer es consciente que para desarrollarse en el ámbito laboral Lima es un entorno más favorable, y prefiere intentar mantener su identidad lejos de Royá, que renunciar a los ingresos y oportunidades para su familia

#### **Qué le gusta de Lima:**

Además del hecho de que hay trabajo, Demer también disfruta otros aspectos de Lima y su clima:

*“De la ciudad... a ver más o menos me gusta aquí el ambiente, ¿no? Este ambiente aquí como es Lima, frío...no tan frío. Antes sí era más bastante frío. Pero ahora un poco se ha mejorado, sobre el cambio de clima. Sale sol, así un airecito. Y hace frío, no mucho. Eso me gusta. Este... también me gusta, sobre las comidas. Las comidas sí de la costa: cebiche, me gusta así de pescado, pescado frito...Y también a veces me gustan los parques zonales. Ahora hay parques zonales grandes. Me gusta caminar y pasear con mis hijos, ir a jugar... Pero en la selva sí no tenemos parques, solamente es bosque. Es monte, es un lugar... es diferente que acá en Lima. Pero lo que no me gusta acá en Lima es mucho carro... sobre el tema de la contaminación ambiental, mucho humo. Y también bastante basura, los ríos contaminados... el río Rímac... es muy complicado. Así es... Y la delincuencia.”* (Anexo 2.2 297-306)

#### **Vida y participación comunitaria:**

Demer tiene un rol muy activo en su caminata, no solo como líder de ACUSHIKOLM (Asociación de Comunidades Urbanas Shipibo Konibo de Lima Metropolitana), sino en trabajo social y de transmisión cultural:

*“Aquí en la comunidad en que estoy viviendo, fuera de lo que yo hago, en parte de liderazgo. Por decir este... el año pasado, dos años atrás, me han nombrado como presidente de la asociación de la comunidad. Entonces trabajaba para la comunidad. Hacía trabajos sociales para la comunidad, este... apoyaba a la gente, a los niños, a los jóvenes... para que la comunidad pueda sobresalir adelante. Fuera de mis trabajos, de lo que hago en mis trabajos artísticos, siempre me iba a los Ministerios, a conversar con los Ministerios, con empresas transnacionales, convenios con ONGs, me hacía trabajo con los niños en navidad, chocolatada... todas estas cosas, ¿no? A mí me gusta mucho esto: o sea apoyar a la gente.”* (Anexo 2.2 239-246)



Demer por lo tanto es agente de cambio para él mismo y para su comunidad, buscando mejoras, y lo hace apoyándose en su cultura, en su identidad shipiba, de la cual se siente genuinamente orgulloso. Esta vocación por la colectividad viene desde la infancia:

*“Desde muy niño, cuando era joven, cuando estaba en la comunidad, me gustaba participar en obras comunales, apoyar en mingas. Abí aprendí muchas cosas, a apoyar a mi gente. Cuando uno no apoya, uno se siente mal en la comunidad. Por decir así... este... da la mano. Igual aquí en la comunidad, cuando hay eventos culturales, por decir: los jóvenes quieren aprender danzas, yo enseño. Cuando hay una reunión de coordinación entre autoridades, yo participo abí, libremente. Y doy ideas, ¿no? En mi mente vienen muchas cosas, ideas de proyectos, para ordenar la comunidad, hacer limpia la comunidad, poner nombre a las calles... a nuestra región. Por esto tenemos calle Jirón Artesanos, yo he puesto esto; Jirón Amazonas, Jirón Ucayali, Loreto... yo puse eso. También Jirón Bijao. Para que haya atractivo en la comunidad, las calles sean atractivas, con nombres propios, ¿no? De la misma comunidad.”*

(Anexo 2.2 327-337)

En esta anécdota sobre los nombre de las calles bautizadas durante su mandato, vemos que en el trabajo de Demer por la comunidad, valorizar la identidad shipiba está siempre presente, como un fin en sí mismo.

Demer es muy hábil para involucrarse con autoridades públicas y para conseguir apoyos para su comunidad:

*“El año pasado he trabajado con la Municipalidad de Lima. Dentro de esto había el proyecto de Cultura Viva, para trabajar con las mamás artesanas. A las mamás artesanas siempre las hemos llevado a parques zonales para que expongan sus artesanías. También en el Congreso de la República. También hemos participado en MINCETUR, sí. Y también, este, siempre me invitaban ya con este tipo de trabajos, en el Ministerio de la Mujer, el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Agricultura también... y el Ministerio del Ambiente. Siempre ha participado abí.”* (Anexo 2.2 341-246)

### **Identidad auto percibida:**

Al llegar a la pregunta directa sobre la identidad, Demer responde enfatizando mucho su ciudadanía peruana:

*“Me siento ciudadano peruano. El país, Perú, es de todos. Me siento muy identificado con mi patria.”* (Anexo 2.2 373-374)

Al repreguntarle, continúa explicando que en realidad se siente tan identificado con ser shipibo como con ser peruano:

*“Me siento más, más identificado con mi país, Perú. Con mi patria. Y más identificado también en ser shipibo. Cien por ciento. Las dos cien por ciento, sí.”* (Anexo 2.2 381-382)

Cuando Demer es preguntado por sus diferentes identidades, además de la étnica, nos cuenta:

*“Mi identidad como shipibo me identifico, como peruano también me identifico, como ser músico también me identifico, como en la parte que demuestro la identidad cultural, la parte de la música ancestral. Y también me identifico hacer la música con guitarras electrónicas, con baterías, con timbales, todas estas cosas. Me gusta mucho la parte de la música de guitarra eléctrica, tocar percusión, tocar el viento. Es mi identidad. Todas estas cosas bastante me identifico ser artista.” (Anexo 2.2 293-298)*

En su respuesta, a través de su identidad como músico, expresa claramente la convivencia en él de sus identidades shipiba y occidental, sin que esto le suponga conflicto alguno: le gusta tocar música ancestral tanto como la guitarra eléctrica.

Antes de cerrar la entrevista, al ofrecer a Demer la oportunidad de expresar lo que desee, hace una invitación a las y los limeños a visitar Cantagallo:

*“Quiero decir a la población de Lima, que estamos aquí quince años asentados en la comunidad de Cantagallo. Una comunidad de cultura milenaria, con mucho conocimiento de culturas y trabajos artísticos. Que nos vengán a visitar, con brazos abiertos los acogemos. Como shipibo, como migrante... todos somos peruanos. Que vengán aquí, aquí hay mucha cultura. Tenemos pintura, artesanía... tenemos muchos talentos. Hay abuelos chamanes, toman ayahuasca, si quieren tomar ayahuasca que vengán aquí en la comunidad. Hay maestros ayahuasqueros, pintores, madres artesanas, niños artistas... todo tenemos. Sábado y domingo estamos preparando comida de la selva. Y que vengán a conocer aquí.” (Anexo 2.2 427- 434)*

En su respuesta se manifiesta de forma priorizada la identidad shipiba, con valor intrínseco pero también como capital cultural (¡ofrece servicios para limeños!).

## **SITUACIÓN ACTUAL EN CANTAGALLO: EL CONFLICTO POR EL TRASLADO**

No se puede obviar en el análisis del caso de Demer el conflicto que ha vivido Cantagallo durante la primera mitad de 2015.

La historia de Cantagallo como comunidad indígena amazónica en Lima –¡algo inédito en la historia de la ciudad!-, arranca alrededor del año 2000, cuando un grupo de 250 familias shipibo-konibo provenientes de la zona de Pucallpa migraron a la capital y se asentaron en las orillas del Río Rímac, cerca del Palacio de Gobierno, encima de un antiguo vertedero de basura.

Las familias llegaron a Lima buscando ampliar sus oportunidades de educación, salud y trabajo, ya que sentían que en su región de origen no las encontraban.

La comunidad fue urbanizando su asentamiento, con viviendas autoconstruidas, la mayoría de madera. Organizados como comunidad y con tres asociaciones (a menudo enfrentadas por tensiones vinculadas a historias familiares) que representan a sus habitantes, la comunidad logró conseguir la fundación de una escuela intercultural bilingüe y tener bastante visibilidad en Lima.

En la gestión municipal de Susana Villarán (2010-2014), Cantagallo trabajó muy de la mano con la Gerencia de Cultura –algo que menciona Demer en su entrevista- y estableció excelentes relaciones. Así, ante la construcción del megaproyecto Vía Parque Rímac, que iba a pasar por encima de la actual comunidad, se acordó un traslado conjunto a una nueva zona, financiado por la Municipalidad como parte del proyecto Río Verde, que a su vez ofreció planes de retorno a Pucallpa con indemnizaciones a las familias que así lo decidieran. Es importante resaltar que no existen títulos de propiedad formal de las viviendas ni terrenos de Cantagallo.

En diciembre de 2014 Luis Castañeda fue elegido como nuevo alcalde de Lima. En marzo de 2015 la Municipalidad anunció que cancelaba el proyecto Río Verde y, con esta cancelación, el proyecto de traslado de Cantagallo quedó detenido. Los shipibos reaccionaron con una carta notarial exigiendo continuar con el proceso de reubicación, ya que la obra ya había afectado gran parte de las viviendas.

A inicios de abril de 2015, se inició el diálogo entre la gestión municipal de Castañeda y representantes de la comunidad, para que las y los residentes de Cantagallo sean trasladados a Campoy, en San Juan de Lurigancho.

Ha habido varias movilizaciones públicas de los shipibos para pedir a la Municipalidad resolver el caso y continuar con el plan de una reubicación conjunta. Hasta el momento no ha habido una resolución del caso y al menos 200 familias siguen en Cantagallo. El recinto se ha visto reducido por la obra.

#### **Análisis de discursos sobre identidad de los diferentes actores en el marco de este conflicto:**

En una situación de conflicto abierto, ¿qué sucede con los discursos sobre identidad? ¿cuáles son las posiciones de los shipibos, qué identidad priorizan? ¿y las otras partes, como los agentes municipales o los medios de comunicación, cómo perciben a los actores de Cantagallo?

A continuación, se presenta un análisis de discursos basado en seguimiento a medios de comunicación entre enero y abril de 2015, según cada grupo de actores:

#### **Shipibos:**

El discurso de los shipibos es muy claro y unánime. Ha habido deliberación y acuerdo interno en la comunidad para unificar su reclamo y lo que demandan es: que el traslado se haga efectivo para garantizar su bienestar ya que el actual asentamiento de Cantagallo ya no es salubre; que el traslado sea conjunto, para mantenerse como comunidad indígena; y que la escuela intercultural se mantenga en funcionamiento.

Es decir: exigen que las instituciones públicas les garanticen las condiciones para una vida digna priorizando su identidad shipiba como constitutiva. Para resaltar su indigeneidad, en todas las

manifestaciones públicas y en presencia de medios de comunicación, las y los shipibos se muestran vistiendo sus ropas tradicionales.

El discurso público de los líderes como Ricardo Franco resaltan el hecho de ser indígenas y ser comunidad:

*“Estamos siendo discriminados” y “ya estamos afectando, y necesitamos reparación. ¿Y cuál es la reparación? Reubicando toda la comunidad shipiba para mantener y hacer prevalecer toda la cultura e identidad.”*

En la misma línea, una manifestante (no identificada) afirma:

*“El señor alcalde está vulnerando nuestros derechos, porque nosotros somos de una comunidad indígena, eso es: un pedacito de la selva acá en Lima. Nosotros tenemos nuestra identidad propia. Ustedes mismos lo están viendo. Tenemos nuestra cultura, nuestro idioma, nuestras artesanías. El alcalde hasta nos dijo que somos ashánincas. ¡No somos ashánincas! ¡Somos shipibos! La Municipalidad parece que todavía no tiene conocimiento de que hay una escuelita bilingüe, donde nuestros hijos estudian. Al sacar esto [la comunidad] nos están vulnerando hasta la educación.”*

Sin embargo, la fuerza mayoritaria del discurso de las y los pobladores es ir más allá de la indigeneidad, y presentarse como un grupo de ciudadanos peruanos negociando con una institución pública, en este caso la Municipalidad de Lima. En este sentido, están priorizando estratégicamente la identidad de peruanos. En declaraciones como la de Wilson Valle, dirigente de ACOSHICOL, está muy clara esta posición:

*“La comunidad está buscando que nos consideren dentro de ese gran proyecto que la alcaldesa nos dejó, dentro de este gran proyecto de Vía Parque Rímac. Queremos la reubicación y que nos consideren. Que nos escuchen. Que respeten nuestros derechos. Repito que no estamos pidiendo un favor, sino nuestros derechos: como todo peruano tenemos derechos.”*

Se observa que la estrategia para exigir el traslado está basada en un enfoque de derechos. Cantagallo actúa en conjunto y está siguiendo una estrategia legal acompañada de lobby público.

### **La Defensoría del Pueblo:**

Este mismo enfoque de derechos, en el que se resta importancia a la identidad shipiba priorizando la ciudadanía, es el que se revela en el discurso de la Defensoría del Pueblo. Sobre el caso, y acompañando en declaraciones a líderes de la comunidad de Cantagallo (en una evidente toma de partido en la situación), se ha declarado:

*“Estamos ante un escenario complicado porque se puede generar un precedente peligroso. ¿Y por qué peligroso? Porque esto le puede suceder a cualquier vecino de la ciudad respecto la decisión de una autoridad, más allá de las condiciones culturales que tiene el pueblo shipibo. Esta situación le puede pasar a cualquier limeño y estaríamos ante una situación de desamparo”* (Daniel Sánchez, del Programa de Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo)

Con la expresión “más allá de las condiciones culturales”, queda claro que el reclamo no tiene que ver con la indigeneidad, sino con ciudadanía.

#### **Las organizaciones indígenas nacionales:**

AIDSESEP, como la organización de indígenas amazónicos más grande del Perú, se ha pronunciado públicamente y en este caso sí subraya la importancia de que se trata una comunidad indígena con cultura propia:

*“Ante estos hechos, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP) representante de las organizaciones indígenas de la Amazonia Peruana exige y pide a las autoridades de la Municipalidad de Lima que tomen una solución que respete los acuerdos existentes con respecto a la reubicación de la Comunidad Shipiba de Cantagallo y a las decisiones que la comunidad plantee tomar al decidir dónde vivir, según sus costumbres y manifestaciones culturales.”*

En esta declaración, AIDSESEP usa un enfoque más cercano al Desarrollo Humano que al de derechos, subrayando la importancia de la decisión de la comunidad (como acto de agencia) a partir de las razones que tienen para valorar esa decisión.

Hasta este punto, entonces y de una forma estratégica, las y los ciudadanos de Cantagallo y los grupos que los apoyan en la defensa de sus intereses, no están exacerbando su identidad indígena de forma instrumental (o no más allá de la costumbre indígena tan extendida de vestirse con ropajes tradicionales para representaciones públicas): exigen mantenerse unidos y ser trasladados como comunidad y también mantener el derecho a la escuela intercultural bilingüe, ambas exigencias muy relacionados con la importancia intrínseca de ser indígenas: poder ser shipibos, tener educación en shipibo, y mantener la forma de vida colectiva entre shipibos.

Podría parecer que, al menos desde el punto de vista de la comunidad shipiba, no se confirma la hipótesis de Sen *en Identidad y violencia* de que, en situaciones de conflicto, se extreman los estereotipos y la identidad más instrumental.

#### **El Alcalde y los funcionarios municipales:**

Sin embargo, en el discurso tanto de la Municipalidad de Lima como de los medios de comunicación sí hay una indigeneización de los habitantes de Cantagallo, cargada de lugares comunes y desinformación. Ha habido incluso violencia hacia la comunidad expresada, en primer lugar, en forma de desidia, como la que llevó al alcalde Luis Castañeda a confundir a los shipibos con ashánincas.

En declaraciones públicas, Francisco Gavidia, Gerente de Participación Vecinal de la Municipalidad, ha declarado:

*“Por la situación de nuestras comunidades nativas, la desconfianza hacia las entidades del estado es un hecho real.”*

Hasta aquí, está aceptando que se trata de un problema del colectivo indígena, aunque de alguna forma lo usa como excusa para no responder a él ya que se trata de un problema general y estructural. Pero continúa:

*“Vamos a trabajar para que estas políticas de inclusión hacia las comunidades nativas, que son el 1% de la población, pero que finalmente son peruanos, tengan que ser incluidos en el desarrollo y en el progreso.”*

En esta última declaración, Gavidia ya subraya el hecho de que se trata de una minoría de ciudadanos, para dejar claro que no van a ser objeto de ninguna consideración especial.

En la misma línea pero menos comedido se ha mostrado Jaime Villafuerte, Gerente de Inversión Privada de la comuna:

*“En vez de priorizar un grupito de shipibos en Cantagallo, hay que priorizar al más de medio millón de limeños que se beneficiarán por el bypass de 28 de julio.”*

Estas declaraciones van muy en la línea del discurso del ex presidente Alan García y sus tristemente famosas declaraciones sobre el conflicto en Bagua, diciendo que los indígenas “no eran ciudadanos de primera clase” (siendo, por lo tanto, ¡de segunda!).

Villafuerte sigue:

*“El objeto del fideicomiso es ejecutar proyectos contenidos en un plan maestro y este solo tenía ideas para reubicar a los shipibos. Hemos actualizado ese plan con proyectos de gran impacto para la colectividad, para usar el fideicomiso de esa manera. [El proyecto Río Verde] consideraba la reubicación de los shipibos con un complejo habitacional para ellos, con colegios, campos deportivos, prácticamente era un club para los shipibos. Iba a haber unos cuantos puentes peatonales además de convertir el río Rímac en un río verde. Lo que hemos hecho es, a través de una adenda, actualizar el plan maestro con proyectos que generen impacto y que benefician al colectivo y no a un grupo minoritario [los shipibos de Cantagallo]”.*

#### **Los medios de comunicación:**

Aunque con menos agresividad, los medios de comunicación mayoritarios (canales de televisión como ATV y Panamericana; diarios como El Comercio y La República) han estado también enfatizando mucho la identidad indígena de la comunidad de Cantagallo. En todos los titulares se menciona la palabra “shipibos”.

Por un lado, esto prueba que, desde una mirada externa y ante el conflicto, sí se exagera la identidad indígena. Pero, por otro, esto también está garantizando una visibilidad inaudita del conflicto. Si en lugar de shipibos, con sus vistosos ropajes, fuera un asentamiento humano con ciudadanos de orígenes más diversos, ¿hubiera la situación generado tanto interés mediático? No es posible saberlo, pero sí es claro que los desalojos de centros poblados “ilegales” de migrantes de zonas rurales, se han realizado por años sin indagar mucho en el origen de estas personas.

También está claro que Cantagallo está actuado como comunidad, según los usos y costumbres de su grupo étnico. Esto, siendo un factor intrínseco de su identidad, les está reportando beneficios instrumentales.

### **Demer Ramírez:**

Se cierra este apartado con las declaraciones del mismo Demer, quien enfatiza la decepción y la incompreensión de la reacción del alcalde Castañeda, a quien atribuye falta de identificación y conocimiento del mundo shipibo como explicación a su indiferencia:

*“La parte problemática, la Comunidad de Cantagallo es muy impactante los problemas que nos hizo el gobierno de Castañeda. Porque hizo caso omiso a la conversación, al diálogo de buena fe con la comunidad. Nos han sorprendido, nos ha dolido mucho, y hasta ese dolor no nos quita aborita. Está en nuestra mente. Este tipo de cosas no debiera hacer un representante político, ¿no? Siendo peruano, ¿no? Porque hasta aborita no soluciona el problema. El otro edil saliente sí quería solucionar el problema, porque conocía la raíz de nosotros. Pero en esta oportunidad el nuevo alcalde no se identifica con el problema que tenemos nosotros. Nosotros no somos estorbo de Lima. Somos recurso laboral, la fuerza de la cultura, queremos compartir ese conocimiento que sabemos. Por otra parte no nos apoya políticamente Castañeda sobre estas cosas. Queremos vivir en paz, tranquilos, y como cualquier provinciano que viene de otras provincias.” (Anexo 2.2 402-413)*

En estas frases, Demer prioriza identidades diferentes a la indígena: enfatiza el hecho de ser ciudadanos peruanos y de ser trabajadores. Y termina diciendo:

*“Hemos enviado documentos. Hasta aborita no nos responde la Municipalidad. Hemos salido en la televisión para decir: “Señor Castañeda, queremos conversar contigo, queremos dialogar”. Hasta aborita no se dialoga con nosotros. No sé porqué será. Entonces... y a veces cuando uno es líder, cuando uno es aquí en la comunidad, se indigna, hay mucha tristeza por falta de apoyo, por parte de Lima de alcalde. Así es.” (Anexo 2.2 420-424)*

### 5.2.3. MARISHORI SAMANIEGO PASCUAL



Marishori, a la derecha, junto a su hijo Akim Yompiri, a su hermana Shunita, y a Núria Frígola y Jessica Steiner (directora y colaboradora del proyecto respectivamente) en una visita a la residencia de Marishori en Miraflores en setiembre de 2014. (Foto: Jessica Steiner)

#### **El mundo asháninca: una introducción antropológica**

El pueblo asháninca –también conocido como *campa asháninca*– es uno de los grupos indígenas más numerosos de la ceja de selva peruana, y ha habitado tradicionalmente los márgenes y los afluentes de los ríos Apurímac, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali. Son considerados de la familia etnolingüística Arawak<sup>84</sup>.

Los ashánincas tradicionales se dedican a la agricultura de subsistencia, con la técnica de tala y quemado, llamado *de roza*, que implica la rotación de tierras de cultivo cada dos o tres años, y a menudo también un desplazamiento de la vivienda familiar. La planta más cultivada y la base de su alimentación es la yuca. También cultivan plátanos, maní, frejol, y otros vegetales para usos diferentes a la alimentación, como el tabaco, el achote (para tinter), algodón para tejer telas, plantas con las que hacer venenos para pescar y cazar, y plantas de uso medicinal y ritual<sup>85</sup>. La caza y la pesca, así como la recolección de frutos silvestres, son también claves para su alimentación.

<sup>84</sup> Varese, 2006, pág. 17-18.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pág. 20.



Tradicionalmente, la sociedad asháninca se ha organizado basándose en la familia como elemento esencial de la sociedad y de la economía. Una comunidad tradicional asháninca está constituida por una sola familia, y vive rodeada de las tierras de cultivo. Desde hace varias décadas existen otras formas de convivencia que incluyen a más de una familia en una comunidad agrupadas, por ejemplo, alrededor de una misión religiosa o una hacienda.

Las familias suelen ser conformadas por marido y mujer, hijos e hijas, aunque puede ampliarse, reducirse o incluso desintegrarse a lo largo de los años. En general, son los hombres los que se dedican a trabajar el campo para garantizar la economía, y son los yernos los que se unen a las familias. Lo que en antropología se conoce como *residencia matrilocal*: los hijos varones irán a residir en algún momento con las familias de sus esposas; mientras que las hijas mujeres atraerán varones a la familia. Una familia sin hijas plantea un problema de orden social. En estos casos, puede suceder que el padre de familia busque una segunda esposa con quien tener una hija mujer.

Aunque la incidencia no es tan elevada, entre los ashánincas existen los matrimonios poligínicos, es decir: la familia puede ampliarse si el marido se une a una segunda (o, en raros casos, tercera) mujer. En estos casos, los miembros de las familias compuestas viven juntos, pero en viviendas separadas. Muchas veces también la mujer no acepta las nuevas condiciones y prefiere disolver la unión antes que aceptar la integración de un nuevo compromiso en la familia.<sup>86</sup>

La cultura asháninca tradicional destaca por su elevado conocimiento y respeto del entorno natural. El sistema de cultivo de roza busca mantener el ecosistema preexistente, integrando el cultivo al ambiente. “*La racionalidad de los cultivos de roza indígenas responde a un extremado y refinado conocimiento del medio ambiente, sus recursos vegetales y animales, los ciclos biológicos y estacionales, la climatología, los suelos, etc. Como ejemplo podemos citar que los campas ashánincas clasifican más de 70 variedades de ivenki, planta “mágica” y medicinal que para la botánica académica [occidental] es una sola: el cyperus piripir*”<sup>87</sup>. Son estos conocimientos tan refinados que han permitido al pueblo asháninca adaptarse y vivir en un entorno muy frágil y difícil de cultivar, por las características mismas del suelo selvático, que es muy pobre en nutrientes.

Las tierras que los ashánincas eligen para vivir son los márgenes de los ríos, por su fertilidad ya que se renuevan cada año con las crecidas. Pero las invasiones europeas provocaron hace siglos una retirada de los asháninca hacia el interior del bosque, con su “*consiguiente deterioro de las relaciones ecológicas y de la economía en general*”<sup>88</sup>.

La espiritualidad tradicional asháninca ha sido poco estudiada externamente por personas no ashánincas. Suele afirmarse que es una cultura muy pragmática, pero también destaca por la importancia que se da a la generosidad y los intercambios de regalos, como elemento esencial de la

---

<sup>86</sup> Ibídem, pág. 23.

<sup>87</sup> Ibídem, pág. 26.

<sup>88</sup> Ibídem, pág. 27.

vida social. Estos intercambios no son transacciones comerciales –como podríamos describir desde un punto de vista occidental- sino como una comunión cultural entre personas. Tradicionalmente, los no ashánincas han estado excluidos de este tipo de intercambios.

*“La ausencia de ritos comunitarios grandiosos, las formas poco vistosas de oración, la suma discreción del campá asháninca con respecto a todas sus ideas, han engañado a la mayoría de misioneros y exploradores que han tenido ocasión de vivir con ellos. Esto puede explicar, por lo menos en parte, el fenómeno de la resistencia asháninca a la penetración cultural blanca y mestiza. Después de cuatrocientos años, esta sociedad indígena permanece inmutable en la esencia de su cultura frente al avance extraño. Se retira a sus territorios si la presión es demasiado fuerte, entra en contacto si le interesa y se aparta nuevamente. El fenómeno de la aculturación puede considerarse como mínimo para este grupo de la montaña peruana”*<sup>89</sup>. Las últimas tres frases de Varese son muy discutibles desde los conceptos de identidad cultural que manejamos en este trabajo -cultura como algo flexible, cambiante, como proceso... y de intercambio-, pero entendemos este discurso en el contexto histórico y mirada de antropólogo tradicional en el que escribe el autor, y también para explicar en parte la supervivencia cultural de este pueblo, el más numeroso pueblo indígena amazónico del Perú hasta la actualidad.

*“Uno de los aspectos más importantes de la lucha de la sociedad campá ha consistido y consiste en la defensa de la integridad territorial contra las invasiones de la sociedad nacional”*<sup>90</sup>.

Los asháninca son un pueblo que ha sobrevivido durante siglos agresiones e intentos de colonización, a los que han ido reaccionando, protegiéndose y adaptándose: *“el sistema español de encomiendas y obrajes, las misiones, las haciendas, las explotaciones del caucho y de la madera, la invasión capilar de tierras tribales por parte de campesinos andinos desposeídos”*<sup>91</sup>. Y, aunque el estudio de Varese en el que nos basamos es de 1966 y no lo incluye, los asháninca sufrieron mucho la violencia del conflicto armado interno peruano. Se estima que al menos 5.000 ashánincas fueron asesinados por Sendero Luminoso, y muchas mujeres fueron convertidas en esclavas y sirvientas sexuales. Y, posteriormente, el narcotráfico y la tala ilegal de madera han seguido causando estragos hasta el día de hoy.

### **Biografía de Marishori:**

Marishori Samaniego Pascual nació en 1981 en la pequeña comunidad de San Miguel, en la orilla del río Perené, provincia de Chanchamayo. Es asháninca. En su comunidad eran apenas una treintena de familias. Marishori creció entre el mundo asháninca –sobre todo gracias a los relatos de su abuela- y la influencia de su madre, asháninca también, pero de religión evangélica.

<sup>89</sup> Ibídem, pág. 51.

<sup>90</sup> Ibídem, pág. 24.

<sup>91</sup> Ibídem, pág. 28.

Después de varias migraciones, primero a La Merced para estudiar la secundaria, después a Lima para llevar talleres, más tarde a El Cairo (Egipto) e incluso a Haití. Vive en Lima desde el 2008.

Está casada con un limeño de familia acomodada, Alejandro, y vive en la ciudad con su hijo de cinco años, Akim Yompiri. El niño recién ha conocido la selva este año. Además Marishori y sus hermanas le hablan en asháninka todo el tiempo al pequeño Akim y tratan de recordarle que él también lo es.

Marishori se ha graduado en el programa del Ministerio de Cultura para traductores de lenguas indígenas. Primero se formó como traductora de castellano-asháninka, y luego también como intérprete para juicios interculturales. Esto la capacita para participar en procesos judiciales traduciendo a personas ashánincas que están siendo juzgadas por autoridades castellano parlantes.

## MARISHORI: DECISIONES, AGENCIA Y EXPRESIÓN DE LA IDENTIDAD

*Nota: Las citas presentadas a continuación son versiones sintetizadas pero fieles a las respuestas originales de Marishori durante la entrevista. Las frases completas pueden encontrarse en las líneas numeradas del anexo 2.3 (transcripción completa de la entrevista). Además, en el caso de Marishori, se realizó una entrevista a profundidad bajo otra guía de preguntas en junio de 2014, que no se encuentra anexada de forma completa, pero que en algunos casos es citada.*

### La decisión de migrar y los inicios de la vida en Lima:

Marishori llegó a Lima después de un proceso complejo de mudanzas progresivas: primero a la capital de su provincia para estudiar la secundaria; después a Lima por periodos cortos; luego se trasladó a vivir fuera del país, en El Cairo (Egipto) y Puerto Príncipe (Haiti); hasta finalmente instalarse a Lima como residente. Cuando se le pregunta por las razones de esta migración a Lima, las vincula a su vida afectiva y al hecho de conocer a su esposo actual y padre de su hijo:

*“¿Quién decidió? Yo creo que, bueno...como estaba enamorada, no me lo planteé yo. Como éramos pareja ambos, creo que mi pareja me lo planteó. Fue duro. Un poco impuesto también. Porque al final dije: si es por amor, yo decido por amor. Yo no me decidí primero si vivir a Lima: dije ‘qué chévere’ estar con una persona que no es asháninka, y mejor quedarme allá [en la selva]. Entonces fue así: el amor intermedio, en el medio, elegí el centro, que es el amor.”*

(Anexo 2.3 25-30)

Es decir, Marishori eligió establecer una relación de pareja con alguien limeño (algo que, como se analizará un poco más adelante, es fuente de conflicto interior), pero no trasladarse a Lima: lo aceptó como condición para continuar con la relación, pero migrar no fue ni un deseo ni una decisión directa.

En cualquier caso, en relación a sus primeras salidas de su comunidad natal, San Miguel, Marishori es consciente de la afectación que el conflicto armado interno tuvo sobre los ashánincas y como esto fue la primera motivación de su migración, sugerida por su familia, para garantizar su

seguridad. Así, en este caso, a diferencia de Rember y Demer, la migración no fue voluntaria ni agente:

*“Mi tierra y los ashánincas fuimos muy afectados por el conflicto armado interno. Yo lo recuerdo poco, porque era muy pequeña, pero sí he escuchado muchas historias y sé cómo ha sufrido mi pueblo. Recuerdo que escuchaba hablar que otras comunidades sufrían y que los terroristas se llevaban a la gente. Y también que algunas veces llegaron a mi comunidad militares. Luego, cuando se puso más complicado y llegaron los rumores que las chicas corríamos peligro [las mujeres ashánincas sufrieron secuestro y esclavitud sexual y doméstica por parte de Sendero Luminoso], mi madre me llevó a San Ramón para que estudiara. Me alquiló un cuartito y me advirtió que no hablara con nadie. Me pasé cuatro años muy tristes, yendo del colegio al cuartito, del cuartito al colegio.”<sup>92</sup>*

Probablemente el hecho que todas sus migraciones no fueran por decisiones completamente agentes, Marishori tiene un excelente concepto –se intuye que hasta es idealizado- de su vida en su comunidad natal y expresa un constante deseo de regresar:

*“Estando en mi comunidad, yo sentía que todavía al menos en esa época de mi juventud, al menos había lo tradicional asháninca, a pesar de que había carretera. La vivencia diaria me gustaba mucho, porque era libremente. O sea no es como acá en la ciudad que tienes que cuidarte en todo momento, ¿no? Pero comparando ahora, yo creo que mi persona no ha cambiado nada, ¿no? Porque sigue jalándome el lado de la selva, ¿no? Y yo creo que aspiro a seguir... ojalá que en algún momento se dé la oportunidad de vivir en la selva, ¿no?”* (Anexo 2.3 35-43)

Al ser preguntada sobre si hay algo que no le gustara de su comunidad, Marishori se mantiene en su visión positiva, aunque consciente de los problemas de su pueblo vinculados al derecho a la tierra:

*“(Ahí) es todo completo. Lo único nomás que me gustaría que hubiera sido la diferencia es tener más bosque, ¿no? Que el río esté limpio, que haya donde coger cosas... Bosque, ¿no? Como medicina y comida. Pero ahora selva central, Perené, que es mi comunidad, es la más deforestada, y es una comunidad muy pequeña. Y así como mi comunidad son muchos que estamos careciendo de territorio. La nueva generación, que soy yo, no tienen tierras. Entonces creo que selva central tiene más ashánincas en población y poca tierra. Y yo creo que ahí como que un poco... no sé si decirlo... es mi preocupación.”* (Anexo 2.3 51-58)

En este contexto, al preguntársele sobre sus primeras impresiones de Lima, es fácil deducir que no son tan positivas:

*“Cuando llegué a Lima por primera vez en realidad no es que me gustaba Lima. Ni tampoco me interesaba Lima. Sino que se dio por muchas razones, como que se fue dando. Y yo creo que no es que no me esperaba Lima como tal, pero yo respetaba mucho porque sabía que era una ciudad muy grande, donde vivía mucha gente. Y había mucha gente de todas las culturas.”* (Anexo 2.3 64-68)

Y continúa compartiendo sus impresiones sobre cómo percibe la diversidad cultural de la ciudad y el vínculo entre sus habitantes:

<sup>92</sup> Fuente: primera entrevista realizada por la investigadora a Marishori en junio de 2014.

*“Como que llegué a Lima y me pregunté lo primero: ¿qué es lo que te une a Lima? O sea: todo viene de afuera, pero ¿dónde te buscas entre todo? O sea, dónde puedes encajar. Porque ahora, actualmente me doy cuenta que en Lima la mayoría de la población es andina, pero no hablan no se visten de día... pero sí hay clubs. Pequeños clubs, de Ayacucho, de Huancayo... Entonces tienen una de las quinientas del año, como que hay un momento que ellos se reencuentran, se visten, se hablan en su cultura que es la parte andina, que es lo más bonito. Pero lo que me da tristeza es porque lo hacen sólo ese día y en esa concentración. Es donde ahí se mantienen todos juntos, porque después todos haciendo lo suyo, ¿no? La vida diaria que occidente ofrece.” (Anexo 2.3 70-76)*

Y, ante la pregunta de qué es lo que occidente ofrece, contesta de forma bastante crítica:

*“Creo que occidente es todo es rápido. No es mucho la familia. Es lo primero que me marca. Y segundo es todo viene de afuera. Es como pequeños submundos de empresas que imponen cosas que tienen que cumplir... no sé si decirlo... como una maquinita. O sea: tienes que hacer esto, esto... y ellos tienen que cumplir porque trabajan diario.” (Anexo 2.3 84-87)*

Es evidente que hay un fuerte apego e identificación con su comunidad de origen y con la selva. La misma Marishori reconoce que se ha propuesto hablar siempre bien del mundo asháninca, algo que siente como un deber:

*“En realidad lo poco que puedo, trato que siempre... hablo positivo, no negativo, de mi pueblo.” (Anexo 2.3 582-584)*

#### **La discriminación en la ciudad:**

Actualmente Marishori viste cushma en la ciudad y se siente orgullosa de ello, pero cuenta cómo fueron los inicios en Lima y la adaptación a la ciudad:

*“Al principio, en Lima, trataba de vestirme diferente, como la gente de acá. Me daba vergüenza ir con mi cushma: ¡nadie iba igual que yo! Pero con la ropa de acá no me sentía cómoda. Hasta que me acordé de mi abuela: a ella yo siempre, siempre la veía con cushma. Ni cuando iba a la ciudad a vender sus plátanos, sus cultivos... se vestía de “civil”, como el resto de mujeres. Recuerdo que la veía elegante, digna... bonita. Con su vestido bordado con semillas por ella misma. Por esto un día en Lima me puse la cushma y salí a la calle. Fue muy importante para mí, ese día. Fue como aceptar quién soy.”<sup>93</sup>*

Esta declaración demuestra una transformación: de la vergüenza inicial e intentar esconder su identidad asháninca, a aceptarla –partiendo de nuevo de un mensaje de la abuela, como es reiterado en todos los relatos de estudio- a sentir orgullo de su origen y priorizar su identidad asháninca a la hora de expresarse en las calles de la ciudad y de “caminar con la cabeza bien alta”. Así, ante el rechazo a la ciudad y al entorno cultural diferente, Marishori inicia un proceso de fortalecimiento de su propia identidad. Quizás hasta se podría hablar de una identidad reactiva.

<sup>93</sup> Fuente: primera entrevista realizada por la investigadora a Marishori en junio de 2014.

Este orgullo no quita que Marishori reconozca la discriminación que ha vivido desde el inicio en la ciudad:

*“El ejemplo de la discriminación es... primero tu manera de rostro. O sea, el rostro: primero, no soy blanca; segundo, mi rostro es acbinado... Lo primero que da la impresión es de la selva, ¿no? Entonces creo que la población limeña apenas identifica mi rostro es como ‘tú eres de la selva!’ y entonces lo único que van a decir es ‘de sangre caliente’, ¿no? Entonces como que ahí me chocaba.”* (Anexo 2.3 101-105)

Pero ella misma explica cómo fue transformado su reacción inicial ante esta discriminación en un fortalecimiento de su identidad, e incluso en activismo por la difusión cultural:

*“Al principio me molestaba y terminaba peleándome con la gente. Y luego después entendí que ellos tampoco no sabían a pesar que estábamos en Lima. Por eso yo decía en Lima se concentran de muchas razas, o de muchas culturas, ¿no? Y yo creo que ahí lo primero es educar a la gente?”.* (Anexo 2.3 113-116)

### **Qué le gusta de Lima:**

A pesar de las críticas al modo de vida occidental, Marishori acepta que hay varias cosas que le gustan de la ciudad de Lima, muy especialmente: las tecnologías de comunicación.

*“La diferencia de mi vida entre la comunidad y Lima creo que es... pues acá tengo de todo en el sentido de tecnología. Tengo internet... Televisión no tengo, pero tengo internet y teléfono, que es lo primordial. Nunca utilicé celular, pero un tiempo llegó que por trabajo ya tenía que tener un celular. Y creo que más que nada en el sentido de comunicación.”* (Anexo 2.3 327-330)

### **Las decisiones sobre la pareja y educación de su hijo:**

Regresando a la motivación principal que la llevó a Lima –su relación con su esposo Alejandro-, es para Marishori una fuente de conflicto interno:

*“Lo primero que se me recordaba era mi abuela, que me decía ‘jamás te cases con alguien que no es de la misma cultura’. Entonces rápidamente, como había traicionado lo que ella me había dado alguna vez [como] un consejo, y como que yo siempre sentí esa culpa cada vez. O sea: constante, porque estaba fuera de mi realidad, fuera del contexto en el que yo siempre estaba, ¿no?”* (Anexo 2.3 123-126)

Y también:

*“Cuando era pequeña, tendría entre ocho, nueve [años], la abuela... el consejo de la abuela era constante. Y de mis padres también. El consejo en que uno debe estar en su propio pueblo, buscar lo que está en tu entorno en la selva, en la misma cultura, ¿no?”* (Anexo 2.3 176-183)

Pero relata también las razones por las que decidió desoír esos consejos y salir de la comunidad:

*“Entonces creo que como que soy la hija, y la nieta de mis abuelos, por más consejos que me dieron ambos, tanto de mis padres como de mis abuelos, creo que más me impulsaba a salir. Pero a salir para buscar un futuro mejor, en el sentido de cómo recibir la educación para mi pueblo. O sea, no para mí: yo nunca quise ser profesional. Nunca quise*

*formarme, pero creo que el camino me fue arrastrando, de conocer muchas personas, muchos eventos... y creo que eso ha hecho que crezca más personalmente. Pero siempre vivo en conflicto conmigo misma, no, porque por un lado quería estar más en la comunidad, y por otro lado estaba en otro lado. Pero sin olvidar lo mío.” (Anexo 2.3 176-183)*

Para Marishori, por lo tanto, romper con *el deber* familiar de emparejarse con alguien de su mismo pueblo asháninca ha sido una decisión aparentemente libre y agente, pero la culpa derivada de no haber respetado el pedido de su abuela hace notar las restricciones a la libertad que su propia cultura le impone.

La tensión interna en la que vive Marishori se expresa muy claramente en los sentimientos y pensamientos que describe al haber dado a luz a su hijo en Lima, algo que fue una decisión no considerada ideal para ella, sino para poder estar más cerca de su esposo y la familia de él. En algunos momentos incluso dice que fue “*impuesta*”:

*“Yo hubiese querido tener a mi hijo Akim Yompiri en la selva por lo que... por muchas cosas que yo... mis padres me habían dado: la libertad de estar en la selva, ¿no? En todo sentido. Pero dado que yo estoy casada con una persona que no es asháninca, entonces coincidimos con él que yo me centre y no me mueva, en la ciudad de Lima.” (Anexo 2.3 237-240)* Y añade: “*Pero hubiese querido como digo vivir en la selva*” (Anexo 2.3 245)

La decisión final de aceptar dar a luz en Lima la llevó al mayor momento de angustia personal que ha sentido en todos estos años de migración y viajes:

*“Entonces cuando yo di a luz, te juro que miraba la ventana y quería huir. Huir a la sensación de tranquilidad y de paz. Y mamá estaba ahí cerca y me decía ‘qué es lo que tiene’. Y yo ‘mamá, no sé, me da ganas de irme corriendo, pero no sé: en la selva’, le digo. ‘Pero ¿por qué?’ y se mata de risa y burlando, casi sonriendo, casi llorando mi madre, porque me escuchó decir eso. Y quizás fue el único momento que quería ya irme, desesperada.” (Anexo 2.3 634-638)*

Para ver más detalles sobre las tradiciones ashánincas descritas por Marishori en relación al alumbramiento, se recomienda revisar el anexo 2.3, entre las líneas 222 y 288.

### **La lengua originaria y el castellano:**

Marishori domina el idioma castellano -algo curioso es que lo aprendió formalmente y perfeccionó en el Instituto Cervantes de El Cairo-, pero en su casa en la ciudad de Lima habla asháninca con sus hermanas, que viven junto a ella, y le canta siempre a Akim Yompiri en su lengua materna. Sobre esto, dice:

*“En casa últimamente hablamos más asháninca que castellano. ¿Por qué? Porque tengo un hijo, que tiene cuatro años, que debería ya hablar con una fluidez asháninca, pero sin embargo lo siento a él que todavía le falta más. A pesar que canta, habla y se comunica... pero no siento como un asháninca que vive en su comunidad, con toda fluidez, con toda su expresión. Quizás por el entorno en la que vivimos, porque todo es nuevo también. Y no habría traducción de una cámara, con una palabra x en asháninca. Si viviera en la comunidad hubiera sido más fácil, ¿no?*

*Pero yo no me siento satisfecha todavía que he cumplido cien por ciento de que Akim logre el asháninca, ¿no? Y en ese lado no pierdo la esperanza porque apenas él tiene vacaciones se van en la comunidad.” (Anexo 2.3 349-356)*

Es decir, para Marishori es muy importante mantener la identidad indígena de su hijo, aunque también sabe y respeta que él también es limeño:

*“A veces cuando yo llego él me ve pintarme el rostro, con achote, y él me dice: ‘mamá! Yo también quiero que me pintes. Sólo así, ab’. Ya elige cómo lo pinto. Entonces, la última vez que fuimos al aeropuerto me dijo ‘mamá: píntame’. Y le pinté. Y se cuidaba de su ropa porque como el achote mancha...y mancha pues no como cualquier pintura! Y se queda para siempre ese color, no sale. Y me dio como... cómo te podría decir... me dio mucha nostalgia. No sé si de felicidad o de tristeza, porque fue la primera vez que él solo pidió. O sea yo siempre le decía ‘ponte la cushma! ¡vamos a hacer esto!’, o sea como exigiéndole casi. Pero él no... dijo: ‘mamá, píntame con tu achote’. Y en pleno carro que estábamos yendo al aeropuerto para que él me despida, lo pinté” (Anexo 2.3 387-395)*

### **La vestimenta y el estilo de vida en Lima:**

En el cuidado personal, Marishori suele priorizar la identidad asháninca: se arregla los vestidos usando semillas, y se maquilla con achote el rostro –lo que, además de usarse con fines estéticos, se usa para cuidar el cutis-. Pero también combina su vestimenta con elementos occidentales, como tacones altos en los pies. Sobre la vestimenta, explica:

*“En la cultura asháninca en realidad la manera de vestirse es con la cushma, ¿no? De diferentes colores y es a diario, ¿no? Pero es depende también. A veces cuando yo estaba allá yo veía a mucha familia, de mi familia cercana, que se cambiaban para ir a la ciudad, o a un pueblo. Yo reflexioné y como qué ‘por qué tengo que cambiarme, ¿no?’ Es alguien que, con más razón, cuando yo iba a trabajar, cuando iba a eventos... no lo dejaba mi cushma. Pero me ponía a veces jean, no... pero ¡raras veces! Cuando yo decido definitivamente no volver a usar la ropa occidental en el sentido diario, ¿no? Yo creo que dije ‘si pongo mi cushma, si está limpio, si está bien cosido, yo creo que no tendría sentido que me ponga la otra ropa’. Y creo que por ahí aborro, ¿no? Porque yo de ropa no gasto. Y yo tengo muchas cushmas de diferentes colores y yo me siento orgullosa que, por un lado si una persona identifica rápido mi ropa, diga ‘¡ab! mira es asháninca’. Y por otro lado por mí misma, ¿no? Porque me siento orgullosa de ser asháninca. Y eso ha hecho también que quizás, un poco, en el entorno donde yo he estado, también cultive o conozcan un poco lo que es el asháninca.” (Anexo 2.3 367-379)*

Aunque le gusta mucho la comida amazónica, por razones prácticas de acceso a alimentos, Marishori también cocina mucho con ingredientes de la sierra, como la quinua, el mote, etc. y disfruta de las diferentes opciones de restaurantes en Lima. Para muchas entrevistas, ha citado al equipo de investigación en teterías donde tomar exóticos tés y comer *quiche* francesa. Marishori se adapta a la ciudad, manteniendo siempre su identidad asháninca.

Se debe recordar que, dado el trabajo y el origen acomodado del esposo, Marishori goza de una buena situación económica.



### La reacción ante crisis en salud:

En cuánto a la salud, Marishori al igual que Demer y Rember elige el tipo de tratamiento en función de la gravedad o del tipo de afección:

*“En cuanto a la salud de Akim Yompiri... como nosotros vivimos aparte, lo primero que pienso es en lo mío, ¿no? Lo poco que se podría con eso de repente sanarse. Pero en caso de que ya está muy grave, yo llamo a mi suegra, pasa por mí, y nos vamos al hospital. Y creo que los dos métodos interactúan, los dos métodos de sanarlo a Akim.”*  
(Anexo 2.3 498-501)

Es bien interesante que para casos de gravedad ninguno de los tres entrevistados rechaza la medicina occidental, todo lo contrario.

En este caminar entre los dos mundos, Marishori comparte una hermosa historia en relación al cuidado de sus dientes:

*“Yo cuando primera vez reglé, yo me guardé, ¿no? Hice mi ritual para que me hicieron tratamiento en todo sentido como una mujer y ser preparada. Y me marcó porque una vez mi abuelo me dijo: ‘mira, para que tus dientes no se piquen a temprana edad’, me pasó un gusano en mis dientes, así vivo. Y yo nunca lo había visto nuuunca vivir ese gusano. Porque es un gusano especial, para los dientes. Entonces como que suelta líquidos como Listerine. Y tienes que estar con el líquido ahí... no sé... como quince a diez minutos. Así todo el tiempo en un lado de la boca. Entonces la sensación que sentí, dije... quizás una de mis conexiones más fue eso, que los otros rituales, pude haber tenido... bañarme o tomar hierba... pero esto era como ‘uaaaan’. Y yo decía: ‘¿creo o no creo?’, es como creer, ¿no? No, si es mi abuelo es anciano, me está dando...o sea que tengo que tener ese don de creer y de fe de que sí es verdad.”* (Anexo 2.3 509-520)

Y remata la historia contando que, la primera vez que fue al dentista a Lima le dijo que tenía muy bien los dientes. Ahora, como explica, va al dentista una vez al año.

### El trabajo:

Marishori hace tareas de difusión cultural priorizando su identidad indígena de forma constitutiva, aunque también en el resto de tareas profesionales que hace de forma remunerada, su identidad está completamente presente, como capital cultural: en 2014 se graduó como traductora e intérprete de asháninca, culminando el VII Programa de formación para traductores e intérpretes de lenguas indígenas y el I Programa de formación para traductores e intérpretes en procesos judiciales, impulsados ambos desde el Ministerio de Cultura. Se trata de una formación y una profesión vinculada estrechamente a su identidad: *habla asháninca porque es asháninca*. Y esto a través de la formación ofrece una oportunidad para convertirse en trabajo profesional, e ingresos. Así, podemos considerar que hay un uso de la identidad como capital cultural para lograr trabajo:

*“He traducido la introducción de la Ley de lenguas y he hecho pequeñas voces [se refiere a grabaciones para spots de radio] de temas de fertilidad amazónica, del lado Ayacucho. Me gusta mucho. Y, claro, no es constante, pero sí te pagan, ¿no? O sea yo creo que después de todo mis trabajos que yo he hecho en turismo, de guiar grupos de*

*turistas, fue creo que el primer salario que he ganado más de toda mi vida. O sea... no es constante, pero es un trabajo que abí te reintegras.” (Anexo 2.3 559-565)*

Asimismo, es importante que una motivación de Marishori es traducir para acercar su pueblo al resto del país. Y el servicio de traductora en juicios interculturales es evidentemente una búsqueda de desarrollo para todo el colectivo. Este trabajo de traducción o incluso de actuación el hecho que hable asháninca es la clave, es decir, está basado en una capacidad de su capital cultural. Ella reconoce la importancia de que estos trabajos sí sean remunerados, a pesar de que son actividades que le gustan:

*“Creo que para mí, el difundir la cultura asháninca no tiene precio. Yo sé que a veces me dicen ‘pero por qué tú inviertes tiempo básicamente defendiendo tu cultura si abí nadie te paga’. Sí, es verdad, ¿no? (Anexo 2.3 159-160)*

### **La relación con la comunidad de origen y vínculos con la tierra de origen:**

El anhelo de Marishori por mantenerse en contacto con su comunidad y con la selva es muy fuerte. Pero de entrada reconoce que en Lima es difícil mantenerse unida a otros ashánincas:

*“Los ashánincas que radican aquí en Lima, un promedio más o menos se calcula como doscientos ashánincas que estamos viviendo por todos lados de Lima. No somos una comunidad como Cantagallo, los shipibos que viven en la zona del Rímac, ¿no? Ellos sí por muchas circunstancias, o la historia, que les marcaron, ellos viven juntos, es una comunidad de mil shipibos.” (Anexo 2.3 818-822)*

Por eso mismo, en su casa en la ciudad trata de ser un centro de contacto de las personas ashánincas que pasan por Lima:

*“Como te digo mi casa... recibo muchos ashánincas, de diferentes lugares: que están en Lima y que están de paso. Entonces... al ver Akim esto que se visten de cushma, que se pintan y cantan, para él es un reforzamiento más.” (Anexo 2.3 467-489)*

El contacto con los ashánincas es algo que Marishori valora como esencial en su vida:

*“Quizás el hecho de estar constantemente en contacto con mis parientes ashánincas es el hecho de no vivir cerca de mi comunidad. Eso hace que de repente no pierda yo en estar informada lo que pasa en toda la Amazonía de Perú. Y esto es en cuanto a nosotros. Y también hay una conexión muy fuerte a lo asháninca: es muy alegre, a la vez muy preocupado por lo que está pasando, pero a la vez es... como te podría decir... Cuando estás como asháninca, como asháninca, entre tus parientes, es tu mundo, ¿no? Y cuando no estás con ellos es como... no te sientes conectada por más cosas... o sea por más comunicación que pueda haber.” (Anexo 2.3 724-730)*

Marishori regresa a su comunidad, San Miguel, frecuentemente, pero no vive allí desde hace muchos años:

*“Regreso a mi comunidad para coordinar, para hacer eventos... constantemente, pero no me he quedado hasta que hice este intercambio sí me quedé, ¿no? Tres, cuatro días. Pero sí me gustaría en el futuro quedarme más tiempo. Es*

*por esto que estoy viendo el momento, pero ya lo tengo planeado, quiero hacerlo. Y la idea (es) estar allá.” (Anexo 2.3 624-627)*

Al preguntársele si podría vivir en la selva de nuevo, renunciando al acceso fácil a las tecnologías de comunicación disponibles en Lima responde:

*“Creo que si estoy en la selva... bueno en mi comunidad no podría decir nada porque ya hay línea de celular. Lo único que podría comunicarme es con celular. Pero a cinco kilómetros, a siete kilómetros, hay un pueblito pequeño, el internet hay. ¡Pero es lentísima! Me incomodaría un poco, porque yo estoy siempre conectándome a internet, no para ver cosas sino para leer, mirar, comprobar algunas cosas. Por ejemplo no cargo mi diccionario y veo la RAE y busco qué significa tal. Al menos para traducir, ¿no? (...) Y no sé cómo haría, no sabría cómo me sentiría en realidad.” (Anexo 2.3 709-714)*

### **Vida y participación comunitaria:**

La participación pública de Marishori en actividades de índole social y política es muy activa y gira siempre alrededor de su relación con la selva. Su día a día consta de muchísimas actividades públicas, desde las que hace junto a instituciones oficiales como el Ministerio de Cultura o con la Feria del Libro de Lima, hasta las que organiza por su cuenta. Casi siempre trabaja con ashánincas, porque dice que es muy complicado ponerse de acuerdo con miembros de otros pueblos, incluso cuando hay buenas relaciones de simpatía.

La motivación de esta participación en actividades de difusión la explica así:

*“Lo que quiero transmitir es, no lo que estamos extinguiéndonos, sino lo que nos preocupa en la Amazonía, que hay invasión de territorio en comunidades indígenas, que se está perdiendo la lengua... Muchas cosas de conocimiento de cada cultura, ¿no? Entonces al darme cuenta que tenemos que formar el otro lado, que es occidente, Perú se podría decir que es multicultural: hay sierra, selva y costa. Entonces: tantas culturas que se han creado ahí que entre nosotros son como submunditos pequeños que no nos conocemos, ¿no? Al no ser de repente el mundo asháninca conocido hacia el otro lado, para el bien.” (Anexo 2.3 870-876)*

Y también:

*“Si no tenemos bien fuerte nuestra cultura, nuestra lengua, eh... porque siempre pensamos lo de afuera es más bonito, es más bello, en todo sentido: la música, el mismo rostro de la persona, ¿no? Al no sentirnos valorados como que se está perdiendo, ¿no? Yo creo que cuando hablo de que hay que educar la gente que no es asháninca y que no es awajún, son las personas que viven en Europa... pero antes de hablar de Europa, es como el Perú en sí, ¿no? El Perú como Perú. O sea: se sabe también que la mayoría son andinos.” (Anexo 2.3 901-906)*

Es muy importante notar que, en todo el proceso de fortalecimiento de su identidad asháninca como prioritaria en su vida en general, ha ido apareciendo en Marishori un fuerte deseo de representara a su pueblo, de ser lideresa, algo que está construyendo, aunque reconoce que le cuesta ser aceptada por los ashánincas de otras zonas y organizaciones:

*“Y yo creo que el lado mío de mi pueblo, conozco a personajes y líderes muy importantes, pero nunca he tenido el espacio de compartirlo juntos. Quizás porque son inseguros, porque piensan que si me dan el pase yo les voy a ganar, o les voy a opacar, ¿no?. Esto siento al final. Pero en realidad mi corazón mío es muy limpio. Muy limpio en el sentido: yo no puedo quitarle a nadie nada, sino que al contrario, sumarme siempre a fortalecer mi organización de base, regional y tanto nacional.” (Anexo 2.3 595-599)*

Pero ella misma está realizando actividades, buscando intercambios y relaciones con el fin de ser reconocida como lideresa en la selva por sus hermanos ashánincas:

*“Últimamente aborita estoy muy muy metida en cuestiones de intercambio intercultural, entre comunidad asháninca con mi comunidad asháninca,” (Anexo 2.3 611-612)*

Está claro que la vida pública e incluso política de Marishori está vinculada estrechamente a su identidad indígena, que es sin duda constitutiva, aunque cada vez más fortalecida por reacción. Sin embargo, es difícil distinguir si hay otro tipo de beneficios -¿poder? ¿estatus? ¿reconocimiento?- que Marishori busca en este proceso de intentar consolidarse como lideresa.

Al preguntarle a Marishori si además de participar en actividades vinculadas al mundo asháninca, participa en otro tipo de colectivos u organizaciones de tipo deportivo, o vinculadas a la educación de su hijo, la respuesta es clara:

*“Mira, es curioso porque respecto a esto que si participo en los eventos que no tienen nada que ver con la cultura asháninca: no mucho. Te lo... de una vez, será uno que participo. Pero más tiene que ver con temas de mi cultura y si no, yo veo por allí que no es un tema cultural... por ahí propongo que se toque el tema de la selva o que se toque algo relacionado a una cultura equis.” (Anexo 2.383-836)*

### **Identidad auto percibida:**

Al preguntarle por su identidad como ciudadana peruana, Marishori responde enfáticamente que ella es asháninca:

*“¡No! No, no me siento ciudadana peruana porque me siento primero que nada como asháninca. Porque es un mundo en el cual yo crecí. No crecí hasta los cinco años, ni ocho años, yo viví toda mi vida ahí. Y después a los 23 años salí a partir de esa fecha. Y nunca he parado. Y he regresado y he venido, ¿no? Eh... Sentirme peruana es difícil porque como decía tengo mi propio idioma, mi propia lengua, mi propia cultura... por lo tanto tengo más reforzado lo asháninca, ¿no? Me siento como si fuera ser una japonesa, o una tailandesa, o una árabe... con su propia cultura. (...) Mi cultura es otra cultura de las culturas que viven en la Amazonía, que ha existido antes de que se formalice como Perú, o de que la gente venga a conquistar el lado Perú. Yo creo que nosotros éramos, ya teníamos todo. Solo que ahora estamos superpuestos en un mundo, en otro submundo, ¿no? que es tan fuerte, tan poderoso. Y yo creo que si hay respeto en esto de considerarnos, siempre vamos a vivir y poder desarrollarnos. Pero si es que va a ser impuesta a otros, siempre va a haber conflictos, siempre va a haber digamos problemas ahí en ese lado.” (Anexo 2.3 931-943)*

Al igual que en el caso de Rember, ella es muy clara que la identidad peruana es solo importante en cuanto a uso instrumental:

*“Sí pues, mi DNI dice peruana, mi pasaporte también. Como que en cuestiones de documentos, de papeleos, sirve lo peruano, ¿no? Pero ya en el fondo, abrir mi corazón, sentirme de los dos lados: lo asháninca y lo peruano, es un poquito difícil. Pero si pues esperamos más adelante, sentirme ¡peruana! (se ríe) Y para cantar el himno nacional, ¿no? Con mucho orgullo.”* (Anexo 2.3 953-9575)

En el caso de Marishori se expresa una priorización muy fuerte de su identidad indígena, en la mayoría de los casos de forma constitutiva. Lo más interesante de explorar en su caso es el proceso en el que, por reacción al vivir en un entorno que no era totalmente de su agrado, su identidad asháninca se ha ido haciendo más fuerte y prioritaria, hasta entrar en el activismo político confirmada por la gran cantidad de actividades de difusión que hace sin fines de lucro o, incluso, financiándolas ella misma.

En algunos aspectos, como su trabajo remunerado como traductora, la priorización de la identidad indígena se mezcla con una capitalización cultural de la misma.

Se cierra el análisis del testimonio de Marishori con una declaración muy potente y reflexiva sobre su visión de la interacción cultural en el Perú:

*“Las personas que no son ashánincas: entender de cómo vivimos, cómo nos organizamos y no imponernos cosas... Un ejemplo: en mi comunidad antes cultivaban cosas o plantas o frutos que era de la zona. Pero de pronto viene un ingeniero o vienen pequeños apoyos [y dicen]: ‘no, vamos a dar donaciones para reforestar eucalipto’. Que no tiene nada que ver con la selva, pero entonces como hay plata, como está todo planeado, no es consultado con los jefes qué quieres plantar, ¿no? Como que impuestas lo que viene de fuera. La planta de eucalipto llega ya y ya no plantas la que era de la selva. Por ejemplo.”* (Anexo 2.3 851-858)

## 6. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

*“En la época de la mundialización, con ese proceso acelerado, vertiginoso, de amalgama, de mezcla, que nos envuelve a todos, es necesario -y urgente!- elaborar una nueva concepción de la identidad. No podemos limitarnos a obligar a miles de millones de personas desconcertadas a elegir entre afirmar a ultranza su identidad y perderla por completo, entre el integrismo y la desintegración. Sin embargo, eso es lo que se deriva de la concepción que sigue dominando.”<sup>94</sup>*

Amin Maalouf

Al empezar este trabajo se ha planteado la pregunta de si los migrantes indígenas amazónicos a Lima, a través del análisis de tres casos particulares, priorizan o no su identidad étnica ante decisiones clave para lograr agencia, en qué grados y, en su defecto, qué otras identidades diferentes a la étnica priorizan en ciertas situaciones.

El análisis de los discursos de estos tres casos emblemáticos apunta a que sí hay una priorización de la identidad indígena constitutiva en muchos casos, con una fuerte identificación en cada caso con su nación ancestral. En dos de los casos, incluso, se rechaza completamente la identificación con la nacionalidad peruana, que es vista como un instrumento para pasar controles migratorios.

Sin embargo, Marishori, Rember y Demer no son solamente indígenas: esta investigación está totalmente alineada con la tesis de Amartya Sen y del enfoque de las capacidades que las identidades son múltiples, cambiantes, y que se priorizan en función de los contextos e interlocutores.

Los tres son conscientes que además de indígenas son muchas otras cosas: Demer se siente también muy peruano y músico. Rember se siente pintor, conservador e hijo. Marishori, aunque se siente también madre y trabajadora, la identidad asháninca es la más fuerte: se ha vuelto su identidad emblemática, por reacción también a un entorno en el que no se siente a gusto.

Pero en los tres casos existe también una priorización de la identidad étnica como capital cultural, en concreto a la hora de conseguir trabajo y generar ingresos.

Es evidente entonces que manifestar la identidad indígena puede ser una forma de lograr agencia, al menos en el ámbito laboral. Pero ¿qué tan individual o qué tan colectiva es esta agencia lograda? La mejor calidad de vida ¿es solo para ellos y sus familias o afectan positivamente a todo el colectivo? La respuesta no es nada sencilla: En una primera mirada podríamos afirmar que Demer y Marishori claramente tienen metas colectivas, y que hacen mucho trabajo social tanto en Lima -Demer como líder de Cantagallo, Marishori como traductora y en actividades de difusión cultural- como en sus comunidades de origen, pero que Rember no. En realidad, Rember declara directamente no tener mucha relación con organizaciones indígenas y las rechaza por atribuirles mucha corrupción. Se define también a sí mismo como un “cazador solitario”, por lo que podríamos pensar que su búsqueda de agencia es mucho más individual.

---

<sup>94</sup> Maalouf, 2003, pág. 43.

Sin embargo hay algo muy interesante en su discurso, que también aparece en Demer, y que confirmaría lo contrario: el asunto del mensaje, la transmisión cultural como una obligación hacia el resto de indígenas, hacia sus comunidades y hacia la comunidad en general. Este aspecto ha aparecido en la investigación sin ser buscado, y es un camino que podría continuar investigándose en otros trabajos.

A través de su expresión artística Rember trabaja por y para su pueblo, como un encargo directo de sus ancestros y para ser puente entre estos dos mundos. Como afirma bellamente en la entrevista:

*“Creo que somos este nexo entre el mundo de occidente, el mundo postmoderno, con el mundo tradicional. O sea: se necesita una unión, se necesita una armonía, se necesita un diálogo entre estos dos lados. ¿Quién lo va a hacer? ¿Occidente? ¿Quién lo va hacer? ¿Los políticos? El indígena debe hacerlo, tiene la tarea de hacerlo.”*

Por todo esto, se considera que la primera parte de la hipótesis del trabajo se confirma: la identidad étnica, aunque es solo una de las múltiples que tienen las personas indígenas amazónicas, es prioritaria en la mayoría de los casos a la hora de buscar agencia en el contexto de migración, motivado siempre por la búsqueda de oportunidades.

La hipótesis también contemplaba que, ante una situación de conflicto, discriminación o dificultad, la identidad étnica podía bien exacerbarse o bien disimularse, con el fin último de adaptarse al nuevo entorno de la ciudad de Lima.

Durante el proceso de investigación ha estallado el conflicto en la comunidad de Cantagallo y ahí hemos visto, analizando discursos, que no ha sucedido ni una cosa ni la otra: los shipibos han mantenido su identidad como bandera, pero su estrategia ha sido priorizar su identidad de ciudadanos peruanos, y exigir como titulares de derechos que se respeten los acuerdos con la gestión municipal anterior.

Más bien ha sido desde el discurso externo, tanto de la Municipalidad como de los medios, que se les ha atribuido más que nunca la indigeneidad, confirmando la tendencia colonial a la exotización.

Esto lleva a sugerir una revisión urgente del rol de los medios de comunicación en la construcción de la identidad diversa y múltiple del Perú:

*“Si los nuevos medios de comunicación, que con tanta rapidez nos acercan los unos a los otros, nos llevan a que por reacción afirmemos nuestras diferencias, también nos hacen cobrar conciencia de nuestro destino común.”<sup>95</sup>*

Otra evidencia del estudio de los tres casos confirma algo que no es novedad en la historia del país: la motivación de la migración a Lima en al menos dos de los tres casos, es la falta de oportunidades en el lugar de origen. La selva amazónica, que es el 60% del territorio peruano, es conocida por la falta de presencia del Estado, los pésimos servicios de salud y educación, y la inexistencia de oportunidades laborales.

---

<sup>95</sup> Maalouf, 2003, pág. 109.

Esta migración de zonas rurales configura una Lima cada vez más y más diversa. Este fenómeno es global en la progresiva urbanización del planeta. La investigadora Bonilla reflexiona: “*Un aspecto de la cuestión de la ciudadanía todavía poco estudiado como es la emergencia reciente de ciudadanía interculturales en las sociedades actuales, aluvionales y fragmentarias, sobre todo en las metrópolis y sus áreas de influencia que están densamente habitadas por una gran variedad y cantidad de personas y grupos de origen migratorio.*”<sup>96</sup>

Las definiciones clásicas de ciudadanía suelen referirse al Estado nacional como reconocedor de derechos de las personas. Pero, como critica Bonilla, esta definición no está exenta de dificultades, ya que según la misma “*el Estado (sean cuales fueren las discusiones sobre su forma u origen) es la instancia del reconocimiento de los derechos y los grupos, éste tendría la potestad de decidir quiénes son sus ciudadanos y quiénes no.*”<sup>97</sup>

Esto se ve claramente en los migrantes considerados ilegales en el norte global, como por ejemplo los centroamericanos que migran a Estados Unidos: no es sino el Estado mismo el que decide no considerarlos ciudadanos sujetos de derechos. Y lo mismo aplica en la situación analizada en este trabajo: “*En los países cuya población proviene de diversos orígenes se presenta en consecuencia el problema de la concepción y del ejercicio pleno de la autonomía moral básica en individuos que pertenecen a contextos culturales diversos en el seno de la misma sociedad*”<sup>98</sup>.

Con una mirada pesimista –¡aunque también realista!–, Bonilla admite el fracaso del concepto de ciudadanía como un espacio para el ejercicio pleno de los derechos humanos: en el mundo actual, convulsionado y con múltiples crisis de migración, vemos la flagrante violación de los mismos.

Cuando se invisibilizan las diferencias culturales “*sobre todo porque se teme una nacionalización o etnicización de lo político que pueda conducir a racismo y exclusiones*”, como afirma Bonilla, lo que sucede en realidad es que se “*privilegian formas falsamente universalistas*”. Esto explica el conflicto social de Cantagallo.

Esto coincide plenamente con el discurso de Demer y las demandas de la comunidad: “*Por esto hay mucha gente de la selva en diferentes partes de provincias, donde hay negocios. Llevan su mercadería y venden. Algunos ya ese lugar es bastante rentable y se quedan ya en ese lugar. El gobierno no mucho trabaja en eso. Solamente ve la sierra, la costa... pero la selva no ve mucho. Poco. Por este motivo estamos acá, ¿no? También. Buscamos apoyos, buscamos trabajo.*” (Anexo 2.2 281-285)

Es urgente en el Perú la implementación de políticas de desarrollo productivo y trabajo en la Amazonía, así como de redistribución real de los recursos, incluyendo la inversión en educación y salud en zonas rurales.

Ya en el contexto de Lima Metropolitana, es muy necesario generar información sobre el grupo poblacional de migrantes amazónicos. La iniciativa de diagnóstico co-impulsada por la

---

<sup>96</sup> Bonilla, 2013 pág. 7.

<sup>97</sup> Ibídem, pág. 20.

<sup>98</sup> Ibídem, pág. 25.



Municipalidad de Lima ha sido muy importante, pero son necesarios datos y cifras: cuántas personas migrantes indígenas amazónicas hay, dónde viven, de qué etnias son, y cuáles son sus expectativas sobre la ciudad. Si no sabemos quiénes son, seguirán siendo invisibles para los programas públicos.

Una vez reconocida su presencia, es esencial reivindicar la diversidad cultural que aportan a la ciudad. Contar con tantas culturas conviviendo en Lima es motivo de celebración, y esto se puede hacer desde muchas iniciativas locales, sin necesariamente caer en folklorismos: desde fortalecer los festivales gastronómicos y artesanales (que es lo que más existe en la actualidad), hasta promover campañas contra la discriminación.

Es importante también, en quinto lugar, generar espacios que garanticen la participación política de estos migrantes indígenas, y a su vez reconocer públicamente el poder y representatividad de sus líderes tradicionales.

Desde un punto de vista más pragmático, la ciudad debería crear espacios de acogida y facilitar procesos de llegada e inserción a la ciudad, formalizando y fortaleciendo las redes de solidaridad que suelen crearse, pero que se generan de forma muy individual y en función de las habilidades de cada persona. Esto sería un cuarto punto.

Otras medidas a nivel estatal que deben seguir reforzándose son las iniciativas derivadas de la Ley de Lenguas y los esfuerzos del Viceministerio de Interculturalidad, que deben continuar y ser apoyadas con más recursos públicos: económicos, técnicos y humanos.

La interculturalidad debe convertirse en una estrategia no solo sectorial de cultura y educación, sino transversal a todas las políticas y espacios públicos del Perú.

Esto no es tema sencillo y sin duda no está resuelto en la mayoría de países. Como afirma el investigador Charles Taylor: *“En estos días resulta difícil encontrar una sociedad democrática o democratizadora que no sea la sede de alguna controversia importante sobre si las instituciones públicas debieran reconocer –y cómo- la identidad de las minorías culturales y en desventaja. ¿Qué significa para los ciudadanos con diferente identidad cultural, a menudo basada en la etnicidad, la raza, el sexo o la religión, reconocernos como iguales en la forma en que se nos trata en política?”*<sup>99</sup>

En definitiva, tanto en Lima como en todo el Perú, es necesario crear un Estado verdaderamente intercultural. Y hacerlo buscando caminos propios del país.

Y esta políticas no solamente deben ser en el terreno del reconocimiento y la celebración de la diversidad, algo que sin duda es importante en sí mismo, sino en un Estado que haga posible realmente la libertad de los individuos para ser y hacer desde sus identidades, a través de programas y políticas públicas de integración e interculturalidad, transversales a todas las instituciones del país.

---

<sup>99</sup> Gutmann, A. En: Taylor, Ch. (1994), pág. 13.

Estas políticas interculturales deben partir de políticas de la diferencia: *“La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado radicalmente nuevo a un principio nuevo<sup>100</sup>”*. Y este principio es que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto, y que las culturas también lo son.

*“La sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana, sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria.”<sup>101</sup>*

Es sabido que desde las corrientes liberales estas políticas de la diferencia son criticadas, pero es desde visiones sesgadas y poco humanistas de la diversidad cultural.

Para lograr la ciudadanía intercultural efectiva es necesario ir más allá de la teoría y crear e implementar políticas y programas sociales, tanto positivos como los que combatan el racismo y la xenofobia. Hay que cambiar esquemas y paradigmas, prejuicios e identidades atribuidas. En la misma línea de lo que propone Marishori, Bonilla nos dice:

*“(…) hay que pensar de modo alternativo la educación, en especial la educación en nuestras grandes ciudades, o en las pequeñas, en donde se da ese intercambio importante entre personas que provienen de diferentes culturas pero que a la vez constantemente se van interrelacionando unas con otras, cambiando, adquiriendo e identificándose con nuevos modos culturales resultantes de estos mismos intercambios”<sup>102</sup>*

Y es justamente en esta interacción donde emergen las ciudadanía interculturales: *“mediante diversos proceso de conflicto y negociación”<sup>103</sup>*.

Desde hace treinta años la ciudad de Lima acoge a cientos, quizás miles, de indígenas amazónicos, entre sus calles y plazas. Del medio millón de indígenas amazónicos que habitan en todo el Perú, lo que representa el 1.5% de la población total del país, un porcentaje aún menor vive en Lima. Así, de una forma estadísticamente casi invisible, shipibos, ashánincas, boras, wampís, uitotos y awarunas, llegan a la capital buscando oportunidades de estudios, trabajo y salud.

Cada nuevo migrante indígena que llega, trae consigo un mundo de pensamientos, tradiciones y saberes ancestrales únicos y valiosísimos. Pero la ciudad no necesariamente está preparada para recibirlos.

A pesar de todo, y a diferencia de lo que sucedió durante décadas con los migrantes de origen andino, los indígenas amazónicos se encuentran con una ciudad que, aunque no los acoge con miramientos, tampoco los rechaza. Los prejuicios positivos sobre la selva los favorecen. Y por su idiosincrasia optimista y habituados a las dificultades históricas de sus pueblos, y por el encargo

<sup>100</sup> Taylor, Ch. (1994), pág. 62.

<sup>101</sup> Ibidem, pág 67.

<sup>102</sup> Bonilla, 2013, pág 33.

<sup>103</sup> Ibidem, pág 33.

hecho por sus ancestros de *transmitir el mensaje*, estos hombres y mujeres suelen abrirse camino en la selva de cemento para crear sus propias oportunidades. Para ser agentes de su propio desarrollo.



## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, N. ; Valdivia, N. (1994) Los otros empresarios: Ética de migrantes y formación de empresas en Lima. Lima: IEP.
- Alkire, S.; Solava, I.. (2011) “Agencia y empoderamiento en la medición de la pobreza”, en: Revista del Desarrollo Humano. Boletín n° 79.
- Ansión, J; Mujica, L; Piras, G; y Villacorta A.M. (2013). Redes y maletas. Capital social en familias de migrantes. Lima: PUCP
- Ansión, J; Iguíñiz, J. (2004). Desarrollo Humano: entre el mundo rural y urbano. Lima: PUCP.
- Arendt, H. (1958). La condición humana. Barcelona, Paidós.
- Barth, F. (comp.) (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonilla, A. (2013). “Ciudadanía interculturales emergentes”. En: Cullen, C.A.; Bonila, A. (comp.) Ciudadanía en jaque: 2. Ciudadanía, alteridad y migración. Buenos Aires: La Crujía.
- Brysk, A. (2007). “Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI”. En: Martí Puig, S. Pueblos Indígenas y política en América Latina. (SD)
- Bustamante, E. (2013). “Modalidades de representación en tres documentales amazónicos peruanos”. Lima, Revista Contratexto (Universidad de Lima), n°21.
- Clifford, J. (2010) “Diversidad de experiencias indígenas: Diásporas, tierras natales y soberanías” (Capítulo 7). En: Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización. De la Cadena, Marisol y Starn, Orin (Editores). Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización. Lima: IFEA-IEP.
- Cohen, Abner. (1969) Custom and Politics in Urban Africa. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Abner. (1974) “The Lesson of Ethnicity”. En: Cohen, Abner (ed). Urban Ethnicity. Pp. ix-xxiii. Londres: Tavistock.

- Crocker, D. (2008). *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cullen, C.A.; Bonila, A. (comp.) *Ciudadanía en jaque: 2. Ciudadanía, alteridad y migración*. Buenos Aires: La Crujía.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (Editores). (2010) *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización*. Lima: IFEA-IEP.
- Espinosa, O. (2009) “Ciudad e identidad cultural ¿cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?” (Tomo 38 N°1) En: Lima: Bulletin de Institut Francais d’Études Andines, IFEA.
- García, Alan (2007) [“El síndrome del perro del hortelano”](#), en El Comercio.
- García Canclini, N. (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Ed. Grijalbo.
- Giusti, M. (coord.) (2015) *Tolerancia. Sobre el fantasma, la libertad y la comunicación entre culturas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Centro de Estudios Filosóficos).
- Maalouf, A. (2004). *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza.
- Nussbaum, M.; Cohen, J. (2013). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012) *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2006) *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Rojas Zolezzi, E. (1994) *Los asháninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ryan, R. M; Deci, E. (2000) *La teoría de la autodeterminación y la facilitación de la motivación intrínseca, el desarrollo social y el bienestar*. Nueva York: Universidad de Rochester.
- Santos Granero, F. (1996) “Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena”, En: *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Abya Yala.
- Santos, M.E.; Samman, E.; Yalonzky, G. (2009). “Agencia de los padres y logros de los hijos: Explorando el caso de América Latina”. Oxford Poverty and Human Development Initiative.

- Sen, A. (2000) Desarrollo y libertad. Barcelona: Planeta.
- Sen, A. (2007) Identidad y violencia. La ilusión del destino. Buenos Aires: Katz Editores.
- Sen, A. (2010) La idea de la justicia. México: Taurus.
- Stewart, F. (2014) “Desigualdades horizontales y conflictos: una introducción y algunas hipótesis” (Capítulo I), en: Stewart, F. (Ed) Conflictos y desigualdades horizontales. La violencia de grupos en sociedades multiétnicas. Lima, Fondo Editorial PUCP.
- Tagliani, L. (1992) Mitología y cultura uitoto. Quito: Abya-Yala.
- Taylor, Ch. (1994). El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tournon, J. (2002) La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali. Lima: CAAAP.
- Tubino, F; Romero, C; Gonzales de Olarte, E. (editores). (2014) Inclusiones y Desarrollo Humano: relaciones, agencia, poder. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Tubino, F. “Libertad de agencia: entre Sen y H. Arendt”, s/a.
- Uquillas, J.; Carrasco T. y Rees, M. (Editores) (2003) Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas en Perú, México y Ecuador. Quito: Banco Mundial-Fideicomiso Noruego.
- Valdivia, F. (s/a) La travesía de Chumpi. [audiovisual: documental]
- Valdivia, F. (2004) Buscando el azul. [audiovisual: documental]
- Varese, S. (2006). La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía Peruana. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú (4ta edición).
- Vega Díaz, I. (2014) Buscando el río. Identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana. Lima: CAAAP y Terra Nova.
- Villar, F.; Triadó, C. (s/a) El estudio del ciclo vital a partir de historia de vida: una propuesta práctica. Barcelona: Universitat de Barcelona. Colección “Textos Docentes”.
- Vior, E.J. (2013). “Ciudadanía y participación política de las comunidades de origen migratorio. Reconsiderando las teorías de la ciudadanía y las principales experiencias europeas?”. En: Cullen, C.A.; Bonilla, A. (comp.) Ciudadanía en jaque: 2. Ciudadanía, alteridad y migración. Buenos Aires: La Crujía.
- VVAA, (2007) Cooperación Belga al Desarrollo. Pueblos indígenas y ciudadanía. Los indígenas urbanos. Lima: Fondo Indígena.
- VVAA. (2000) El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas. Lima: AIDSESP.

- VVAA, (2012) Shipibo: territorio, historia y cosmovisión. Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe. Lima: CILA, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VVAA, (2013) Diagnóstico situacional de Pueblos Indígenas Amazónicos en Lima Metropolitana. Lima: CAAAP y Terra Nova.



## ANEXOS





**ANEXO 1:****GUÍA DE PREGUNTAS PARA LA ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA  
PARA APLICAR EN LOS TRES CASOS DE ESTUDIO****Protocolo para las entrevistas:**

Las entrevistas se realizan a las tres personas seleccionadas como casos de estudio y posterior al consentimiento informado de participar en la investigación. Son grabadas audiovisualmente. Se realizan en un ambiente de confianza y garantizando la comodidad de las personas. Se trata de un conjunto de preguntas en las que se explora progresivamente cada uno de los ámbitos de expresión de agencia, además de una introducción sobre los motivos de la migración y un cierre con preguntas directas sobre identidad. La duración esperada de la entrevista es de una hora y media.

**Introducción**

¡Hola (Nombre)!

Muchas gracias de nuevo por aceptar la invitación. Como sabes esta entrevista es para un proyecto de investigación y de documental que te incluye como uno de los protagonistas. El tema de las preguntas tiene que ver con tu migración y vida en Lima, así como con tu comunidad de origen.

Lamentablemente no hablo (lengua original), pero me gustaría mucho que cuando lo desees, en las preguntas que quieras, respondas en (lengua original), ¿de acuerdo?

La idea es conversar una hora y media más o menos. Podemos parar para ir al baño, tomar agua... Cuando quieras tú o cualquiera del equipo o yo misma.

Mi voz probablemente no se escuchará, así que intenta incluir tus respuestas en mis preguntas. Si te pregunto, por ejemplo, cuántos años tienes, no me dices “treinta” sino “tengo treinta años”.  
¿Alguna duda?

¡Empezamos!

**Preguntas relacionadas con la migración**

- Cuando llegaste a Lima, ¿fue una decisión personal, familiar, quién lo decidió? ¿Por qué?
- ¿Cómo era tu vida antes de venir a Lima? ¿Qué te gustaba de esa vida? ¿Querías cambiar algo?
- ¿Cómo era esa Lima que encontraste cuando llegaste por vez primera a la capital? ¿Cómo la sentiste? ¿Se parece a la Lima que te habían contado? ¿En qué sí y en qué no?
- ¿Te has sentido discriminado/a alguna vez? Si sí, ¿cómo te sentiste? ¿Recuerdas tus sentimientos (furia, tristeza, dolor...)?

- Y todo lo contrario: ¿Recuerdas en Lima alguna experiencia en la que te hayan tratado especialmente bien? ¿Un buen recuerdo de alguien que te haya ayudado especialmente? ¿Quién era esa persona? ¿Qué sentiste?
- ¿Qué representa para ti ser migrante? ¿Cómo lo definirías?

### **Preguntas relacionadas con el hogar, la familia, la educación y la salud**

- Cuéntame un poco de tu familia aquí en Lima: ¿Con quién vives, qué hacen en el día, cómo es un día en tu vida? ¿Tienes hijos?
- Si miras hacia atrás, tu familia en (comunidad de origen) y lo comparas con tu vida ahora ¿qué formas, rutinas, estilos se mantienen y cuáles no? ¿Por qué?
- En tu casa acá en Lima, ¿qué idioma hablan? ¿Por qué? ¿En qué casos hablas castellano/lengua indígena? ¿por qué?
- (Introducción coloquial) No me has dicho si tienes pareja: ¿Tienes pareja? Tu pareja actual o parejas anteriores, ¿han sido amazónicas? ¿Es importante para ti que tu pareja sea shipibo/uitoto/asháninca? ¿Sientes algún tipo de presión familiar para que tu pareja sea/fuera de tu pueblo indígena?
- ¿A veces usas ropa uitoto/asháninca/shipiba acá en Lima? ¿En qué casos y por qué?
- Educación: ¿Qué estudios tienes? ¿Pudiste estudiar lo que deseabas? ¿Por qué elegiste estos estudios? ¿Alguien o algo te motivó a escogerlos?
- Para tus hijos, ¿dónde quieres que estudien? ¿Quieres que aprendan shipibo/asháninca/uitoto? ¿Por qué?
- Cuando tienes un problema de salud, tú o alguien de tu hogar: ¿Cómo reaccionas? ¿A qué médicos recurren? ¿En qué casos? Si es el caso ¿Qué significa para ti curarte con la medicina de tu pueblo/amazónica ?

### **Preguntas relacionadas con el trabajo y la ocupación**

- ¿En qué trabajas? ¿Te gusta lo que haces? ¿Cómo te decidiste a hacer este trabajo?
- ¿Me puedes describir qué haces en cada una de estas actividades? ¿Cuáles de estas actividades te gustan más hacer y por qué?
- ¿Algo de tu cultura shipiba/uitoto/asháninca te ayuda en tu profesión o en las formas de obtener recursos económicos? ¿Cómo así? ¿Cuéntame, en qué casos?
- Si sí se usan elementos de la identidad para el trabajo, ¿Disfrutas esta actividad más allá de que te dé plata para vivir? ¿Lo harías gratis?
- Si no hicieras lo que estás haciendo, ¿en qué te gustaría trabajar idealmente? ¿dónde te ves trabajando?

### Preguntas sobre los vínculos humanos y relación con el estilo de vida del territorio de origen

- ¿Regresas a tu comunidad a veces? Si sí, ¿cada cuánto? ¿Cómo te sientes cuando llegas? ¿Extrañas, te alegras, te es indiferente...?
- ¿Qué te motiva a regresar a la selva? ¿Y por qué decides no quedarte ahí?
- Y cuando regresas a Lima de tu comunidad, ¿cómo te sientes? ¿Por qué?
- Cuando seas viejito/a, ¿dónde te gustaría vivir? ¿Por qué? ¿Qué ventajas tendría estar en Lima y qué ventajas estar en la selva?
- ¿Qué quieres para el futuro de tus hijos? ¿Dónde te gustaría que vivan?

### Preguntas relacionadas con la vida y participación comunitaria y política:

- ¿Vives cerca o en contacto con otros uitotos/ashánincas/shipibos? ¿Y con otros indígenas amazónicos de otros pueblos? Tanto si es sí como no, ¿por qué? ¿Cuál es la motivación de vivir cerca/lejos de ellos? ¿Te gusta reunirte con ellos/as? ¿Has tenido dificultades en las relaciones?
- ¿Participas en fiestas o eventos culturales relacionados con tu pueblo de origen? ¿Participas en fiestas o eventos culturales relacionados con otros aspectos de tu vida (deportivos, profesionales, como madre/padre...)? ¿Por qué asistes? ¿Te gusta o te sientes obligado?
- ¿Pertenece a algún grupo o colectivo cultural, deportivo...? Si es así, ¿cómo así? ¿Por qué continúas (o no) siendo miembro?
- ¿Participas en eventos relacionados con la transmisión de la cultura o conocimientos uitotos/shipibos/ashánincas a otros ciudadanos?
- ¿Participas en eventos relacionados con apoyar o mejorar la calidad de vida de los pueblos amazónicos? ¿Por qué sí? ¿Por qué no? ¿Cuál es tu motivación? ¿Qué piensas sobre estos eventos?
- ¿Participas en alguna organización social, política, activista? ¿En algún partido político? ¿De qué tipo? ¿Por qué sí participas? ¿Por qué no?

### Preguntas directas sobre identidad:

- ¿Te sientes ciudadano/a peruano/a?
- ¿Y te sientes uitoto/asháninca/shipibo? ¿En qué situaciones?
- ¿Y algunas veces te sientes latinoamericano? ¿Y amazónico? ¿En qué situaciones?
- ¿En algunos casos te sientes más peruano que indígena? ¿Y al revés?
- ¿Cómo te sientes en general en Lima, ¿limeño/a, peruano/a o indígena? ¿En qué casos?

- Además de uitoto/asháninca/shipibo, eres muchas otras cosas. Dar ejemplos: pintor, padre, hombre, deportista... ¿Qué identidades sientes que tienes? ¿Y cómo vives toda esta combinación de las identidades?
- ¿De cuál te sientes más orgulloso/a?
- Cuando has salido del Perú al extranjero, ¿cómo te sientes? ¿Qué identidad es más fuerte?

**Final:**

- ¿Hay algo más que quieras añadir?



## ANEXO 2.1 ENTREVISTA A REMBER YAHUARCANI LÓPEZ

**Fecha:** Jueves 4 de junio de 2015

**Lugar:** Centro Cultural El Galpón Espacio



5 Rember posando frente a una de sus pinturas con las que ha dado la vuelta al mundo. (Archivo personal Rember).

Gracias Rember por aceptar una vez más la invitación. Como te he contado es una entrevista más o menos de una hora de los temas que ya hemos hablado cuando nos hemos ido encontrando. Tu migración, tu vida en Lima... a lo que te dedicas, ser uitoto. Lamentablemente ni yo ni ninguno de los que estamos acá hablamos uitoto, pero me gustaría mucho poder escucharlo. Entonces las preguntas que tu quieres, dime 'voy a contestar en uitoto' y la contestas en uitoto. Si quieres combinamos. Empezamos.

15 Ya sé que me lo has contado, pero si me lo puedes contar de nuevo... ¿Cuándo llegaste a Lima y si esta fue una decisión personal tuya, de tu familia...? ¿por qué llegaste?

Yo llegué a Lima en el junio de 2003, en una exposición que se llamó 'La serpiente agua', que estaba en el Centro Cultural Desamparados, ¿no? Ah, la que ahora se llama La Casa de la Literatura. Ehm. Fue una invitación del Ministerio de Turismo, el MINCETUR, pero era una invitación que lo hacían a Santiago, mi padre. Entonces pasaron, previo... en el transcurso de la invitación pasaron varios eventos, ¿no? Entonces uno de estos eventos fue que mi papá decidió que yo debía venir en lugar de él. Entonces en la exposición había obras de mi papá, había obras mías... y podría decirse

que también fue una decisión conjunta. O entre dos. Porque él decidió enviarme y yo decidí aceptar representarlo. Hasta ahora.

25

**Viniste a representarlo para la exposición, pero ¿en algún momento decidiste quedarte? ¿cómo fue esa decisión?**

30

Fue una decisión que tomó mucho tiempo. Primero porque llegué el 2003... entre las personas que yo conocí, conocía a la Directora de Patrimonio Inmaterial de la Biblioteca Nacional que me invitó a hacer una muestra en la Biblioteca Nacional. En ese tiempo la Biblioteca Nacional pues... la que estaba en Abancay; no ahora la que vemos en San Borja. Entonces yo retorné el 2004 con... con ya una agenda para realizar una muestra en setiembre, ¿no? En una de las salas de la Biblioteca Nacional. Y... y ahí se realizó la muestra, hubo buena acogida del público... y en esto... ¡me olvidé tu pregunta!

35

**La pregunta era en qué momento decidiste quedarte a Lima.**

40

¿En qué momento decidí quedarme? Creo que fue 2005, que decidí quedarme, porque era.. El 2005 me doy cuenta que el mundo del arte, o en el mundo del arte, al que yo pretendía o inocentemente estaba entrando, era un mundo muy difícil, ¿no? Entonces en el 2005 yo un día en Lima me encontré sin ni un sol en el bolsillo, y ahí la cosa era totalmente diferente. Tenía donde quedarme, tenía comida pero... un día desperté y no tenía ¡ni un sol en el bolsillo! Entonces... [piensa] Me di cuenta que para seguir exponiendo o seguir pintando uno tenía que tener una agenda de un año por adelante... por los museos, los centros culturales. No es que uno llega y dice que va a exponer en tal lugar y ya está. Muy difícil. Ahhh... Después, el hecho de encontrarte sin ni un sol en el bolsillo, estar en Lima, una ciudad que recién empezaba a comprender, a conocer... me hizo preguntarme si yo realmente quería esto. O sea: realmente a dónde voy, quiero esto, no quiero esto... ¿puedo vivir de esto, puedo sobrevivir? O quizás mi situación va a ser la misma durante los próximos años, ¿no? Yo decidí en ese momento, me di cuenta por ejemplo que una carrera universitaria toma cinco años... una carrera corta toma tres años... Entonces dije: 'Me dedico a hacer lo que yo he venido haciendo durante muchos años, a lo que mejor sé hacer... o me dedico a estudiar cualquier carrera, cualquier cosa, cualquier conocimiento que te dé una seguridad'. Y... yo dije 'si una carrera universitaria toma cinco años, y una carrera técnica toma tres... voy a dedicarme cuatro años al arte'. No al arte, literalmente nunca dije esto 'voy a dedicarme cuatro años al arte'. Dije 'voy a dedicarme cuatro años en esta cosa, en este tema pintar y pintar'. Y si en cuatro años yo no vivo de esto... sencillamente lo dejo. Para hacer otra cosa. No creo que soy un hombre, una persona, para seguir en una... en un sueño que, que en un momento la realidad te golpea tan fuerte. Yo dije 'lo dejo, no lo dejo, sigo'. ¡Bueno! 2005, pasó esto... entonces yo hice 2006. 2005 preparé mi agenda para 2006, busqué salas donde exponer. 2006 busqué salas para 2007. Y así sucesivamente. [Piensa] Fue en ese momento. En ese momento yo escribí esto para una revista ah... en 2006 yo escribí un artículo sobre eso, que se llamó 'El creador sin su creación'. Que hablaba sobre

60

buinaíma<sup>1</sup>, que es el creador, y cómo de todos estos procesos sociales y de cambio en los indígenas, presionaban al indígena a estar en diferentes lugares que no eran los suyos.

**65 Has dicho que te costó entender Lima, ¿cómo era Lima cuando la encontraste? ¿Qué era como te habías imaginado y qué no?**

No, no me costó entender Lima. Ehm... Yo había leído mucho sobre la ciudad y entendía la ciudad, es como esa idea vaga que uno tiene sobre algún lugar que no es lo tuyo... ehm... y... pero... no es cómo... Creo que lo que me costó fue la decisión de quedarme. La decisión de saber si realmente vas a vivir, si realmente vas a sobrevivir, si realmente es la decisión correcta. O quizás  
**70** la decisión correcta es cambiarte a ser mecánico para tener, al menos, un sueldo, ¿no? O dedicarme a ser un diseñador. O dedicarme a ser cualquier otra cosa más seguro que dedicarse a seguir pintando y a vivir de eso. Esa fue la cosa más difícil para mí. Lima no, Lima no fue difícil porque en el sentido de que yo nunca vine y le pedí algo a Lima. O sea no vine 'yo quiero que Lima me dé tal cosa'. 'Yo quiero vivir en Lima'. 'Yo quiero esta ciudad para poder sobrevivir... para poder vivir o  
**75** conseguir algo'. No, yo llegué porque alguien me envió, yo acepté... y Lima yo nunca lo vi como un lugar que hay que conquistar. O un lugar que... yo tengo que conseguir algo. Yo Lima lo vi como... un lugar donde hay que explorar, nunca lo vi agresivo a Lima. Lo vi como un espacio, alguien que me estaba recibiendo. Y donde... Lima podía darme cosas como yo también podía darle. Una cuestión de aprendizaje

**80 Y recuerdas en particular alguna experiencia que te hayan tratado especialmente bien. O un buen recuerdo de alguien que te haya ayudado especialmente en esta adaptación a Lima. Algo que te haya dado la ciudad.**

¿Algo que me haya dado la ciudad? La ciudad me ha dado un montón de cosas. La ciudad me ha  
**85** dado experiencia, la ciudad me ha dado mucha felicidad. La ciudad también me ha dado frustraciones. La ciudad me ha dado tristeza. Como cualquier... cualquier persona que se traslade de un lugar a otro va a sentir frustración, tristeza... muchos sentimientos. Al final el ser humano sea donde sea es un ser humano y tiene los mismos... le acontecen los mismos sentimientos como a cualquiera. Pero... eh... no creo que esa... De hecho yo tenía muy pocas frustraciones. He tenido  
**90** una fuerza para poder levantarme al día siguiente. Creo que para el indígena las cosas son mucho más prácticas. Puedo estar triste hoy. Un par de horas, tres horas. Pero eso no significa que esté triste mañana. El indígena es mucho más práctico. Además el mundo indígena es un mundo feliz. No hay indígena que no sea feliz... por más tragedia que ha tenido. O sea... yo acabo de regresar de Brasil y conocí unos indígenas hunikuin y tienen la misma... el mismo gozo, la misma actitud, la  
**95** misma impresión... la misma felicidad que tiene un indígena que está acá en América del Sur, que

---

<sup>1</sup> Témino en uitoto.

no se han visto nunca. Entonces esa atmósfera que tiene el indígena es una atmósfera de felicidad frente a cualquier cosa.

**Me contabas justo lo feliz... el espíritu feliz que sientes tú y que tienes como indígena.**

**100 Pero ¿has sentido alguna vez la discriminación en Lima? ¿O alguna experiencia frustrante? Y si esto te ha pasado, ¿cómo te has sentido?**

He sentido pocas veces discriminación. Más en otros lados que acá, que aquí en Lima. Eh... no he sentido una discriminación así frontal, donde alguien te diga 'oye indio, indígena...' Pero he visto miradas, he visto una discriminación mucho más silenciosa. Quizás cuando he entrado a un

**105** restaurante elegante. Y que la gente me mira 'oiga... ¿usted qué hace acá?' Este... u otro... ¡Ah! Una vez que me pasó. Íbamos con un amigo, que era un fotógrafo muy conocido a una inauguración en el Hotel Los Delfines, que tiene ahí... y lo dejaron entrar a él y a mí no. Lo gracioso es que él le dijo, 'pero por qué no lo dejan entrar a él, si yo soy el guardaespaldas de él, de hecho él es el que tiene que ir primero'. Pero... Son cosas que existen. Son cosas que están ahí. Es cómo... son cosas

**110** que tiene el ser humano. O sea: uno también tiene que ser realista. Hay cosas que van a pasar, cosas que pasan todos los días. He visto discriminación con otra gente, con un montón de gente. Todos los días uno lo ve en la calle, un chofer que insulta al otro... Pero... Para mí personalmente la discriminación es una pérdida de tiempo. O sea: a mí que me llamen indio, o que me llamen indígena... o sea... ¡me da igual! O sea: sí, sí soy un indio, sí soy un indígena. O sea: sí lo soy. Es

**115** como el negro es negro, el blanco es blanco y el indio es indio. Podemos pasarnos a discutir, podemos pasar mucho tiempo discutiendo entre los conceptos del indio, el indígena... el negro, el afroperuano, el afrocolombiano... o los no sé qué. Pero... ¿cuál es el problema? El problema es que uno tiene que trabajar, creo, a partir de estas palabras. Como indio, negro... a mí que me digan indígena, indio. Yo indio sí. Soy una persona indio porque es, tengo la sangre que está ahí. De

**120** hecho, para mí indio, habría que conceptualizarlo, pero es una persona en este momento que tiene un conocimiento fuertísimo, ancestral, mucha sabiduría, sangre lo más pura de lo que puede haber, poca combinación y creo que un espacio totalmente rico. Entonces el indio para mí, es una persona muy rica. Con mucho que aportar a occidente. Y mucho que ha aportado también, por ejemplo si hablamos de arte, la filosofía indígena o la visión del mundo indígena ha aportado mucho a

**125** occidente. Entonces, eh... si me miran mal un día que voy con los amigos a un restaurante, me da igual. Me siento, voy a comer. No hay problema. Eh... si alguien me llama indio, me llama uitoto, o si no me dejan entrar... es problema de ellos, o sea no tengo que hacerme problema. Entiendo la ciudad, como un blanco puede entender la selva. Porque uno va a la selva y sabe de que hay arañas, de que hay serpientes... por ahí le puede picar algo, cualquier animal venenoso. Uno es consciente

**130** de esto. Como uno está consciente de que la ciudad tiene sus problemas: delincuencia, robo, drogas... un montón de cosas... ¡discriminación! Entonces eh... lo he visto, lo he sentido, me lo han dicho, pero son cosas que a mí no me han detenido ni me han hecho sentir mal. Menos ahora. Yo soy un pintor indígena con sangre indio y punto. [Da un aplauso] Ahí termina toda esa cosa.



135 **Clarísimo. Cambiando un poco de tema...¿me puedes contar un poco cómo vives, con quién vives acá en Lima? ¿Cómo es tu hogar acá en Lima? ¿Vives solo, vives con alguien?**

No tengo hogar. [Se ríe] Yo... mi hogar está en Pebas. En Pebas yo tengo una casa, junto a la casa de mi papá que está como a cincuenta metros. Ehhh... Vivo en la ciudad en un departamento. He vivido en varios lugares. La primera vez que llegué, llegué a la casa de una familia en El Callao, unos

140 señores que eran muy amigos de mi papá. Ahí viví durante tres años, ¿no? Después fui a vivir a una habitación. Eh... no era tan pequeño, porque podía pintar, pero viví ahí durante... Durante ocho meses. Eh... después de esto viví en un departamento y vivo en un departamento hasta ahora.

Este. Vivo acompañado. Eh. Este, pinto. Vivo acompañado de la pintura, de los cuadros... [se ríe] de muchas cosas. Vivo en Lima. Siento que, siento que frente a otras situaciones de personas que

145 vienen de afuera, creo que en estos momentos, el lugar donde vivo me permite desarrollar libremente el trabajo que elegí: la pintura. Y escribir.

**Aparte del lujo de poder pintar y trabajar en casa, si comparas con Pebas, en tu departamento donde estás ahora en Lima, por ejemplo, ¿qué formas, rutinas... tienes de tu vida en Pebas y qué no?**

150

Eh... lo que pasa es que en Pebas. Uno va a Pebas y al menos en la casa de mi papá una de las cosas creo que más grandiosas que uno le pase, cada vez que regreso es que uno se olvida de qué hora es y se olvida del horario. Se olvida de las horas. Porque acá uno tiene una reunión a tal hora... ¡mira! Ahora llegué muy tarde. Una hora de tardanza. Si a mí me hubieran hecho esperar

155 una hora, yo ya me hubiera ido. Pero ustedes han sido muy amables. [Se ríe] Ehm... Olvidarse de la hora es una de las cosas más grandiosas en este tiempo. Y esto me pasa cada vez que voy a la selva, a mí casa. Estar en casa es como, es como recordarte de donde uno viene, donde nació. Es como entrar precisamente al lugar donde uno conoce. Es una sensación diferente y poder describirlo a

veces... sin palabras. ¿Qué pasa en Lima? En Lima uno está sujeto a muchas cosas. El indígena que

160 viene está sujeto a un montón de cosas: sujeto primero a que para movilizarte adonde sea tienes que tener plata. Definitivamente. Para un teléfono, para poder trasladarte, para una comida... para pagar un montón de cosas. Eh... eso hace perder muchas cosas al indígena. Hace perder... qué se

yo... la paciencia, que se olvide del lugar donde viene... hasta un poco hace perder la dignidad. Uno a veces acepta trabajos que no aceptaría.

165 **Por favor, pasó un camión, podría repetir esto último. Hablabas de la dignidad...**

Claro que sí, claro que sí... pero otro camión! Ahora... O sea yo decía que hay muchas cosas que la ciudad hace perder al indígena. Y no solamente al indígena. A cualquier persona. Te hace perder la identidad, te hace perder muchas veces la dignidad también, porque uno tiene que aceptar trabajos

170 que quizás nunca hubiera aceptado en su comunidad. Primero porque no hay, y primero porque tiene que aceptarlos porque tiene una necesidad. La necesidad de tener algo de plata, para poder

sobrevivir. Porque con todos los sueldos que existen en Perú... eh... no te da para tener un nivel de vida de calidad, como se diría.

175 **Justo comentabas algo bien interesante sobre el trabajo, y sobre que en Lima tienes que hacer trabajos que no te gustan para tener dinero, los indígenas. En tu caso en particular:**

**¿En qué trabajas?**

He trabajado pintando y pintando y pintando desde que llegué. No he hecho otra cosa más que pintar. No he ido a trapear pisos, no he ido a barrera, no he ido a limpiar baños, no he hecho otra cosa. Creo que es... no sé... creo que ha sido... es lo que he hecho.

180

**Y obviamente te gusta lo que haces...**

Desde 2005, bueno la pintura me gusta, me encanta... pero lo he tomado la pintura como un trabajo. Un trabajo, como un oficio que hay que ir perfeccionando todos los días. Un verdadero trabajo. Yo soy un trabajador, un trabajador como cualquier otra persona. Como un albañil, como un carpintero... eso es lo que yo soy.

185

**Antes lo has comentado un poco, pero ¿cómo decidiste hacer este trabajo, justo pintar?**

**¿Cómo lo decidiste?**

190

¿Cómo lo decidí? Justamente esto es lo que yo te contaba. Decidí esto porque era lo mejor que sabía, lo mejor que podía hacer, lo mejor que yo podía manejarlo, ¿no?. Por esto es que decidí tomarme cuatro años de mi vida para ver si es que esto era realmente lo que yo quería, realmente donde yo podía dominarlo, donde yo podía hacerlo. Donde podía poner mi talento para hacer esto.

195

**Cuando dices cuatro años de tu vida, ¿te refieres a que estudiaste Bellas Artes o a qué te refieres exactamente?**

Me refiero exactamente a esos cuatro años de mi vida a pintar y a buscar espacios para exponer. Eh... yo no fui a Bellas Artes, no fui a galerías, no fui a ningún taller... pero sí leí mucho sobre el arte, el arte contemporáneo, el arte de occidente, el arte de los grandes maestros. Esos cuatro años fueron especialmente para pintar. O sea durante cuatro años, durante seis años, no regresé a casa. No regresé a casa porque estaba acá pintando y viendo dónde exponer. 2005 fue, creo que más que una decisión: fue una decisión de quedarse en Lima durante el tiempo que sea necesario, a dedicarse a la pintura. Dedicarse a buscar espacio.

200

205

**¿Qué de tu cultura uitota, de tu pueblo, te ayuda en tu profesión, en tu trabajo, en las formas de ganar dinero, recursos para tu vida?**

No entendí la pregunta.

**En lo que haces, en tu oficio, tu profesión, ¿hay algo que provenga de tu cultura uititota?**

Sigo sin entender.

210 **Es decir, como pintor, o como profesional, o como oficio como podría ser albañil o lo que sea tu has dicho... ¿sientes que ser uitoto te ayuda en tu profesión?**

Ah definitivamente... Ser uitoto es una de las... Ser uitoto en estos tiempos, o ser indígena en estos tiempos, al menos para mí es un privilegio. Segundo, porque el conocimiento indígena, el conocimiento que uno recibe, es un conocimiento que en estos tiempos te mantiene como un

215 ancla. O sea: hay muchos peruanos, limeños, que a la mayoría le he preguntado 'oiga, ¿usted es peruano, usted es limeño, qué es?' O '¿de dónde viene tu familia?'. Entonces hay una vaga referencia de su ascendencia. No sabe la mayoría de los limeños de donde viene. O si tiene alguna cultura indígena o... la mayoría tiene una combinación muy variada. En el mundo indígena no pasa esto. El mundo indígena en este momento sabe exactamente 'yo vengo de allá'. 'Mi abuela es tal, y a

220 mis abuelos... todos venimos de tal lado'. Entonces eso es como... es la fuerza. Esa es la fuerza, es la energía, eso es el ancla que te mantiene los pies pegados o cogidos al suelo. Simbólicamente. Hasta literalmente. Creo que... ¿y cómo me ayuda en la pintura? Está todo en la pintura porque mi pintura es una expresión, mi pintura es el lenguaje, mi pintura es... es la transformación de esos mitos sobre una superficie plana. Entonces lo que usted va a escuchar contado por un abuelo,

225 contado por un uitoto, contado por un bora, contado por un ocaina, porque el bora, el uitoto y el ocaina tienen casi las mismas historias, porque tienen la misma raíz, este... se va a poder ver en mi pintura. Claro que actualmente muchas de mis pinturas son interpretaciones personales de muchos mitos, pero va a encontrar elementos totalmente indígenas. Por llamarlo 'indígenas'.

230 **Dos preguntas en relación a eso mismo. Me has dicho que lo consideras un trabajo, un oficio. Pero ¿disfrutas lo que haces? Es decir: si alguna vez no fuera un trabajo para mantenerte, ¿lo harías igualmente?**

Posiblemente. Digo posiblemente porque en la vida todo es posible.

235 **¿Puedes responder incluyendo la pregunta? Es decir si estás seguro que no vas a vender un cuadro, ¿los harías igual gratis? Porque sino solo tengo tu posiblemente.**

[Se ríe] Que la gente se quede pensando con el 'posiblemente'. ¿Puedes repetir otra vez por favor?

240 **Sé que para ti es un trabajo, pero si pintar fuera algo que no te diera dinero, ¿lo harías igual? ¿Sería un hobby para ti?**

No tanto así como occidente lo entiende como un hobby, ¿no? Primero, vayamos al tema mitológico. Qué es un indígena, quién es un indígena, porqué es indígena. Adónde va un indígena. Ven los mitos. Eh... son... los mitos son... Te hablo de esto para poder responderte lo que me preguntas. Los mitos son la explicación de las tres grandes preguntas que se ha hecho occidente: de

245 dónde venimos, qué estamos haciendo y adónde vamos. Para decirlo lo más peruanamente: adónde carajo vamos. Entonces... ehm... El indígena no puede ser indígena si no logra transmitir lo que sabe. Todos los indígenas tienen el gran poder... No no... el gran poder no: la gran

responsabilidad de transmitir eso, lo que yo recibí. O sea: lo que mi bisabuelo recibió y le dio a mi abuela, mi abuela tiene la responsabilidad de pasarlo a la otra generación, y ellos a la otra  
 250 generación. Entonces, lejos de la pintura, lejos de la escultura, lejos de la literatura... leeejeos de lo que podría ser un trabajo, lejos de que si uno podría hacerlo para sobrevivir o para vivir en la ciudad, uno tiene la gran tarea y la gran responsabilidad de transmitir eso que recibió. Entonces, en ese sentido, si yo no pintara, posiblemente si fuera un albañil o si fuera... cualquier otro trabajo, este lograría transmitir, porque tengo una responsabilidad, a los hijos o a cualquier otra persona.

255

**Justo hablas de esta responsabilidad como indígena de transmitir. Te voy a hacer una pregunta... primero: en Lima, ¿hablas uitoto con alguien?**

En Lima... eh... ¿directamente? No porque no hay ningún uitoto. Hay muy pocos uitotos en la ciudad.

260 **¿Me lo puedes decir completo, sin la pregunta?**

Los uitotos son uno de los pueblos menos numerosos que existen en Perú. Primero por el conflicto... ¡no! Primero por la época del caucho, segundo por el conflicto de Perú-Colombia, tercero no he encontrado muchos uitotos. Creo que debe haber cinco, cuatro... por lo menos, en Lima, porque geográficamente estamos ubicados muy lejos. Entonces es muy difícil, la mayoría de  
 265 indígenas que encontramos en Lima, son indígenas que están muy cerca o que tienen acceso como a carreteras para poder llegar a Lima. Con el uitoto, el bora, el ocaima o el ticuna no pasa eso. Somos un pueblo que está en el otro extremo. Además, originalmente los uitotos son del Caquetá. Y el Caquetá está en el trapecio amazónico, en el centro de América del Sur, y entonces hay muchas razones para que no haya muchos uitotos en Lima. Es más, ¿qué hace un uitoto en Lima? Yo he  
 270 hablado con mi papá y entre el tráfico, la ciudad y la gente... son un montón de cosas. La cosa más rica es quedarse a vivir tranquilamente en... en... en tu pueblo.

**Una pregunta personal. No me has dicho si tienes pareja en este momento, pero si tienes pareja, tu pareja actual, o para encontrar pareja: ¿es importante para ti que sea amazónica, o no?**

275

[Se ríe durante la pregunta] Lejos de amaz...lejos de los... conceptos de si una mujer es amazónica, si una mujer es indígena, si una mujer es blanca, si una mujer es andina... una mujer es una mujer. Este... además los uitotos adoramos a las mujeres porque dentro del concepto mitológico, la mujer es uno de los seres más completos que existe sobre, sobre la tierra. O sea: mitológicamente la mujer  
 280 es este ser que habita estos tres espacios del agua, la tierra y el cielo, y que se le ve representada en distintas formas, ¿no? Eh... ¿cuál era la pregunta?

**Si para ti es importante que tu pareja, tu compañera sea... claro... uitota es difícil porque hay muy pocas en Perú como has dicho, pero que sea amazónica. O eso no es algo que es  
 285 importante para ti.**

No... para mí... [breve pausa] Para mí no es importante si sea indígena o no indígena. Para mí es... es... eh... es importante si la persona es buena. Mi abuela, mi abuela Martha decía que hay dos tipos de personas en este mundo, ¿no? Hay buenos y malos. Hay mujeres buenas y mujeres malas. Como hombres buenos y malos. Entonces este... ehm... lo único hay que... A mí me parece  
 290 importantísimo una pareja, una mujer que apoye lo que uno haga. Esto es lo que a uno... Se supone que en el mundo uitoto. No se supone: en el mundo uitoto, la mujer es la fuerza del hombre. Tiene... hay una conceptualización muy fuerte en la mujer, de que la mujer tiene que ser mucho más fuerte, que la mujer tiene mucho más energía, tiene mucho más que el hombre, mitológicamente. Entonces, fuera de estos conceptos de lugar, de nacionalidad, o sea uno busca  
 295 esta fuerza en cada... en cada persona.

**Muy bien. Una pregunta: yo no conozco Pebas. En Pebas las personas usan ropa por así decirlo occidental, o se sigue usando ropa tradicional uitota, como sí pasa con los asháninkas. Desconozco la situación.**

300 Ah. Primero que este... hay muchos pueblos que han tenido acceso a diferentes tipos de vestimenta. Si uno ve a los machiguengas, a los asháninkas y a otros pueblos... ellos han sabido utilizar el algodón. Además porque geográficamente el algodón fue una de las plantas que ellos cultivaron. En el mundo indígena nunca... En el mundo uitoto... En el Caquetá nunca... no es una zona geográfica de tierra donde vaya a crecer el algodón. Entonces, este... por esto nosotros  
 305 no conocemos el algodón. Pero tradicionalmente, antiguamente, las personas, las mujeres han utilizado lo... la yanchama que es la corteza de árbol, para transformarla en una especie de tela y donde se hacían sacos, donde se hacían la ropa tanto de hombres como de mujeres. Pebas es un distrito que tiene como diez mil habitantes. O algo menos. Eh... es un distrito que congrega como a 62, cerca de 62 comunidades. Muchas, eh, la mitad de la comunidades creo que son indígenas. Y  
 310 las otras, las otras son personas que han venido de afuera. Pebas es un lugar donde convive, donde viven, distintos tipos de persona.

**O sea no hay ropa tradicional, por lo tanto tú no has tenido que... tú no has tenido que adaptarte. En la ciudad de Lima vistes como podrías vestir en Pebas...**

315 No, definitivamente no...

**¿Me puedes contar la diferencia?**

[Se ríe] Acá uso botines, en Pebas no puedo usar botines. Acá uso zapatillas, en Pebas no uso zapatillas. Este... acá uso polo todo, en Pebas usualmente estoy sin, sin... sin polo. Este... Por el calor pues, no puedo usar pantalón largo. O sea definitivamente no: la forma en que yo me visto en  
 320 Pebas es totalmente diferente. La gente viste con ropa de algodón, ropa como cualquier otro lado. Ahora mucha de la representación que hacen las comunidades con ropa tradicional, son cuestiones turísticas.

325 **Rember: aquí en Lima, cuando tienes un problema de salud, ¿a qué recurre? ¿A qué medicina recurre?**

Tema importantísimo el tema de la salud dentro de los indígenas. Este... normalmente cuando estoy enfermo voy al médico. Así de sencillo. Si... Creo que la medicina científica ha aportado mucho para la salud de... de las personas, de la gente. Cuando estoy en Pebas hago... utilizo las dos medicinas. Porque hay algunas medicinas... perdón: hay algunas enfermedades que realmente va a curar la medicina científica, pero otras que no lo va a curar. Entonces hay que ser también este... estar bien consciente de la realidad. Hay cosas que la medicina vegetal, la medicina... llamémosle espiritual va a curar. O que no va a poder curar la medicina científica. Pero acá en la ciudad voy al médico. Voy rapidito, porque una de las cosas que no me gusta es estar enfermo.

335 **Excelente. ¿Qué estudios tienes?**

Tengo secundaria y tengo una especialización en una universidad por allá afuera en literatura.

**¿Y estudiaste lo que deseabas?**

340 Ehm... no. No estudié lo que deseaba pero estudié lo que me gustó. Lo que en ese momento me gustó. Y que era explorar mucho lo que es la literatura infantil.

**¿Y qué hubieras deseado estudiar?**

345 Me gustaba mucho historia, de hecho una de las cosas que me apasiona es mucho la historia. Me gustaba mucho... me gustan mucho las letras. Quizás sea por esto que estudié esta cosa de literatura infantil. Pero lo que me despertó mucho la literatura infantil es que si hablamos de cambios, si hablamos de transformación y hablamos de crítica, la mejor crítica que puede tener uno es a un grupo de niños, o de niñas, diciendo si te gusta o no te gusta tu trabajo. Porque tenemos un público que no tiene miedo de decir, preguntarte, lo que ellos piensan.

350 **Y Rember: ¿si algún día tienes hijos, te gustaría que aprendan uitoto?**

Definitivamente que sí. Me encantaría que hable uitoto.

**Espera... puedes decir la frase “si algún día tengo hijos, me encantaría que hablen uitoto”.**

**Puede ser corta, pero...**

355 El día que tenga hijos van a hablar uitoto y van a saber muchas historias, muchos mitos. Van a ser unos niños muy ricos intelectual, tradicional y... Van a ser muy sabias. Van a conocer mucho de las cosas que yo conocí y muchas de las cosas que yo viví en el pueblo, en el bosque, en esos lugares... definitivamente.

360 **Como se encendió el motor [y se cortó la grabación], nos puedes contar un poco más cómo van a ser tus hijos... que nos estabas contando.**

[Se ríe] Decía yo que... que cuando tenga hijos pues iban a hablar uitoto. Definitivamente iban a conocer los mitos, las historias, los cuentos... y después iban a tener las vivencias que yo tuve: la selva, el río y esas cosas. Creo que en retrospectiva, una de las mejores cosas que yo he tenido son estas vivencias que uno tiene en la comunidad, cuando Pebas todavía era una comunidad. Porque ahora, en los últimos diez años, Pebas ha crecido el cincuenta por ciento de lo que era cuando yo tenía diez años, doce años.

365

**Y justo sobre Pebas: ¿regresas a tu comunidad a veces?**

370

No, regreso muchas veces. Yo vivo en mi comunidad.

**¿Podrías decir cuánto tiempo vives ahí y cuánto tiempo vives en Lima más o menos?**

Yo vivo en Lima y vivo en otros lados y vivo en Pebas el tiempo que sea necesario para todas las cosas que yo tenga que hacer. No podría decir vivo seis meses, tres meses, dos meses... vivo... me quedo y vivo lo que tengo de vivir.

375

**¿Vas y vienes?**

Voy y vengo. Vengo y voy.

380

**¿Y por qué no decides quedarte en Pebas?**

Porque tenemos, los indígenas que nacemos en estos tiempos tan difíciles, creo que tenemos la responsabilidad de no quedarnos en la comun[idad].... Mucha gente dice que deberíamos quedarnos en la comunidad, ¿no? A hacer cosas en la comunidad, con la tradición... Pero creo que tenemos un pie afuera y otro pie en la comunidad. ¿Por qué? La responsabilidad es grande.

385

Vivimos... eh... vivimos cambios muy grandes. Vivimos cambios muy pesados, cambios muy difíciles: como la tala de árboles, como la minería, el petróleo... eh... este... prostitución, alcoholismo... Un montón de problemas que el hombre, que el hombre blanco lo tiene y lo ha llevado. Entonces... quedarse en la comunidad en estos tiempos es cómo... no sé... no me quedo en la comunidad porque tengo una doble vida: tengo una vida en la comunidad y tengo la

390

responsabilidad de que la gente debe saber muchas cosas. A partir de mí siento que tengo una misión para, para estar acá. Lo he hablado con mi papá anoche, y yo casi me muero tres veces, ¿no? Uno enfermo, otras dos veces ahogado... y me pregunto porqué uno sigue vivo. Entonces, este... bueno será por algo, será para cumplir algo, para hacer algo, porque hay que trabajar mucho, porque hay que decir que esto es lo que está pasando. O quizás para decir, no sé, 'yo soy un

395

indígena, yo soy indio, yo soy uitoto, mis mitos son estos'... Quizás para encontrar un cambio. O de repente quizás nunca lo encuentre. El ser humano es uno de los seres más misteriosos y al mismo tiempo más complejos y con decisiones tan difíciles... Entonces si estoy acá y no estoy en la comunidad... creo que la pregunta... es...

400 **¿Por qué no te quedas en tu comunidad?**

Porque también me gusta la ciudad. También me gusta... he encontrado cosas en Lima muy valiosas, he encontrado en este lado cosas muy valiosas. Creo que somos este nexo entre el mundo de occidente, el mundo postmoderno, con el mundo tradicional. O sea: se necesita una unión, se necesita una armonía, se necesita un diálogo entre estos dos lados. ¿Quién lo va a hacer?

405 ¿Occidente? ¿Quién lo va hacer? ¿Los políticos? El indígena debe hacerlo, tiene la tarea de hacerlo. Porque ya vimos lo que hace occidente, ya vimos lo que hace el gobierno, ya vimos lo que hace el Estado. La única... las únicas cosas que puede hacer ahora occidente hacia el mundo indígena, lo que ha hecho hasta ahora, es destruir. Destruir el espacio natural, destruir los espacios sagrados, destruir los espacios comunales... es lo único que sabe hacer occidente.

410

**Igual me decías... Estoy de acuerdo, en todas las críticas, pero has dicho algo que me gustaría que me expliques un poco más. Has dicho 'porque también hay cosas que me gustan de Lima'. ¿Puedes listar o decirme qué son las cosas que te gustan de Lima?**

Me encanta la arquitectura limeña, la arquitectura del Centro, porque... es una arquitectura española, pero hecha por mano indígena. O sea: hay muchos hermanos que trabajaron y que murieron haciendo estas cosas. Y no solo acá, sino en Ecuador, en cualquier otro lugar donde han llegado los españoles. Entonces es una construcción... entonces es una visión del mundo blanco, pero con mano indígena.

420 **Y ¿qué más te gusta hacer? ¿cómo disfrutas un día libre en Lima? ¿Qué haces en Lima que lo goces?**

[Se ríe] ¡Qué pregunta! [Se ríe] ¿Qué hago un día libre? No tengo días libres. Me gusta... trato de disfrutar primero la arquitectura limeña, trato de disfrutar de la playa, trato de disfrutar de la música, trato de disfrutar de... de conversaciones con personas pues interesantes, que están haciendo cosas, 425 de reuniones con amigos. Trato de disfrutar de esas cosas. Trato de disfrutar de la tecnología, de internet...

**Y cuándo seas viejito, ¿dónde te gustaría vivir?**

No puedo responder a esa pregunta porque primero no voy a ser viejito, una de las cosas que no 430 pienso llegar a viejo. Segundo, no puedo estar preguntándome de algo que va a pasar. Eh...no quiero pensar en la vejez, no quiero pensar en dónde voy a estar dentro de treinta años, veinte años. Vivo ahora, estoy seguro de lo que hago ahora. Estoy seguro de lo que estoy diciendo ahora, estoy seguro de lo que voy a hacer ahora. No estoy seguro. De repente... esté muerto. De repente esté vivo. De repente... ¡no sé! De repente dejé la pintura y me dediqué a ser camarógrafo [se ríe] 435 Pueden pasar muchas cosas, pero no... lo mío no es preocuparme por dónde podría estar o lo que podría estar haciendo.



**Entonces: en lo que estás haciendo en el presente. Claro... con otros uitotos no porque son muy pocos, pero ¿vives cerca o estás en contacto con otros indígenas amazónicos en Lima?**

- 440 Muy poco. Yo estoy muy... tengo muy poco contacto con instituciones indígenas, asociaciones, oenegés... eh... organismos indígenas. Muy poco con indígenas porque creo que mi trabajo es un trabajo que me ha llevado por otro camino. Un camino pues...no sé... llamémosle un poco más solitario. Pero con las organizaciones indígenas tengo una visión muy muy muy clara: no me gustan las organizaciones indígenas porque muchas veces hay tantas corrupciones dentro de ellas, dentro
- 445 de estas organizaciones. Yo una vez, no sé si te dije a ti... o le dije... o sea: si uno se ganó la plata trabajando, sudando, haciendo... puede gastarlo como a uno le venga en gana. Si quiero regalar lo regalo, si quiero gastarme una noche lo gasto, comprarme tal cosa... ¡es su plata, lo ganó! Pero no puedes hacer esto con plata que recibiste... con plata que es para otra gente. Este es el gran problema de esta... Y que el indígena también está cayendo, está inmerso en esa, en esa, en esa
- 450 corrupción. De hecho, la corrupción, para mí, en estos tiempos, es una violencia.

**Entonces no participas especialmente en organizaciones indígenas, pero ¿Participas en organizaciones de otro tipo? Por ejemplo: un equipo de fútbol... ¿estás en algún tipo de vida asociativa? ¿Un partido, organización?**

- 455 No me gusta el fútbol... no, no estoy en ninguna organización. Definitivamente no. Tengo la organización de la pintura [Se ríe].

**Y como pintor por ejemplo ¿Si tienes un círculo? ¿Te contactas con otros pintores, trabajan en conjunto? ¿O es más individual? ¿Cómo es?**

- 460 Ahora he empezado a trabajar con otros pintores, en hacer muestras... pero en mi trabajo... en la construcción de mi obra, es una construcción totalmente solitaria, individual. Ahora hemos empezado para hacer algunas muestras, en un grupo, en un colectivo de cuatro, ¿no? Vamos a ver cómo va la muestra. Porque a veces trabajar con una, dos, tres personas requiere de una paciencia, de una energía mucho más grande que con uno mismo. Porque cada uno tiene un punto de vista...
- 465 ¡cada uno tiene la razón! Entonces es muy difícil.

**Y sí sé que participas en eventos de transmisión de tu cultura. Has reiterado que es para ti muy importante, ¿puedes contarme un poco más de esto?**

[Queda sin responder por una pausa]

470

**¿Qué es ser un buen uitoto?**

- Uno de los grandes problemas que existen en el país es que no conocemos básicamente nuestra historia. Creo que si el peruano conociera realmente su historia, no repetiría los errores que repetimos continuamente. Entonces en ese sentido, creo que un buen indígena, no solamente
- 475 uitoto, es alguien que sabe perfectamente su historia. Porque ahí está la respuesta. La respuesta al

pasado, la respuesta al presente, la respuesta al futuro. Yo creo que no hay que mirar tan lejos para saber respuesta. Al menos es lo que creo y es lo que he hablado los últimos años.

**Una consulta, ¿tú te sientes ciudadano peruano?**

480 Me siento ciudadano uitoto. Más que peruano, porque primero: ¿qué es ser peruano? ¿O qué es pertenecer al Perú? Creo que el único sentido de pertenencia a un país, o el sentido de pertenencia a ser peruano, es tener el DNI, nada más. Absolutamente nada más. La cédula, el pasaporte, el DNI. Es lo que te da. No te da otra cosa. ¿O qué significa ser peruano, en estos tiempos?

485 **Y, además de uitoto, ¿qué otras cosas eres? Por ejemplo eres pintor, eres hombre, no eres deportista. ¿Qué identidades sientes que tienes?**

Soy pintor, soy narrador, escribo... dicen que soy escritor, solo he escrito tres libros... Ehm... trato de ser una persona buena en lo mejor que pueda, todos los días trato de ser mejor persona. Trato de que los abuelos estén orgullosos de mí. Los abuelos que están presentes y los abuelos que no. Eh este.... Me tengo temores frente a si realmente uno está logrando transmitir... o que si los abuelos están orgullosos de lo que uno hace. O si lo está haciendo de la forma acertada. Hago otras cosas, soy una persona que tiene... ya 28 años y hace cosas de lo que... no sé... muchas cosas que hace la gente de la ciudad. Lo hago acá

495 **Y cuando vas al extranjero, ¿qué te sientes? ¿o cómo te presentas?**

Soy uitoto. Yo cuando esté donde esté, en el país que esté, yo soy uitoto. Soy uitoto. Y después digo que soy peruano porque uno tiene pasaporte.

**Por mí hemos terminado. ¿Hay algo más que quieras añadir o que quieras decir?**

500 Eh... Creo que me gustaría decir que en estos tiempos el uitoto, o el indígena, debería comenzar a... creo que el indígena en estos tiempos no se ha hecho una autocrítica: de su cultura, de su pueblo, de su identidad, de lo que quiere y adónde quiere ir. Siempre hemos estado culpando al gobierno: al gobierno que no da educación, al gobierno que no lleva el progreso, al gobierno que no da esto... entonces nos quejamos mucho. Y hacemos poco. Esto es lo que me di cuenta ya hace

505 buen tiempo. Muchas de las organizaciones como AIDSESEP van y se quejan: el gobierno no da esto, el gobierno no hace esto, el gobierno no hace aquello... Creo que en el momento que haya una verdadera autocrítica en el mundo indígena, vamos a tener objetivos mucho más claros. Y objetivos mucho más grandes. Y objetivos con... con compromisos y responsabilidades no solo con nosotros mismos. Sino con la comunidad de donde uno viene, con el pueblo al que pertenece y

510 con la ascendencia de que uno sea. Ya sea asháninka, uitoto, bora, ocaina... andoque, tikuna, mashiguenga, shipibo... [se ríe] un montón de cosas. Entonces... creo que el indígena necesita una autocrítica en este momento, debe hacerse una autocrítica en este momento y debe al mismo tiempo proponer cosas bien claras. **(Fin)**

## ANEXO 2.2. ENTREVISTA A DEMER RAMÍREZ NUNTA

**Fecha:** Domingo 14 de junio de 2015

**Lugar:** Domicilio de Demer en Cantagallo



Demer, su esposa, sus dos hijos y un sobrino en la puerta de su casa en Cantagallo, durante una visita de investigación en junio de 2015. (Fotografía: Carlos Sánchez).

### **Empezamos con la primera pregunta Demer. Cuándo llegaste a Lima ¿fue una decisión personal tuya, una decisión de tu familia? ¿cómo fue?**

Ehm... Cuando llegué aquí en Lima no era la decisión de la familia ni [nada] por el estilo. Fue un propio destino mío, en busca de mejoramiento y calidad de vida y para seguir mis estudios superiores. Por esto me vine aquí en Lima. Y en busca de apoyo.

### **¿Qué estudios fueron?**

Estudio de arte, música. Sí...

### **¿Cómo era tu vida antes de venir a Lima?**

Antes de venir a Lima, este... bueno... ehm... yo vivía en la comunidad. Mi comunidad se llama Roya, distrito Iparía. Somos una familia del pueblo shipibo. Es... hay como treinta familias en esa comunidad. Yo estudié escuela primaria, terminé mi sexto grado, y... yo era cristiano, evangélico. Y de ahí aprendí a hacer la parte de la música... ayudaba a la comunidad, me gustaba trabajar en obras comunales, me gustaba participar en mingas con la comunidad y con la familia... y trabajar en la chacra. Y me gustaba ir a la pesca también con mi abuelo, para traer carachama y para... traer este su huevo de carachama, sacar huevo de carachama... de una cocha. Y todo ese transcurso de mi vida, de mi infancia... todo me recuerdo. Y me gustaba ir a la playa, en el río Ucayali, a buscar taricaya... me gustaba ir a buscar huevo de “copitzo” [sic]. Este... también me gustaba ayudar a

traer la leña y a mi abuela, en la chacra, me gustaba ayudar ir a la chacra para traer leñas. Y también me gustaba ayudar a este... a... a traer plátano. Este... nosotros tenemos cinco hectáreas de platanal, este de la comunidad a tres horas. Nos íbamos en canoa. Nos madrugábamos, a las cuatro de la mañana, para ir a traer el plátano. Plátano maduro y plátano verde, para la familia.

**Entonces entiendo que tu vida en la comunidad te gustaba mucho pero llegaste, la motivación fue buscar estudios... ¿qué es lo que querías cambiar?**

Bueno... cuando yo terminé mi sexto grado nos hemos mudado a la ciudad de Pucallpa. Y me recuerdo cuando nos vinimos era todo distinto, cambió todo el sistema del panorama de la vida, ¿no? Otro ambiente. Entonces este... empecé mis estudios secundarios en el Colegio Faustino Maldonado en Yarinacocha. Y después cuando ya terminé mis estudios ahí, me gustaba ser artista, músico. Y cuando iba grupo Chapis, cuando iban Los Invasores del Progreso... cuando iba este... otros grupos, así folclóricos, andinos... y me gustaba ir no para bailar, sino para ver cómo tocan ellos. Y pensaba que un día pueda ser igualito como ellos... era mi sueño esto. Y bastante... Cuando tocaban la guitarra, yo miraba de cerquita, mientras otros jóvenes bailaban... pero yo miraba ahí, el escenario, abajo del escenario ahí parado, mirando cómo tocan la guitarra. Y esa era la ambición: agarrar la guitarra, y tocar la flauta... y pensaba, no, cómo quisiera estar ahí al lado de ellos, tocando la música. Esa era mi visión.

**Y llegaste a Lima y ¿ya sabías dónde estudiar música o cómo fue esto?**

Este... bueno... cuando llegué aquí en Lima, no conocía Lima. Yo tenía ya 18 años... [Se corrige] 17 años de edad y me vine sin rumbo. Porque en Pucallpa había un señor que buscaba joven que trabajara, ayudante, como cambio de aceite de carros, para venir a trabajar aquí en Lima. Ellos me trajeron, me mandaron pasaje de... para yo venir. Y en San Juan de Lurigancho. Me dieron toda la dirección, las líneas, los croquis para yo llegar. [Se ríe] Así. Entonces cuando yo llegué aquí en Lima, para mí era otro... como si estuviera en otro mundo. Otro ambiente ya más fuerte que ciudad de Pucallpa. Eso fue mi vida y... conocí amigos músicos, chicos, así todavía de barrios, de grupos colectivos que hacen trabajo artístico en la calle. Después este... cuando yo he salido de mi trabajo, trabajaba con el señor en San Juan de Lurigancho, cambiando aceite, ya mi propio... busqué mi propio destino, no? Después de un año. Ya conocía más o menos Lima. En el transcurso de ese tiempo caminaba en Lima pero no conocía las calles. A veces me gustaba ir en carro, a veces me gustaba más ir a pie, para conocer más. Pero en el transcurso de ese caminar, me asaltaron, me robaron, todas esas cosas me pasé. Y ya pues. Me adapté con el clima de Lima y para mí era todo raro aquí en la ciudad. Porque edificios grandes, las cosas son rápidas y... a veces extrañaba la selva, ¿no? Mi familia. A veces me sentía un poco mal también. Tristeza. Pero qué se va a hacer, ¿no? Hay que salir adelante nomás, porque una persona que quiere sobresalir adelante tiene que luchar todos los días. Cuando uno se lucha y consigue.

**Fue duro entonces... pero... ¿alguna vez en Lima recuerdas, te has sentido discriminado alguna vez?**

Sí, varias veces, varias veces. En los mercados, también en las playas. Bueno... después ya yo solo me fue a vender artesanía, producía artesanía también. Antes de vender artesanía yo vendía planta de uña de gato en las calles. Y después de vivir un año en San Juan de Lurigancho, me fui a vivir en Pallet por Tahuantinsuyo. De ahí venía a pie hasta Caquetá; de Caquetá a La Parada. Era un... este... Vendía, siempre vendía. Después con la junta de la plata, compré artesanía, entonces vendía en las playas: San Bartolo, Playa El Silencio, Playa Arica... este, en todas las playas del sur. También Ancón, playa Ancón. Y en el transcurso de esas caminadas me decían, como voces ¿no?, de charapa. "Oe charapa", así. Como también nos dicen... como la gente de la selva que nos dicen [imitando el acento de los limeños imitando a selváticos]: 'Oye charapa, qué haces caminando'. Y me decían esto...

**¿Y cómo te sentías cuando...?**

Yo siempre me defendía. Decía: 'Charapa es un animal, ¿no? Es un animal que se come. O sea nosotros somos seres humanos.' Nos defendía. Nosotros somos peruanos. Cuando yo hablaba en shipibo, se asustaban, se admiraban los señores... sí pues. Y en muchas cosas también me pasaban ¿no? Como por ejemplo, una vez cuando me fui a entrar a un restaurante, ahí en Barranco, cuando estaba vendiendo después de caminar vendiendo mi artesanía, quería buscar almuerzo, ¿no? Este... pedí un menú... el señor me dice 'acá no vendemos comida de la selva, vete a tu comunidad, no hay menú de la selva, no hay juane no hay tacacho'... así. Me sentía mal, ¿no?

**Pero imagino que también ha habido, todo lo contrario: gente que te ha tratado especialmente bien. O recuerdos especialmente buenos de gente que te ha ayudado a salir adelante. ¿Recuerdas estas experiencias buenas en Lima?**

Sí... bueno... En el camino, al caminar, encontré amigos buenos que me ayudaron a salir adelante. Este... bueno... ah... conocí a Julio Pérez, de La Sarita. También amigos de Ministerios. También amigos artistas de la calle, ¿no? Que me daban ideas de cómo uno tiene que sobresalir adelante. Cosas buenas, hay que seguir. Cosas malas, no. Entonces... este... yo siempre era bien preguntón, ¿no? Quiero aprender tal cosa...

**Me estabas contando Demer que en tu caminar has conocido gente buena también... Puedes retomarlo por favor.**

Sí, justamente este... En el caminar encontré amigos buenos, ¿no? Conocí a Julio Pérez de La Sarita. Buscaba un joven de la selva que sea parte de su grupo. Justamente me hicieron propuestas, me invitaron a su sala de ensayo. Y me fui a... Yo pensaba que me estaba un poco haciendo... mentira, ¿no? Yo dije 'voy a ir', me dije yo. Me iba a esperar por Alfonso Ugarte, por el Metro. Entonces, a la hora indicada me fui y encontré a Julio. Este... 'Oye... estás a la hora, puntual eres',

me dijo. ‘Claro, vamos’. Me llevó a la sala y conocí... ahí estaban varios amigos. Y ‘les presento a Demer, acá te vamos a probar, qué tal toca’. Este bueno... me dieron guitarra. En ese tiempo ya sabía tocar la guitarra. Este... guitarra eléctrica, ¿no? Cuando agarré la guitarra eléctrica, para mí era un sueño: ¡agarrar de mi mano! [se ríe] Para mí era un sueño; me sentía contento, feliz. Y empecé: ‘A ver, toca lo que tú quieres, lo que tú sabes’. Ya... empecé a tocar la música de Juaneco. Entonces los chicos me acompañaron con su teclado, con su batería y bajo... Y qué chévere, bacán, ¿no? Les impresioné a mis compañeros. Julio dijo: ‘Chicos, el nuevo integrante de La Sarita, Demer Ramírez’. Yo me sentía así, como si estuviera soñando. [Se ríe] Feliz. Y en el camino también, por otro lado, conocí a amigos... me gustaba siempre participar en los talleres, así en foros, en diferentes partes. Cuando hacen talleres así ONG. O en colegios, participar... ahí conocí profesores, políticos y también me iba a conocer artistas, ¿no? Artistas de la calle, así de grupos grandes. Muy buena onda, ¿no? Me daban ideas. Ajá.

**¿Cuéntame un poco de tu familia aquí en Lima: ¿Con quién vives, qué hacen en el día, como es un día en tu vida?**

Bueno estamos aquí en Cantagallo. Yo tengo mi pareja, tengo mis tres niños: una mujercita y dos varoncitos. El primer se llama “Frony” Lesly, el segundo se llama Luis Ángel, el tercero se llama, el último, Diego Aleksander. Ellos estudian, mis dos niños Diego y Luis estudian en la Institución Intercultural Bilingüe Comunidad Shipiba. Este, mi Lesly estudia en Escuela Técnica acá de las mujeres, en el Rímac. Y... durante el día, este... de lunes a viernes ellos se van a estudiar y nosotros como en la casa. O yo me voy a trabajar. Y mi esposa trabaja con artesanía. Y cuando estoy con tiempo libre apoyo a un poco la artesanía, y también a promocionar la artesanía para la venta. Y al mismo tiempo, en el día... Bueno yo tengo mi conjunto típico, “Corazón selvático”. Y a veces, a parte del conjunto típico, me llaman para hacer teatros, diferentes amigos que he conocido. Este... por decir... Escena Perú, con la señora Gloria María Solari siempre trabajo, hacer teatros con niños. A veces cuando no hay presentaciones, me llaman para hacer casting, comerciales. Por decir, antes de ayer he grabado para hacer casting de panetón. [Se ríe] También este... siempre me llaman... Con el Conjunto Típico, este mes de San Juan, tenemos full chamba. Tenemos contratos con el Conjunto Típico: en el Callao, acá en Vitarte... también en Santa Anita. En universidades también. Bueno... en la comunidad, cuando estoy con tiempo libre apoyo en la comunidad. Me gusta hacer trabajo social, eh... me voy por parlantes siempre animando a hacer la limpieza comunal, la comunidad debe estar limpia, saludable... siempre animo con el medio ambiente. Me gusta hacer trabajo social cuando estoy con bastante tiempo libre, sí.

**Y Demer... tú me hablabas de cuando estabas en tu comunidad, Roya, lo que te gustaba y lo que hacías. Si lo comparas con tu vida acá en Lima: ¿qué formas, rutinas, qué**

**mantienes y qué no puedes mantener? Obviamente ir a pescar, no puedes... Pero ¿qué puedes mantener de tu vida anterior en la selva acá en Lima?**

Bueno, lo que yo puedo mantener acá es la costumbre. El habla diario, la comida... la vestimenta. Pero eso sí, lo que no puedo mantener es la chacra, que siempre me iba con mi abuelo a traer plátano. Para ir a pescar, no puedo. No hay acá, ¿no? Para ir a la cocha, para ir en canoa, a buscar leña... Acá hay puro gas. [Se ríe] Y también para ir a pescar en “tarranguas” o redes... esas cosas no puedo hacer. Pero otras cosas sí: costumbre en cuanto a identidad, vestimenta... en la parte en nuestra casa comemos la comida típica de nuestra Amazonía. También... invitar a la familia a comer... eso sí no podemos olvidar: estar unidos la comunidad.

**Y en casa acá ¿hablan shipibo o castellano?**

En casa hablamos más shipibo, menos castellano. Pero en la calle sí, cuando estoy con amigos hispanohablantes, como ustedes, hablamos castellano más. Cuando estamos así en familia, con shipibos, caminando por la calle, hablamos en shipibo.

**¿Tus hijos hablan shipibo?**

Sí, mis hijos sí aprenden shipibo, sí. Ellos hablan shipibo.

**Una pregunta sobre tu pareja, sobre tu esposa. ¿Ella es shipiba también?**

Sí, es shipiba.

**¿Y para ti era importante que tu pareja fuera de tu pueblo shipibo o no era importante?**

Bueno para mí, era según Dios qué me mande...

**Me estabas contando que tu pareja es shipiba, y yo te preguntaba si era importante que fuera shipiba o no... me estabas contando...**

Sí, justamente este... Para mí era que sea shipiba, de la misma comunidad. De mi raza, de mi etnia. Entones es muy importante no, porque de cada uno de las personas según lo que escoge. Pero yo quería escoger shipiba, de mi propia comunidad.

**¿Por qué?**

Porque... porque es para... porque en la comunidad yo quería que buscar a una mujer que hace trabajos de artesanía, habla en shipibo, me gusta que tenga su vestimenta típica... Me gusta que hablamos así en la casa, porque se entiende en la cultura misma, entre dos.

**En cuanto a tu ropa, me dices que cuando estás en casa usas polo y short... ¿cuándo usas qué tipo de ropa y por qué?**

Ya... bueno yo este... en mi casa, me pongo así normal... mi short, mi polo... y cuando hace calor me pongo pantalón así normal, de vestir... Este cuando hay eventos así culturales, cuando hay visitas... algún candidato, alguna persona importante que venga en la comunidad... nos ponemos nuestra vestimenta. Porque sabemos muy bien que con la globalización también uno va a ir cambiando, al sistema de como del diario también... entonces cuando hay actividades como te digo, nos ponemos nuestra vestimenta, la cushma. Pero las mamás sí se ponen ambos: tanto la ropa polo, su short... y la vestimenta típica, lo que es “shipunti” y el “copón”, la camisa.

**Tus hijos, los menores, estudian en la Escuelita Intercultural Bilingüe. ¿Es importante para ti que estudien en shipibo? ¿O no? ¿Por qué es importante?**

El estudio de mis hijos en cuanto a bilingüe es bien importante, porque es nuestra raíz, nuestra identidad, que conozcan. Y que no se pierda la identidad. A través de estos conocimientos, que los niños deben aprender tanto en shipibo, en castellano más, en inglés también más... para que puedan defenderse culturalmente. Entonces cuando uno se pierde su identidad, su cultura, se puede hacer... es nada, ¿no? Si uno tiene su cultura, su identidad... ama a su pueblo, querer a uno mismo, de donde viene, esto se siente bien. A través de ahí... [Piensa] cómo te puedo decir... que este joven o ese niño sale con una mentalidad de muchas cosas, ¿no? Sin eso la persona... por eso nuestros hermanos indígenas shipibos no ven mucho la delincuencia. ¿Por qué hay mucha delincuencia en este tiempo? Porque no conocen su identidad, su cultura, no valoran lo que uno es. Entonces nosotros los pueblos indígenas en el Perú, que estamos, no hay muchos delincuentes entre nosotros. Somos gente tranquilos. Los abuelos nos han enseñado a ser buenos, trabajadores, luchadores. Entonces a través de la Escuela Bilingüe eso es lo que nosotros no queremos dejar, que nuestros niños aprendan cosas muy importantes.

**Y esto es una de las cosas que reclaman para el traslado, ¿no? Que se mantenga la Escuela...**

Sí, que se mantenga la Escuela, que se mantenga la identidad, el costumbre. Sí, tanto como en castellano como en shipibo. Es muy importante, sí.

**Cuando tú o alguien en tu casa tiene un problema de salud, ¿cómo reaccionan? ¿a qué médicos recurren?**

Dependiendo de que tipo de estado está la persona, ¿no? La familia cómo se encuentra. Por decir este... en la casa cuando está un poco mal... cuando duele su estómago, le ha hecho daño, mal, algunas cosas... mal aire, no? Primero me voy... mi abuelo es médico tradicional. Le llamo, le toca... y dice “Aire”. Entonces hay que sobar con agua florida, con mentol... o soplarle. Y cuando no mejora, recién nos vamos a centro de salud o la farmacia para comprar pastillas, sí.

**O sea: primero recurren a la medicina tradicional...**



Primero nos vamos a nuestro médico, médico tradicional. Después cuando no hay mejora nos vamos al centro de salud, o a la farmacia.

**Me contabas como era tu día a día, pero ¿en qué trabajas? ¿cuáles son los diferentes trabajos que tienes? ¿cómo generas el ingreso para mantener a tu familia?**

Ya... Yo trabajo con puro arte: con música. Yo trabajo con artesanía, este... a través de teatros, a través de música el Conjunto Típico. A través de la orquesta, grupo musical y... con eso estoy trabajando bastante. El cien por cien.

**¿Y te gusta lo que haces?**

Sí, me gusta lo que hago bastante. Porque a través de la música doy un mensaje. A través de mi canto doy enseñanzas. A través de mi habla me comparto cómo tengo que decir tal cosa, a una persona en idioma shipibo y en castellano. Y lo estoy enseñando cómo se habla en shipibo y ellos cómo se habla castellano.

**¿Y cuáles son estos mensajes?**

Es un mensaje de integración, es un mensaje de identidad. Emmm.... De unidad. Porque el pueblo shipibo no somos cerrados, así para compartir nuestros conocimientos. Siempre les decimos a nuestros amigos... a veces universitarios cuando vienen a la casa, siempre le decimos eso. Tiene que ser ayni. Todo es ayni. Intercambio. Tú me enseñas lo que tu sabes, y yo te enseño lo que yo sé. O sea es un equipo, es un mensaje que damos, de unidad.

**En tu trabajo, en todo el arte que haces para ganarte la vida y que aparte te gusta mucho, usas mucho tu cultura de origen. ¿Hay algo que hagas que no tenga que ver con el hecho de ser shipibo? Bueno... cuando llegaste cambiabas aceites. ¿Ahora?**

Aquí en la comunidad en que estoy viviendo, fuera de lo que yo hago, en parte de liderazgo. Por decir este... el año pasado, dos años atrás, me han nombrado como presidente de la asociación de la comunidad. Entonces trabajaba para la comunidad. Hacía trabajos sociales para la comunidad, este... apoyaba a la gente, a los niños, a los jóvenes... para que la comunidad pueda sobresalir adelante. Siempre me iba fuera de mis trabajos, de lo que hago en mis trabajos artísticos, me iba a los Ministerios, a conversar con los Ministerios, con empresas transnacionales, convenios con ONG, me hacía trabajo con los niños en navidad, chocolatada... todas estas cosas, ¿no? A mí me gusta mucho esto. O sea apoyar a la gente.

**Y si no hicieras lo que estás haciendo, ¿en qué te gustaría trabajar idealmente?**

Este... bueno... ahhh... Ahorita tengo una idea que quiero hacer una escuela de arte y música shipibo, ancestral... y viajar a nivel nacional y a nivel mundial. Llevar esta música y esta identidad cultural, a través de mi cultura. Y esta es mi misión ahorita.

**Ojalá tengas mucha suerte. ¿Regresas a tu comunidad a veces?**

Sí, sí después de tres meses, después de cinco meses, después de dos meses... Febrero estuve en Pucallpa, en la comunidad.

**¿Y cómo te sientes cuándo llegas?**

Todo es un cambio también allá. Porque de muchos tiempos cuando nos llegamos allá en la comunidad, me siento feliz, porque es mi comunidad, es mi cultura, ¿no? [Sic] Por otro lado también me incomoda por los zancudos, todas esas cosas, pero poco a poco se aprende. Pero acá en Lima no hay zancudos, no hay mosquitos, no hay todas estas cosas que pican. Pero allá hay bastantes zancudos, ¿no? Pero la misma sangre el zancudo nos come, a veces hace herida. Este... esto es el único que siempre molesta allá en la comunidad.

**Y ¿qué vas a hacer? ¿Qué te motiva a regresar a tu comunidad, vas a visitar a tu familia o hacer otras cosas también?**

Visitar la familia, por motivo de aniversario, también por motivo de trabajo, y también por motivo de apoyos, llevando apoyos para la comunidad.

**¿Y porqué no decides quedarte ahí a vivir o mudarte ahí con tu familia?**

Este... lo que pasa es que la selva es grande. La selva es inmensa. La selva tiene bastantes tierras. Me gustaría ir, regresar... pero el trabajo que yo hago no es sustentable allá. Estar en el monte, estar en la chacra... ya no voy a sustentarme de lo que mi profesión que tengo. Sí puedo hacer, pero a través de educación, de colegios, de primaria... dando charlas o no sé. Pero no veo cómo sustentarme de mi familia. Pero otro tipo de proyectos se puede desarrollar para regresar, porque la selva... hay muchas cosas, ¿no? Pero no hay mucho movimiento de trabajo, de producción, de venta de productos... Si uno hace una chacra, ese de maíz o de yuca... y trae a la ciudad de Pucallpa, ¿cuánto vende? Cuarenta céntimos el kilo. Y ni sale ni para comprar ropa ni sandalias. Ni para arroz, fideo, ni para ACE, jabón... nada. A veces este tipo de cosas no se sienten bien. Entonces uno debe sobresalir de su pueblo a la ciudad a traer otras cosas, productos. Tiene que haber movimiento. Por esto hay mucha gente de la selva en diferentes partes de provincias, donde hay negocios. Llevan su mercadería y venden. Algunos ya ese lugar es bastante rentable y se quedan ya en ese lugar. El gobierno no mucho trabaja en eso. Solamente ve la sierra, la costa... pero la selva no ve mucho. Poco. Por este motivo estamos acá, ¿no? También. Buscamos apoyos, buscamos trabajo. Bueno Lima me ha enseñando a trabajar, ser activista. Lima me enseñó ser uno mismo trabajar, sobresalir adelante. Porque hay movimiento aquí. Hay movimiento.

**Y cuando regresas a Lima de tu comunidad, ¿qué es lo que te gusta de Lima?**

Bueno... la vida de Lima me gusta porque hay movimiento de trabajo. Porque hay movimiento de trabajo. Más rentable. Y encuentras chamba al toque, en cualquier cosa. Por así... a mí me gusta cocinar, me gusta atender como mozo... ese también es mi trabajo. Me gusta cocinar, me gusta ser mozo. Cuando quieren guitarrista, ya me voy al toque. O quieren un flautista, me voy. O quieren para salir en reportaje, así en cuanto de casting... a veces gano. Todas estas cosas, ¿no? Cuando hay teatro, me llaman para participar.

**¿Y aparte del trabajo, qué te gusta de la ciudad? ¿Hay algunas cosas que te gusten?**

Bueno... [Piensa] de la ciudad... a ver más o menos me gusta aquí el ambiente, ¿no? Este ambiente aquí como es Lima, frío...no tan frío. Antes sí era más bastante frío. Pero ahora un poco se ha mejorado, sobre el cambio de clima. Sale sol, así un airecito. Y hace frío, no mucho. Eso me gusta. Este... también me gusta, sobre las comidas. Las comidas sí de la costa: cebiche, me gusta así de pescado, pescado frito...Y también a veces me gustan los parques zonales. Ahora hay parques zonales grandes. Me gusta caminar y pasear con mis hijos, ir a jugar... Pero en la selva sí no tenemos parques, solamente es bosque. Es monte, es un lugar... es diferente que acá en Lima. Pero lo que no me gusta acá en Lima es mucho carro... sobre el tema de la contaminación ambiental, mucho humo. Y también bastante basura, los ríos contaminados... el río Rímac... es muy complicado. Así es... Y la delincuencia.

**Cuando seas viejito, ¿dónde te gustaría vivir: en Lima, en la selva, seguir en los dos lados?**

Bueno cuando sea viejito puedo vivir en la selva, cuando mis hijos ya sean profesionales. Vivir en la selva, ¿no? Estar ahí. Y enterrarme en la selva [se ríe].

**¿Qué quieres para tus hijos? ¿Dónde te gustaría que vivan?**

Más quiero que mis hijos, cuando sean profesionales, vivan en la selva. Porque hay mucho turismo. Y yo quiero que mis hijos sean guías turísticos, que hablen en inglés... que manejan guía turística. Sean chef, ¿no? Sean ingenieros agrícolas, ingenieros de piscicultura, de peces...

**Me hablabas que también haces de mozo, a veces...**

[Se ríe] Sí. Bueno en cuanto a... cuando estaba viviendo en Pucallpa, en la ciudad, en su comunidad de mi esposa. Me contrataban siempre los que tienen albergue, para cocinar para los turistas. Y siempre cocinaba comidas vegetarianas amazónicas. Así como ensalada de chontas, ensalada de... como se llamaba... de palmitos. Y también ensalada de cocona, juanes, plátano frito... todas esas cosas, ¿no? Y me gustaba hacer... me gusta hacer tacaco. Me gusta hacer pataraschca, "insichapi", qué más... este... sopa de pescado, que es mazamorra de pescado. Ajá.

**Tú vives siempre en contacto con shipibos y me hablabas de que te gusta mucho trabajar por tu pueblo. ¿Qué tan importante es reunirse con otros shipibos para ti? Estar en vida activista. ¿Qué haces y porqué es importante para ti?**

Bueno... Desde muy niño, cuando era joven, cuando estaba en la comunidad, como te estaba contando, no... me gustaba participar en obras comunales, apoyar en mingas. Ahí aprendí muchas cosas, a apoyar a mi gente. Cuando uno no apoya, uno se siente mal en la comunidad. Por decir así... este... da la mano. Igual aquí en la comunidad, cuando hay eventos culturales, por decir: los jóvenes quieren aprender danzas, yo enseño. Cuando hay una reunión de coordinación entre autoridades, yo participo ahí, libremente. Y doy ideas, ¿no? En mi mente vienen muchas cosas, ideas de proyectos, para ordenar la comunidad, hacer limpia la comunidad, poner nombre a las calles... a nuestra región. Por esto tenemos calle Jirón Artesanos, yo he puesto esto; este... “tambo/dama” del Oriente, Jirón Amazonas, Jirón Ucayali, Loreto... yo puse eso. También Jirón Bijao. Para que haya atractivo en la comunidad, las calles sean atractivas, con nombres propios, ¿no? De la misma comunidad.

**Estás bien involucrado en la cultura, en la transmisión de la cultura de tu comunidad, ¿no?**

**¿En qué otras cosas participas, aparte de tu arte, de tu participación política...?**

Bueno, este... el año pasado he trabajado con la Municipalidad de Lima. Dentro de esto había el proyecto de Cultura Viva, para trabajar con las mamás artesanas. A las mamás artesanas siempre las hemos llevado a parques zonales para que expongan sus artesanías. También en el Congreso de la República. También hemos participado en MINCETUR, sí. Y también, este, siempre me invitaban ya con este tipo de trabajos, en el Ministerio de la Mujer, el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Agricultura también... y el Ministerio del Ambiente. Siempre ha participado ahí.

**¿Y participas también en actividades que tengan que ver con mejorar la vida de tus hermanos que están en la selva?**

Mmmm... en eso sí también. Siempre me gustaba participar también en... como se llama... pre consultas. En pre consultas de los territorios, con las organizaciones nacionales de AIDSESP nacional. También con organizaciones no gubernamentales. Por decir este... me invitaron el año pasado para hacer un proyecto sobre tema de artesanía. Y también para trabajar con los niños para dar una buena educación, el [sic] educativo. Y siempre hemos hecho convenios con ONG. Sí...

**¿Y tienes contacto con amazónicos de otros pueblos, con asháninkas, con uitotos...?**

Sí...

**¿Puedes contarme más de esto?**

Justamente tengo contacto con hermanos asháninkas, Américo Cabecilla, es un líder de su pueblo. También he conocido amigos... estoy en contacto con awajún, wampis... También cacataibos, los hermanos cacataibos. También los hermanos de Madre de Dios, “amaracaibos”. Sí... con esos hermanos estoy en contacto.

**¿Y cómo es en general tu relación con los limeños, limeñas?**

[Se ríe] Con los limeños, limeñas... bueno... muy bueno, porque ya me adapté con los amigos de Lima. Amigas de Lima. Siempre cuando la amistad buena, y otras partes por la amistad mala algunos no entienden también así. Que son discriminadores. Pero yo más me llevo con los que me dan bastante idea, bastante idea buena, cosas positivas, hay amigos bastante de buena iniciativa, de Lima.

**Demer ¿Te sientes ciudadano peruano?**

Sí, me siento ciudadano peruano. Eh... el país Perú es de todos. Me siento muy identificado con mi patria.

**Y también te sientes shipibo.**

Por eso, la identidad y ser shipibo.

**Me puedes contar más como tienes las dos identidades, cómo son esto ser peruano, ser shipibo a la vez... en qué casos te sientes más una cosa... o siempre conviven...**

Me siento más, más identificado con mi país, Perú. Con mi patria. Y más identificado también en ser shipibo. Cien por ciento. Las dos cien por ciento, sí.

**¿Y en algunos casos te sientes más peruano que indígena o al revés? ¿O siempre es los dos cien por ciento?**

En cuanto de... me... Me siento más identificado con mi identidad. Las dos cosas, ¿no? Ser peruano y también mi identidad, de mi raza. Ser shipibo.

**Aparte yo por ejemplo soy, catalana, española, ahora también soy peruana. A parte de estas identidades también soy vegetariana, comunicadora, ah...hago teatro. ¿Qué identidades tienes? Eres shipibo, peruano, músico... ¿me puedes decir cuáles son tus identidades?**

Mi identidad como shipibo me identifico, como peruano también me identifico, como ser músico también me identifico, como en la parte que demuestro la identidad cultural, la parte de la música ancestral. Y también me identifico hacer la música con guitarras electrónicas, con baterías, con timbales, todas estas cosas. Me gusta mucho la parte de la música de guitarra eléctrica, tocar percusión, tocar el viento. Es mi identidad. Todas estas cosas bastante me identifico ser artista.

**Una última sobre lo que está pasando en Cantagallo. ¿Nos puedes resumir un poco cuál es la situación que ha ido pasando y cómo está ahorita?**

Bueno, hablar la parte problemática, y cuestiones políticas, la Comunidad de Cantagallo, está... es muy impactante de problemas que nos hizo el gobierno de Castañeda. Porque no... hizo caso omiso a la conversación, al diálogo de buena fe con la comunidad. Este... Nos han sorprendido, nos ha

dolido mucho, y hasta ese dolor no nos quita ahorita. Está en nuestra mente. Este tipo de cosas no debiera ser un representante político, ¿no? Siendo peruano, ¿no? Porque hasta ahorita no soluciona el problema. El otro edil saliente sí quería solucionar el problema, porque conocía la raíz de nosotros. Pero en esta oportunidad el nuevo alcalde no se identifica con el problema que tenemos nosotros. Nosotros no somos estorbo de Lima. Somos recurso laboral, la fuerza de la cultura, queremos compartir ese conocimiento que sabemos. Por otra parte no nos apoya políticamente Castañeda sobre estas cosas. Queremos vivir en paz, tranquilos, y como cualquier provinciano que viene de otras provincias. Nosotros como migrantes de la Amazonía, nosotros queremos que nuestros hijos estudien tranquilos, tener nuestros servicios básicos, ¿no? Trabajar para nosotros, para la familia. No molestar a nadie. Ahorita hay... el gobierno central, ahorita el Presidente de la República está trabajando con Beca 18, esto es muy importante, nos da fortaleza, nos da valor para seguir adelante. En cuanto aquí en Cantagallo, este tipo de cosas nos deben solucionar para vivir una vida digna. Nosotros queremos estar en un lugar seguro. Ahorita estamos como un niño sin partida de nacimiento: no tenemos título de propiedad, estamos aquí con cesión de uso nomás el terreno. No estamos seguros. Hemos enviado documentos. Hasta ahorita no nos responde la Municipalidad. Hemos salido en la televisión para decir: “Señor Castañeda, queremos conversar contigo, queremos dialogar”. Hasta ahorita no se dialoga con nosotros. No sé porqué será. Entonces... y a veces cuando uno es líder, cuando uno es aquí en la comunidad, se indigna, hay mucha tristeza por falta de apoyo, por parte de Lima de alcalde. Así es.

**Por mí hemos terminado. ¿Hay algo que quieras añadir en la entrevista?**

[Se ríe] Bueno... quiero decir a la población de Lima, que estamos aquí quince años asentados en la comunidad de Cantagallo. Una comunidad de cultura milenaria, con mucho conocimiento de culturas y trabajos artísticos. Que nos vengán a visitar, con brazos abiertos los acogemos. Como shipibo, como migrante... todos somos peruanos. Que vengán aquí, aquí hay mucha cultura. Tenemos pintura, artesanía... tenemos muchos talentos. Hay abuelos chamanes, toman ayahuasca, si quieren tomar ayahuasca que vengán aquí en la comunidad. Hay maestros ayahuasqueros, pintores, madres artesanas, niños artistas... todo tenemos. Sábado y domingo estamos preparando comida de la selva. Y que vengán a conocer aquí. Muchas gracias.

**(Fin)**

### ANEXO 2.3. ENTREVISTA A MARISHORI SAMANIEGO PASCUAL

**Fecha:** Domingo 5 de setiembre de 2015

**Lugar:** Oficinas de Guarango Cine y Video



- 5 Marishori, a la derecha, junto a su hijo Akim Yompiri, a su hermana Shunita, y a Núria Frigola y Jessica Steiner (fotógrafa del proyecto) en una visita a la residencia de Marishori en Miraflores en setiembre de 2014. (Foto: Jessica Steiner)

**Marishori, sé que desde que saliste de tu comunidad hasta ahora ha habido muchas idas y venidas, pero me gustaría saber: Cuándo llegaste a Lima ¿fue una decisión personal tuya? ¿familiar? ¿amorosa? ¿económica? ¿Quién lo decidió y por qué?**

10 Bueno, para llegar a Lima en realidad creo que lo hice por amor. Eh... Al principio como que no estaba de acuerdo pero como que me jalaba más el lado del amor. Entonces tenía que decidir entre mi comunidad y... el lado más o menos de vivir entre mi comunidad o Lima. Entonces creo que Lima era algo central, como que hay internet, Skype, teléfono... porque siempre la comunicación es

15 lo primordial. Entonces elegí Lima, sí.  
No sé si está bien...

**Está bien, ¡sí! Tú siempre responde lo que tú sientas, siempre va a estar bien. Todo va a estar bien: digamos tú eres la que tienes la verdad de tu vida. ¿De acuerdo?**

20

Sí, ya. Está bien.

**Entonces, ¿quién decidió venir a Lima?**

- 25 ¿Quién decidió? Yo creo que, bueno... como estaba enamorada, no me lo planteé yo. Como éramos pareja ambos, creo que mi pareja me lo planteó. Y yo como que... fue duro, ¿no? Porque un poco impuesta también. Porque al final dije: si es por amor, yo decido por amor. Yo no me decidí primero si vivir a Lima. Yo dije 'qué chévere', estar con una persona que no es asháninca, y mejor quedarme allá. Esa era mi... en la parte mía, es quedarme allá. Entonces fue así: el amor intermedio,
- 30 en el medio, elegí el centro, que es el amor.

**Qué bonito. ¿Cómo era tu vida antes de venir a Lima, en tu comunidad? ¿Qué te gustaba de tu vida?**

- 35 Mmmm... bueno... estando en mi comunidad, yo sentía que todavía al menos en esa época de mi juventud, al menos había... todo un poco, en el sentido que todavía familiarmente como el clan Samaniego seguía manteniéndose eh... como asháninca, lo tradicional asháninca, a pesar de que había carretera. Pero dentro de ello la vivencia diaria me gustaba mucho, porque era libremente más... o sea no es como acá en la ciudad que tienes que cuidarte en todo momento, ¿no? Pero
- 40 comparando ahora, yo creo que mi persona no ha cambiado nada, ¿no? Porque sigue jalándome el lado de la selva, ¿no? Y yo creo que aspiro a seguir... ojalá que en algún momento se dé la oportunidad de vivir en la selva, ¿no?

- O sea, te gusta la selva y te gustaba tu vida en la comunidad. Pero, a parte del amor,**
- 45 **¿querías cambiar algo en tu vida cuando vivías en tu comunidad?**

¿Como por ejemplo?

**Algo que no te gustara de tu comunidad...**

- 50 Mmmmm... creo que no, es todo completo. Lo único nomás que me gustaría que hubiera sido la diferencia es tener más bosque, ¿no? Que el río esté limpio, que haya donde coger cosas... Bosque, ¿no? Como medicina y comida. Pero ahora selva central, Perené que es mi comunidad, es la más deforestada, y es una comunidad muy pequeña. Y así como mi comunidad son muchos que
- 55 estamos eh... careciendo de territorio, ¿no? La nueva generación que soy yo, por ejemplo, no tienen tierras. Entonces creo que selva central tiene más ashánincas en población y poca tierra. Y yo creo que ahí como que un poco... no sé si decirlo... es mi preocupación.



60 **Muy bien. Cuando llegaste a Lima por primera vez de todos los viajes que hiciste, ¿cómo era esa Lima que te encontraste? ¿Cómo la sentiste? ¿Se parecía a lo que te habían contado? La primera impresión que tuviste de Lima, ¿en qué se parecía y en qué no a lo que habías imaginado?**

65 Cuando llegué a Lima por primera vez en realidad no es que me gustaba Lima. Ni tampoco me interesaba Lima. Sino que se dio por muchas razones, como que se fue dando. Y yo creo que no es que no me esperaba Lima como tal, pero yo respetaba mucho porque sabía que era una ciudad muy grande, donde vivía mucha gente. O sea la impresión mía, mi idea... Y había mucha gente de todas las culturas. Como que llegué a Lima y me pregunté lo primero: ¿qué es lo que te unía a Lima, no? O sea: todo viene de afuera, pero dónde te buscas entre todo. O sea, dónde te puedes encajar.

70 Porque ahora, actualmente me doy cuenta que en Lima la mayoría de la población es andina, pero no hablan no se visten de día... pero sí hay clubes. Pequeños clubs, de Ayacucho, de Huancayo... Entonces tienen una de las quinientas del año, como que hay un momento que ellos... como decirlo la palabra... como que se reencuentran, se visten, se hablan en su cultura que es la parte andina, que es lo más bonito. Pero lo que me da tristeza es porque lo hacen sólo ese día y en esa

75 concentración. Es donde ahí se mantienen todos juntos, porque después todos haciendo lo suyo, ¿no? La vida diaria que occidente ofrece.

**¿Y cómo definirías la vida diaria que occidente ofrece?**

80 Es todo deprisa, es todo...

**(Se le pide repetir empezando la frase con la pregunta)**

85 Creo que occidente es... todo es rápido... no es mucho la familia. Es lo primero que me marca. Y segundo es todo viene de afuera. Es como pequeños submundos de empresas que imponen cosas que tienen que cumplir... no sé si decirlo... como una maquinita. O sea: tienes que hacer esto, esto... y ellos tienen que cumplir porque trabajan diario.

90 **Nos estabas contando de las primeras impresiones en Lima, pero yo tengo una pregunta: ¿alguna vez en Lima recuerdas, te has sentido discriminada o maltratada alguna vez? ¿alguna vez has sentido la discriminación o algo feo de las personas hacia ti?**

95 Eh... La discriminación yo creo que siempre estuvo presente, ¿no? Claro he sufrido muchísimo, pero creo que el valor que tenía, lo que mis padres me inculcaron... o mis abuelos... lo tenía más presente cuando eso pasaba. Entonces esto me tenía mucha fuerza. Y casi no me importaba. Pero al principio como que sí, pero después no...

**Y Marishori, puedes contarnos cómo se manifestaba esa discriminación. Ejemplos de cómo...**

100

El ejemplo de la discriminación es más o menos... Primero tu manera de rostro. O sea, el rostro: primero, no soy blanca; segundo, mi rostro es achinado... Lo primero que da la impresión es de la selva, ¿no? Entonces creo que la población limeña apenas identifica mi rostro es como '¡tú eres de la selva!' y entonces lo único que van a decir es 'de sangre caliente', ¿no? Entonces como que ahí me chocaba porque... Y cuando yo terminaba teniendo una conversación con una persona, sea hombre o mujer, me decían 'pero tú no tienes acento como cantando'. [Y decía] 'Bueno, no sé', porque yo no conocía a todo el Perú en aquel tiempo, ¿no? Entonces poco a poco fui dándome cuenta que hay variantes de habla castellana, se podría decir, con diferentes tonos. Sea dentro mismo de Perú y a nivel latinoamericano, se podría decir. Y este es mi primer punto de discriminación. Lo primero lo primero. Pero cuando ya me veían con mi *cushma*, y como en Lima hace frío, yo a veces acompaño con una chalina o una chompa abierta. Entonces no saben, no identifican lo primero que si soy asháninca. Saben que soy de la selva, pero me dicen '¿tú eres religiosa?' porque en sí mi ropa es bien ancha, ¿no? Y entonces... Al principio me molestaba y terminaba peleándome con la gente. Y luego después entendí que ellos tampoco no sabían a pesar que estábamos en Lima. Por eso yo decía en Lima se concentran de muchas razas, o de muchas culturas, ¿no? Y yo creo que ahí lo primero es educar a la gente. A cada pasito donde uno se encuentre. Y ahí aprendí: no renegué, ya no me fastidié nada...

110

115

120

**Y dices que cuando afrontabas la discriminación también recordabas lo que te habían dicho tus papás y tus abuelos. ¿Cómo es esto? ¿Puedes contarle un poco mejor?**

En cuanto recordaba a mi familia y a mi abuelo cuando no estaba dentro de la comunidad, a lo primero que se me recordaba era mi abuela, que me decía 'jamás te cases con alguien que no es de la misma cultura'. Entonces rápidamente, como había traicionado lo que ella me había dado alguna vez [como] un consejo, y como que yo siempre sentí esa culpa cada vez. O sea: constante, porque estaba fuera de mi realidad, fuera del contexto en el que yo siempre estaba, ¿no?

125

**Y ahora ¿crees que tu abuela te hubiera perdonado?**

130

Creo que no.

**¿Puedes decirlo completo?**

Si mi abuela siguiera viva, no me hubiera perdonado.

135

**¿Qué es lo que no te hubiera perdonado?**

Primero porque mi cultura muchas veces se casan porque los padres eligen, ¿no? Y sin querer es como que llegas a amarlo a esa persona, o quererlo. Pero en mi, en mi... en mi contemporáneo, en mi comunidad a cada rato que estaba allá intercambiándose de todas las culturas, creo que yo elegí el amor, ¿no? Prácticamente. Incluso fuera de todos, de mis padres... mi madre incluso no estaba de acuerdo. Pero han pasado años y ya han pasado muchas cosas y... eso me marcó mucho, ¿no? Sí.

140

**145 Porque tú elegiste casarte con un limeño. ¿Lo puedes contar completito para que se entienda eso?**

Elegí el amor en realidad con una persona peruana, que es como yo. Yo soy de la cultura asháninca, él es de todas las sangres, de todas las culturas y se siente muy latino, ¿no? Y él se llama Alejandro Carnero. Y ya tenemos como quince años, pero más que nada yo... no he podido compararme como cualquier pareja que me haya casada. O sea: yo lo conocí a él, desde que lo conocí yo ya me sentía casada, a pesar de que formalmente se casan en occidente, ¿no? Se podría decir si hay, de ambas familias, que tienen que saber formalmente una relación. Pero entonces no me chocó esto, al contrario. Yo, como te digo, me casé desde que lo conocí a él. Por esto digo que es distinto porque, a pesar de que no vivimos juntos, es una relación muy dura, que yo aprendía a esto. Normalmente las parejas se casan, tienen casa, tienen hijos y al final viven juntos. En cambio yo, desde que lo conozco, desde que somos novios, siempre él ha vivido fuera, ha trabajado fuera... y yo siempre me quedé aquí enlazándome a mi comunidad, en mi pueblo, en mi lucha, en mi cultura, como asháninca. Y creo que para mí, el difundir la cultura asháninca no tiene precio. Yo sé que a veces me dicen 'pero por qué tú inviertes tiempo básicamente defendiendo tu cultura si ahí nadie te paga'. Sí, es verdad, ¿no? Incluso él a veces hablamos un poco y me termina diciendo 'por qué no vienes' a donde él está trabajando y yo le digo 'sí, podría ir a visitarte, y luego regreso'. O sea me jala más el lado amazónico.

150

155

160

**165 Y antes de conocerlo a Alejandro, tú tenías el consejo de tu familia de casarte con un asháninca.**

O sea eso fue prácticamente en mi niñez. O sea...

170

**¿Puedes decirlo completo? 'En mi niñez, mi abuela me aconsejaba...'**

Bueno... respecto a la pregunta: cuando era pequeña, tendría entre ocho, nueve [años], la abuela... el consejo de la abuela era constante. Y de mis padres también. El consejo en que uno debe estar en su propio pueblo, buscar lo que está en tu entorno en la selva, en la misma cultura, ¿no? Pero creo que mis padres, y mi madre... ahora ellos están separados. Pero mi madre y mi padre era como que... también venía de esa familia muy líder. Porque mi abuelo fue líder también. Entonces creo que como que soy la hija, y la nieta de mis abuelos, por más consejos que me dieron ambos, tanto de mis padres como de mis abuelos, creo que más me impulsaba a salir. Pero a salir para buscar un futuro mejor, en el sentido de cómo recibir la educación para mi pueblo. O sea, no para mí: yo nunca quise ser profesional. Nunca quise formarme, pero creo que el camino me fue arrastrando, de conocer muchas personas, muchos eventos... y creo que eso ha hecho que crezca más personalmente. Pero siempre vivo en conflicto conmigo misma, no, porque por un lado quería estar más en la comunidad, y por otro lado estaba en otro lado. Pero sin olvidar lo mío.

**185 Vamos a retomar un poquito cuando llegaste a Lima. Me hablaste un poquito de la discriminación, pero: ¿y todo lo contrario? Al llegar a Lima, además de tu esposo... o puedes hablar de tu esposo y de su familia, ¿hubo otras personas que te acogieron especialmente bien? ¿recuerdas a otras personas limeñas que te ayudaron en ese proceso de enfrentar la ciudad? Experiencias buenas.**

**190** Bueno... en cuanto a regresando a cómo me trataron en Lima, eh... Bueno el primer contacto en realidad en occidente tuve por el lado de mi esposo. Por su familia, ¿no? Sus papás son... bueno son unas personas cultas también. Y creo que Alejandro era más abierto a entender mi cultura. Creo que son los primero que para pisar Lima me acogieron bien. Pero fuera de ellos, antes de conocerlos a ellos, en la comunidad intercambiábamos con personas de occidente, de Europa, de Noruega. Y ya con ellas también me contactaba pero no es tan frecuente porque ellos viven en otro país. Lo más cercano para entender lo que es occidente creo que es la familia de Alejandro y él. Y tuvo que ver parte de mi educación para entender occidente.

**200 ¿Qué representa para ti ser migrante? Porque tú no vives en el sitio donde naciste. ¿Qué representa para ti eso de haberte movido? ¿Cómo te sientes?**

**205** Claro, hablar de migración, un poquito para mí antes me incomodaba, pero ahora no porque siento que lo que hizo CAAAP el año pasado... el Centro de Antropología Amazónica<sup>1</sup>, creo que era lo que coincide con lo que yo pienso. Unió de cierta forma a grupos de diferentes culturas y mostró lo que era la Amazonía. O sea la Amazonía sea por la migración de estudios que vienen, sea por la

<sup>1</sup> El estudio que menciona Marishori está en la bibliografía de la tesis, en la cual ella participó como entrevistada y dando información. Se trata de la primera investigación en relación a migrantes indígenas amazónicos residentes en Lima.

época de terrorismo... sea por lo que fuera: por buscar trabajo. Y creo que ahí me encontré con todos, con todos los que viven o pasan en Lima. Y yo al principio no me sentía... no me reconocía como migrante. Porque yo venía y pasaba, pero Lima era el centro para mí porque era como cualquier parte enlazarme, en comunicación. Sea por internet, por Facebook. Pero después que hizo ellos ese evento, yo me sentía orgullosa porque dije '¡uau! Soy migrante ¿no?' O sea me consideré migrante y dije '¿desde cuándo!' Creo que desde que tuve mi primer hijo, ahí me consideré que migré a Lima. Antes no: pasaba, entraba, pasaba, viajaba.... Pero no. Creo que cuando decidimos tener un hijo 'no, tienes que venir a Lima, hay que estar ahí' porque él necesitaba estar ahí durante el embarazo, hasta que naciera. Cosa que yo hubiera querido que fuera en la selva, pero de ahí hasta los cuatro años que cumplió él [su hijo], bueno... no cuatro años: hasta los tres años y medio, volví a mi andanza normal, ¿no? De viajar. Y ahora últimamente no he parado de viajar.

**220 Tú dices que hubieras preferido no tener a tu hijo en Lima, ¿quién decidió eso? O sea: ¿por qué lo hiciste?**

Bueno... yo decidí tener hijo en Lima porque lo había hablado con Alejandro. Alejandro que es el papá de Akim, ¿no? Yo creo que por él mismo también. Él no vive en Lima, siempre está afuera. Entonces la mejor manera en que podíamos tener un hijo era en Lima. No por muchas razones que hubiera, sino porque había comunicación. O sea como te dijo yo me considero una pareja o sea... tengo una pareja, tengo una relación que no es común. Entonces al llegar a tener un hijo ya, o algo de repente te une para siempre, o es lo que piensan, yo... Llega Akim Yompiri, es su nombre de mi hijo... Akim del lado nombre árabe, y Yompiri del lado de mi cultura asháninca. Cuando él llega aquí yo hubiese preferido que sea en la selva, pero creo que conversando con su papá, era lo ideal que estuviéramos acá para los dos. Así pasara lo que tuviera que pasar... ya sea una emergencia...

(tose, se retoma)

**235 ¿Y cómo tuviste a tu hijo en Lima? ¿Fue fácil o difícil que comprendieran y respetaran tus costumbres como asháninca en relación a la maternidad?**

Sí mira... comentaba que yo hubiese querido tener a mi hijo Akim Yompiri en la selva por lo que... por muchas cosas que yo... mis padres me habían dado: la libertad de estar en la selva, ¿no? En todo sentido. Pero dado que yo estoy casada con una persona que no es asháninca, entonces coincidimos con él que yo me centre y no me mueva, en la ciudad de Lima. Entonces fue ahí que a él le facilité directamente para que haya una comunicación, ¿no? Y como él trabaja siempre fuera, entonces en su trabajo él tenía como un permiso de... lo hacen en occidente... un tiempo de cuarentena, como del lado de paternidad. Entonces para mí me pareció perfecto, pero el problema es que el embarazo siempre... que he tenido... nunca estaba tampoco, ¿no? Entonces ha habido

245 momentos especiales, pero hubiese querido como digo vivir en la selva, estar con él. Pero es una larga historia, ¿no?

Al momento de que Yompiri llegó mis padres vinieron, mi mamá, estuve con mis hermanos... pero creo que el lado de él estuvieron los abuelos, pero no como hubiesen querido como cualquier niño nace. No sé si como cualquier niño que nace en occidente todo el mundo es una alegría y todo el mundo lo ve. Pero en el lado mío, yo sí no quería tanto así, porque al lado de mi cultura cuando viene el niño la abuela lo tiene que bañar con hierbas. O la mamá. O sea la mamá, o puede ser la mamá de la mamá. O sea: hay un cierto ritual cuando nace un niño en la selva, ¿no? O sea estoy hablando de la familia que cumplen los requisitos de todos los rituales que uno hace, porque actualmente se está perdiendo esto. Entonces yo quise eso cuando tuviera mi primer hijo: que hubiera nacido en la selva y hacer todos los rituales normal como un niño asháninca. Pero el estar en Lima es una conexión y me ha permitido también cumplirlas de cierta forma porque era mi cultura, era lo que yo quería también: mi mamá lo bañó con hierbas y tomaba también cosas pequeñas de hierbas, así que había que darle a él. O sea como para que tengan fuerza y todo eso, ¿no? Ehhh... pero el hecho de que Akim Yompiri vino a la ciudad a veces hay cierta manera de conflicto de entender, ¿no? Porque todo el mundo puede pensar que yo viajo, voy y regreso... es que ya Marishori ha perdido todo. Pero no: yo donde voy hablo mi idioma, cultivo lo que es mío, como la comida apenas la tenga en mis manos. Y creo que al tener hijo para mí era fundamental hacer el ritual con todas las hierbas que podía tener Akim Yompiri. Creo que una que más me marcó fue el hecho de no mostrar a Akim ante toda la familia. Entonces creo que el lado de Alejandro [su esposo] se incomodaron, hay un poco, un poquito de... no sé cómo decirlo la verdad... Porque fue para ellos duro, ¿no? Porque primero no entienden la cultura lo que es mío, y segundo porque ellos tratan de entender el hecho de que yo pueda ir a comprar en Wong, ir al cine, o ir a no sé... entonces como que sienten que el hecho de pisar esas cosas, ya debo perder lo que es mío. ¡No! O sea: al contrario, yo pienso que estando en Lima trato de tomar masato, preparo masato cuando yo tengo tiempo. Entonces no ha perdido nada la esencia mía como asháninca. Entonces ahí como que un poco me marcó el no saber cómo transmitirles a ellos por un lado... o al no ellos poder entender el lado de mi cultura. Entonces... Alejandro él se sometió. Se sometió quince días para volver a salir y estar con sus amigos y con su familia, y hacer una limpieza estomacal a través de vómito, ¿no? Entonces él lo cumplió, ¿no? Y yo también. Y yo me sentí un poco... por un lado feliz, pero por otro lado es como yo hacerle sometimiento, ¿no? Y ahí como que también me incomodó un poco.

**Marishori, lo has contado por pedacitos, pero así en cortito ¿puedes contar en qué consiste el ritual asháninca de guardarse? ¿Cuánto tiempo te guardas, qué haces hasta que puedes presentar al niño? ¿Nos lo puedes contar?**

285 Sí... depende de la familia, ¿no? Por ejemplo en la pareja asháninca se guardan porque se supone que el niño tiene que prepararse para la sociedad. Yo hice un mes y medio por ejemplo, ¿no? Porque yo quería que mi hijo recibiera todo el amor primero de la mamá, del papá... entonces el lado de los abuelitos también. Entonces centrarse ahí, es como hablarle, cantarle, bañarle... o sea no se trae al hijo por traerlo, porque 'bueno es como un objeto' aunque le traigan muchas cosas. Pero después es como... no sé... primero por las enfermedades, lo otro es que no le den el mal ojo... y bueno... yo pienso que he cumplido a pesar que no estoy en Lima [quiere decir la selva].

290 **Marishori has estado contando algunas cosas de tu familia y de tu esposo. Pero puedes contar un poco ¿con quién vives en Lima? ¿Dónde está tu esposo? ¿Cómo es tu vida en lima familiarmente?**

Está bien... mmm... hablar de mi vida, bueno es raro, ¿no? (Piensa)

295 Desde que lo conozco a Alejandro él siempre estuvo fuera y trabajó fuera siempre. El único momento en el que hemos vivido fue cuando él tenía vacaciones largas y cuando fue nuestro primer casamiento, fuimos a vivir a Medio Oriente. Es el sueño que él ha tenido siempre y que yo, antes de conocerlo, yo ya sabía que quería conocer esa cultura árabe. Entonces cuando coincidimos fuimos a vivir dos años. Dos años en El Cairo. Estuvimos viviendo primero en Jordania, en Amán. Luego

300 nos trasladamos a Egipto, ¿no? Al Cairo. Y después, por muchas circunstancias, él tuvo que regresar a Haití, a trabajar, en El Caribe, y a raíz de ese momento no nos hemos vuelto a vivir mucho tiempo. Él tuvo... se enfermó un momento, pero hubiese querido que yo viviera con él dos, tres meses... y que nada nos interfiera. O sea: su enfermedad que él tuvo, y que luego se sanó y regresó. Yo creo que el hecho de tener esa vida, creo que me he acostumbrado, ¿no? O sea de cierta

305 forma te acostumbras a hacer tu propio ritmo. Y yo también le doy espacio a él. O sea: él puede confiar en mí y yo... no es que confíe en él, sino que pienso que el amor no es para adueñar, sino que es para estar un poco libre. Por esto te decía que mi relación es muy rara, ¿no? Nadie podría entender. Y ahora lo estoy diciendo para que quizás conozcan un poco más de mi vida. Y cuando decidí vivir en Lima, poco después yo no podía vivir sola, en el sentido que traje a mi hermana, y

310 luego a mi hermano, y estuvimos ahí un tiempo. Él ahora estudia y vive en Surco. Y luego después regresamos a la selva. Y después otra vez regresé (se ríe) y así sucesivamente. O sea: yo no vivo sola con Alejandro, nunca he vivido, no tengo esa oportunidad como pareja. Pero hubiese querido, no sé si algún día se podría dar, pero siempre he vivido por el lado mío de familia como asháninca. En un periodo viví con mis suegros, fue por etapas, pero no me sentía cómoda, por más que ellos

315 me podían brindar todo, ¿no? O sea yo me sentía que no tenía privacidad, como vivir como asháninca. Entonces creo que ese lado fueron momentos muy importantes, pero un poco tensos.

**¿Y ahora con quién vives?**

320 Actualmente yo el 2005 [se refiere al 2015] en estas fechas yo vivo con mis dos hermanas y con un hermano. Eh... y mi hijo, ¿no?

**Estupendo. Si miras hacia atrás y piensas en la vida que tenías en la comunidad: la vida familiar, los rituales... ¿qué diferencias hay entre tu vida en la comunidad de San Miguel y tu vida en Lima?**

325 La diferencia de mi vida entre la comunidad y Lima creo que es... pues acá tengo de todo en el sentido de tecnología. Tengo internet... Televisión no tengo, pero tengo internet y teléfono, que es lo primordial. Nunca utilicé celular, pero un tiempo llegó que por trabajo ya tenía que tener un celular. Y creo que más que nada en el sentido de comunicación. Y el lado de la comunidad, no tenía todas estas tecnologías de comunicación, pero sí podría... digamos no tiene comparación: el vivir tranquila, el sentir el sonido de lo poco que queda en mi comunidad de la selva... creo que es lo más bonito, ¿no? Y estando acá, por más que haga masato, por más que coma lo que es tradicional lo mío... siempre va a haber algo encerrado. Es algo como vivir en cajitas, ¿no? Y todo tiene que ser con respeto, y casi nadie se habla. Incluso mis vecinos... ahora en este departamento, yo siempre me iba cambiando por periodos, porque como decía nunca me quedaba, me iba... pero este periodo más largo que tengo, más que nada los vecino que yo he estado en los distintos departamentos, eh... como que ya sabían que era asháninca, y se sentían contentos y orgullosos. Ahora actualmente donde estoy, el que preside ese edificio antiguo donde yo vivo, él conoció la selva y conoció a los ashánincas. Creo que fue militar, no sé si es teniente o algo... Pero él vivió y conoció los ashánincas, y cuando me vio se sintió muy afortunado que en ese departamento vivieran unos grupos ashánincas. Y efectivamente porque mi casa es de ashánincas: llegan, salen ashánincas, grupos de ashánincas... o sea: creo que... no creo que haya cambiado nada. Claro que vivo en la ciudad, tengo todo, pero siempre estamos pasando los ashánincas ahí en casa. (Se ríe)

330

335

340

345 Sí...

**Qué lindo. Y ¿en tu casa en Lima qué idioma hablan?**

350 En casa últimamente hablamos más asháninca que castellano. ¿Por qué? Porque tengo un hijo, que tiene cuatro años, que debería ya hablar con una fluidez asháninca, pero sin embargo lo siento a él que todavía le falta más. A pesar que canta, habla y se comunica... pero no siento como un asháninca que vive en su comunidad, con toda fluidez, con toda su expresión. Quizás por el entorno en la que vivimos, porque todo es nuevo también. Y no habría traducción de una cámara, con una palabra x en asháninca. Si viviera en la comunidad hubiera sido más fácil, ¿no? Pero yo no me siento satisfecha todavía que he cumplido cien por ciento de que Akim logre el asháninca, ¿no? Y en ese lado no pierdo la esperanza porque apenas él tiene vacaciones se van en la comunidad. El año pasado fue a ver a su bisabuelo... y no sabes cómo corrió tras las plantas de la yuca, jugó con

355



360 las gallinas, con los pollitos... su primer contacto que lo marcó con los animales creo que fue la gallina y los pollitos. Porque estando en la casa, tendríamos perro, gato... pero en realidad no tenemos perro ni gato. Y cuando fue allá conoció la lluvia, y corrió en todo su esplendor en la tierra de los sembríos de la yuca. Y esto le marcó mucho. Sí.

**Sigamos hablando de las cosas en casa. Un tema que ya hemos hablado las dos varias veces pero que me gustaría mucho que cuentes: es sobre la ropa que usas en Lima.**  
365 **¿Puedes contarnos cuándo decidiste vestir cushma en Lima?**

Bueno... en la cultura asháninca en realidad la manera de vestirse es con la cushma, ¿no? De diferentes colores y es a diario, ¿no? Pero es depende también. A veces cuando yo estaba allá yo veía a mucha familia, de mi familia cercana, que se cambiaban para ir a la ciudad, o a un pueblo. Yo reflexioné y como qué 'por qué tengo que cambiarme, ¿no?' Es alguien que, con más razón, cuando yo iba a trabajar, cuando iba a eventos... no lo dejaba mi cushma. Pero me ponía a veces jean, no... pero ¡raras veces! Cuando yo decido definitivamente no volver a usar la ropa occidental en el sentido diario, ¿no? Yo creo que dije 'si pongo mi cushma, si está limpio, si está bien cosido, yo creo que no tendría sentido que me ponga la otra ropa'. Y creo que por ahí ahorro, ¿no? Porque yo de ropa no gasto. Y yo tengo muchas cushmas de diferentes colores y yo me siento orgullosa que, por un lado si una persona identifica rápido mi ropa, diga '¡ah! mira es asháninca'. Y por otro lado por mí misma, ¿no? Porque me siento orgullosa de ser asháninca. Y eso ha hecho también que quizás, un poco, en el entorno donde yo he estado, también cultive o conozcan un poco lo que es el asháninca.

380 **Y cuéntanos por qué te sientes orgullosa de ser asháninca.**

Uau... (se ríe) Eh... Sentirse orgullosa de ser asháninca aquí en el Perú en este siglo XXI yo creo que es, primero, porque yo hablo otro idioma y, segundo, tiene otra cultura distinta ¿no? Que es... que marca mucho en la espiritualidad y tener contacto con la selva. Esos los dos, la que me marca mucho. Y siempre es un gran valor de que yo sea la persona que lo cultive más y transmitirle a mis hermanos y ahora a mi hijo, ¿no? Yo creo que soy el ejemplo. A veces cuando yo llego él me ve pintarme el rostro, con achote, y él me dice: '¡mamá! Yo también quiero que me pintes. Sólo así, ah'. Ya elige cómo lo pinto. Entonces, la última vez que fuimos al aeropuerto me dijo 'mamá: píntame'. Y le pinté. Y se cuidaba de su ropa porque como el achote mancha... ¡y mancha pues no como cualquier pintura! Y se queda para siempre ese color, no sale. Y me dio como... cómo te podría decir... me dio mucha nostalgia. No sé si de felicidad o de tristeza, porque fue la primera vez que él solo pidió. O sea yo siempre le decía '¡ponte la cushma! ¡vamos a hacer esto!', o sea como exigiéndole casi. Pero él no... dijo: 'mamá, píntame con tu achote'. Y en pleno carro que estábamos yendo al aeropuerto para que él me despidiera, lo pinté. Y en este bolso que yo tengo aquí al costado,

tenía, llevaba el pajú<sup>2</sup>. Es un pajú para tomar la bebida importante que es el masato y apenas lo vio abrió mi bolso y... ¡jugó con ella! Con esto me baño, con esto tomo agua. Porque desde que él nació le puse siempre su pajú pequeño... ahora más grande porque está más grande. Entonces coleccionó varios pajús... claro es orgánico porque cuando ya llega un momento en que se rompe,

400 se deteriora, ¿no? (Pausa) Y creo que de cierta forma Akim Yompiri... yo creía que va a ser difícil por lo que vivimos más en Lima, pero lo que él se queda más con los abuelitos, con mi hermana... entonces yo no estoy a veces y como que digo... ‘uaaaau, hay huecos que remediar’. Pero creo que no: ya lo tengo cien por ciento seguro ahí que lo tiene bien claro lo asháninca pero lo que me preocupa más en la lengua asháninca, ¿no? Y él que pueda vivir constantemente en la selva, cada

405 vez que haya oportunidad.

**Y nos puedes contar un poco tú qué estudios tienes.**

Uau. No me gusta contar esto.

410 (Existe de otra entrevista anterior la respuesta)

**¿No? Entonces puedes contarnos más sobre tu hijo. Tú hijo ahora va a un nido normal. ¿Qué educación esperas para Akim Yompiri?**

415 Uaaaau. Es difícil también la pregunta. Buscar la educación de mi hijo estoy enfrentando algo difícil en este momento porque... cuando nació Akim yo dije ‘le voy a dar mi pecho para que se alimente máximo dos años y medio’. Todo era planeado por mí, ¿no? Porque Alejandro de cierta forma, o occidente o su familia, como que el darle pecho para ellos no quieren malograrse su cuerpo. Entonces prefieren darle biberón o cualquier otro alimentación para que el niño crezca. Pero yo le

420 tenía bien claro porque mi madre, o mis abuelas, mis tías... vi que lo daban su pecho. Y yo dije... o sea ¡la teta! Entonces ‘si tengo mi primer hijo algún día yo sí le daría mi pecho hasta los dos años y medio’. Y creo que lo he cumplido. En ese lado mi hijo tiene una alimentación fantástica porque ha recibido de mí, de lo que quizás tengo, lo poco de alimentación que toda mi vida he vivido en la selva para estar fuerte, ¿no? Y eso primero me marcó para darle una educación y dije ‘cuando él

425 cumpla tres años, recién va a ir a un nido’. Pero es lo mismo, la misma contra con la cultura. O sea aquí va Alejandro... Como Alejandro no paraba acá en Lima, y venía cada seis meses o cinco meses a verlo a su hijo por dos semanas. Solo por dos. Entonces se podría decir que yo hacía lo que me daba la gana porque yo lo tenía a él y yo estaba dispuesta a él todo el tiempo. Entonces yo lo primero que hice fue estar todo el tiempo estimulándolo, a mí manera, con lo que he aprendido en

430 ambos lados: lo asháninca y occidente. Y no quería que vaya al nido porque sabía que el nido o ludoteca iba a ser... eh... creo que no necesariamente algo que ‘¡ya! Los niños de un año tienen

<sup>2</sup> Porongo de la cultura asháninca, típicamente para tomar masato.

que ir'. Es como que no lo veo de ese lado... la educación es más de los papás hasta cierto tiempo, ¿no? Y después ya iba eligiendo. Entonces ahí como que hubo un conflicto porque... bueno... mi suegra me dice 'ya es hora de que Akim vaya, se socialice con otros niños...' y yo decía 'sí...  
 435 todavía le falta tiempo y no sé qué'. El papá lo mismo: influenciándole a él y él me terminaba diciendo 'creo que ya Akim tiene que ir al nido'. Le dije 'bueno, si tu quieres' como que yo terminaba cediéndole a él. Es como a él tenía que llegar a un acuerdo para yo recién actuar con Akim. Y como viajábamos mucho también con él, entonces no terminábamos mucho en un nido así al cien por ciento. Estaba dos meses en un nido, después otro mes a otro nido y así  
 440 sucesivamente. Pero ya el año pasado sí dije, como él ya cumplió tres años, 'busquémosle un nido, ya donde esté'. Estuvo primero en un nido privado. Lo sacamos, volvimos a meterlo en un nido privado. Y luego estuvo en su tercer nido, estuvo en un nido fiscal y estatal. ¿Por qué? Para probar cómo era. Porque los nidos anteriores para mí eran muy como... muy súper cuidados. Muy todo a los niños tienen todo, ¿no? Creo que Akim necesitaba estar en estos dos nidos antes de... después  
 445 de eso seguir socializándose. Entonces creo que Akim al tener estos dos momentos de vida, en colegio... en nido privado y en nido fiscal... Ahí un poco se traumó porque él tiene una audición muy muy fina desde niño. Y en el colegio fiscal pues nadie está pendiente de tu hijo al cien por ciento. No... o sea lo dejaban libre. ¡Es un colegio estatal! Y Akim creo que nadie tuvo previsto que cuando una vez hicieron un simulacro, Akim sufrió mucho y lloró porque sonó tanto la alarma que  
 450 a raíz de esto nunca más quiso ir a ese nido. Porque como te decía tenía una audición muy fina. Y al momento de preparar el simulacro no lo prepararon bien a él, ni a nosotros. Sabíamos de eso... Por ejemplo cuando tocábamos música, cunado tocábamos rock. Su papá por el lado rock que le enseña y yo por el lado de música asháninca (Se ríe), todos los instrumentos: tambor, *shuncari* [sic] ¿no? O sea tenía las dos músicas al mismo tiempo, pero jamás habíamos pensado de que fuera tan fuerte,  
 455 en el sentido de que cuando una vez hicieron una práctica de simulacro, sonó tanto que no paró de llorar. Él estaba sudando... me lo contó luego la profesora. Y lo único que lo calmó fue 'ya llamé a tus papás que ya vienen'. Y fue ahí que él se sintió calmado. Es la primera vez que se quedó traumatado en esto...

460 **Marishori: justo nos estabas contando algo bien interesante. Puedes contarnos en breve, en chiquitito, que tu hijo tiene un don para la música, que Alejandro le enseña rock y que tú los instrumentos tradicionales y todo lo que pasa con esto...**

465 En cuanto a la educación de Akim no sé de quién sacó... si de mí o del lado del papá... a los dos nos gusta música pero Akim nació para música. Uno porque tiene una audición muy fina, y lo otro, por el lado mío lo asháninca, al cien por ciento de música tradicional. Y la manera cómo él va captando más es justamente cuando vienen a visitarlo a mí casa. Como te digo mi casa... recibo muchos ashánincas, de diferentes lugares: que están en Lima y que están de paso. Entonces... al ver Akim esto que se visten de cushma, que se pintan y cantan, para él es un reforzamiento más.

470 Porque yo lo podría decir, pero en el nido es otra cosa, en su abuela es otra cosa... porque allá todo el tiempo escuchan la música, el lado del papá, música clásica primero. Por el lado de papá, él es súper *rockandrollero*. Y la verdad que Akim cuando está con el papá está full música de rock. Y él sabe de Michael Jacson, de Nirvana... ¡de todos! Si le preguntas de música, rápido te lo va a decir. Y yo que no conozco ese lado, él de pequeño me parece estupendo. Y yo creo que juega los dos

475 lados. Y él decidirá algún día cuál de los dos. Yo creo que Akim ya eligió. Porque él está tocando piano, y domina, podría decir que es un niño... eh... súper hábil. Tiene esa habilidad. Entonces no quiero cortarlo en ese lado. Y también toca el tambor. Me gustaría que tocara la fla... no sé cómo le dicen aquí, creo que la zampoña... pero el lado la selva es *shunkari*. Entonces él siempre intenta e intenta... pero no sabría porque yo no sé... Y si tuviera mi abuelo o alguien constantemente sí

480 aprendería rápido. Y creo que ahí por ese lado estoy súper contenta.

### Tú de pequeño ¿le cantabas en asháninca?

Siempre le cantaba, desde que estaba en la barriga... Primero no sabía cómo... ser madre no se

485 prepara antes. Por más que te prepares, por más que hayas decidido tener hijo... lo planificas todo pero no se cumple. Llegá un momento en que dices '¡ya!'. Como está planeado todo, dejas que fluya solo. Y al momento de tenerlo a Akim lo primero que decía '¡no! Él tiene que hablar asháninca'. Así que trataba de hablar asháninca. Le cantaba música en asháninca... yo misma, ¿no? Y entonces a lo mejor por ahí él escuchó más de músico. Claro que los dos lados: el lado asháninca y el lado de

490 occidente.

### (Marishori canta al minuto 3:55 del clip 1008)

**Marishori, una consulta: estando aquí en Lima, cuando tú o Akim tienen algún problema**

495 **de salud, o tu hermana o así ¿cómo reaccionan? ¿qué hacen: medicina asháninca, farmacia, hospital...? ¿qué hacen?**

En cuanto a la salud de Akim Yompiri... como nosotros vivimos aparte, lo primero que pienso es en lo mío, ¿no? Lo poco que se podría con eso de repente sanarse. Pero en caso de que ya está muy

500 grave, yo llamo a mi suegra, pasa por mí, y nos vamos al hospital. Y creo que los dos métodos interactúan, los dos métodos de sanarlo a Akim. Pero aquí en Lima últimamente él sufre mucho por... no asma... pero por la humedad. Entonces es el único problema, ¿no? Pero el resto no ha tenido mucha enfermedad así tan grave, ¿no? Yo creo que eso nomás...

505 **Y tú por ejemplo, me acuerdo que una vez me dijiste que algo que te gustaba de la ciudad y que no había en la selva eran dentistas. ¿Puedes contar esto?**

Bueno... eh... yo creo que en cuanto a la medicina que más me gustó en ese momento es la odontología, ¿no? ¿Sabes por qué te cuento? Yo cuando primera vez reglé, yo me guardé, ¿no? Hice  
 510 mi ritual para que me hicieron tratamiento en todo sentido como una mujer y ser preparada. Eh... me siento muy afortunada porque quizás soy la primera hermana que recibió de ese ritual, que mis demás hermanas fueron menos, ¿no? Pero que hicieron también. Pero yo soy la que lo tuve más. Y me marcó porque una vez mi abuelo me dijo: ‘mira, para que tus dientes no se piquen a temprana edad’, me pasó un gusano en mis dientes, así vivo. Y yo nunca lo había visto nuuunca vivir ese  
 515 gusano. Porque es un gusano especial, para los dientes. Entonces como que suelta líquidos como Listerine. Y tienes que estar con el líquido ahí... no sé... como quince a diez minutos. Así todo el tiempo en un lado de la boca. Entonces la sensación que sentí, dije... quizás una de mis conexiones más fue eso, que los otros rituales, pude haber tenido... bañarme o tomar hierba... pero esto era como ‘uaaaau’. Y yo decía: ‘¿creo o no creo?’, es como creer, ¿no? ‘No, si es mi abuelo es anciano,  
 520 me está dando...o sea que tengo que tener ese don de creer y de fe de que sí es verdad’. Y, claro, mi abuelo me decía: ‘si te da el poder el gusanito, que te va a curar, este gusanito lo va dejar que siga su camino y por ahí si te da todo el poder, va a morir’. Entonces nosotros lo vimos al gusano después, murió. Me dio todo su poder, es decir que me curó. Y nunca he tenido problemas de dientes. Y cuando conocía a Alejandro, ya cuando vine a acá a Lima, a los veinticinco, veintiséis años de edad,  
 525 él me dice: ‘mira, sería bueno que te veas el dentista’. Le digo ‘¿sí? ¿por qué, ah?’. Yo no me sentía que tenía problemas con los dientes, ¿no? Me dijo: ‘no, porque puede ser que tengas caries, etcétera, etcétera...’ Entonces fuimos a médico y, claro, todo era nuevo para mí. Y me dijeron: ‘no tienes nada, mira tienes una caries, por acá, pero tus dientes están saludables’. Entonces inmediatamente me conecté con la sensación de aquella vivencia, y me gustó. No sé. Ahora siempre cada vez voy al  
 530 dentista cada... un añoooo, ¿no?. Porque bueno, a veces como lo que es de la selva y de acá, y como que no está de más revisarse. (Se ríe)

**Yo sé que tú haces muchísimas actividades, pero: ¿en qué trabajas? ¿cómo te ganas la vida?**

535 Uaaaau. Tampoco me gustaría hablar de eso. Pero algo en concreto, de lo que sí me marca más hablar, es... bueno.... Ehhh. Algo pequeño...  
 Yo trabajaba antes de profesora, en educación bilingüe para inicial. Trabajé en mi comunidad, y luego en otra comunidad en Satipo. Quizás uno de mis trabajos que fueron más trabajar con el Estado, ¿no? Porque ese lado de que tienes que cumplir ciertas reglas, o lo que ellos dicen... porque  
 540 ya lo tienen preparado la currícula o todos los documentos que te piden, ¿no? Pero yo, antes de trabajar ahí y después de ya no trabajar en el Estado, creo que para mí era como ‘ufff’. Hacer lo que más me gusta. Primero, nunca olvidé lo que es el arte asháninca. Y trato lo máximo en donde vaya hablar siempre de mi cultura. Y siempre encuentro amistades cercanos, pero que nunca estamos acá, pero que son personas que me ayudan siempre cuando decimos ‘¡hay que hacer tal cosa!’,  
 545 ‘¡yaaa! ¡Hagamos todo!’ Y creo que mis amigos más cercanos no están acá, ¿no? Tengo un amigo de

una familia especial que se llama Pablo, y su esposa Nariman. Ellos sentí una vez que me acogieron con mucha bondad de acoger otra cultura que no conocían. Y él está súper lejos. Creo ahora está en Japón y no lo he vuelto a ver más que en comunicación por Internet. Ehhh... Difundir la cultura, no sé, lo hago al amor a mi pueblo a mi cultura, y claro... te pagan movilidad, comida... cosas pequeñas. Pero no es que digo 'de pronto tengo acá mil dólares, vamos para invertirlos'. ¡No!

550 Siempre va a ser en cuanto a la difusión de la cultura no hay plata, es la verdad. Y creo que por ahí no consigo mucho dinero, pero lo voy a seguir haciendo a pesar de todo. Y ahora actualmente pues trabajo en cuestión de la traducción, ¿no? Porque he participado, aprobé y fui acreditada por el Ministerio de Cultura, eh... bueno en el área del Viceministerio de Interculturalidad en el área de

555 lenguas indígenas.

### ¿Qué traduces?

Bueno, he hecho muchos trabajos desde que entré. Spots, en el jurado nacional de elecciones. Spots pequeños... pero más que nada en la lengua. Mmm... he traducido la introducción de la Ley de

560 lenguas y he hecho pequeñas voces de temas de fertilidad amazónica, del lado Ayacucho. Y... bueno... eso creo que he hecho más seguido. Me gusta mucho. Y, claro, no es constante, pero sí te pagan, ¿no? O sea yo creo que después de todo mis trabajos que yo he hecho en turismo, de guiar grupos de turistas, fue creo que el primer salario que he ganado más de toda mi vida. O sea... no es

565 constante, pero es un trabajo que ahí te reintegras.

### ¿Y qué traduces? ¿Castellano a asháninca? ¿Lo puedes decir?

Bueno, traduzco textos del castellano al asháninca. Al asháninca al castellano todavía no he tenido

570 oportunidad, esperemos que ahora pueda ser... (se ríe).

### Marishori, justo hablabas del trabajo. ¿Te gusta lo que haces para ganarte la vida? Me queda claro que difundir la cultura lo haces por amor. Y la traducción ¿te gusta? ¿O cuál sería tu trabajo ideal?

575 Mira, en cuanto a mi trabajo, yo creo que constantemente me estoy buscando. Buscarme en el sentido de que 'quién es Marishori, qué ha hecho'. Porque si las personas preguntan 'quién es Marishori', la gente lo primero que puede pensar, los que nadie me conocen en mi profundidad, en mi intimidad, mi familia, creo que pueden decir: 'no pues, está casada con un extranjero y que le va bien en su vida'. Pero en realidad, lo contrario, ¿no? Yo me gustaría vivir con una familia muy cerca,

580 juntos, y planearnos juntos los trabajos. Pero, eh... creo que al tener esta vida que no es común, me lleva rápidamente a hacer mis trabajos relacionados a mi cultura, relacionado a la selva. Y lo poco que puedo, en realidad lo poco que puedo, trato que siempre... hablo positivo, no negativo, de mi

585 pueblo. Entonces... ¡claro! Está en los dos entornos, pero yo siempre voy a hablar de mi pueblo lo bello que es.

**Entonces para la mayoría de tus trabajos como traductora, o como difusión... siempre trabajas en cosas que tienen que ver con tu cultura.**

590 Sí, en realidad trabajo esto. Hace poco en realidad pensé, o creí que me iban a dar la oportunidad de conducir un grupo de eventos del lado mío. Porque yo siempre busco un trabajo en lo que me gusta, como me estás preguntando, ¿no? Pero este trabajo en la que quería hacer era facilitar un evento y yo me preparé en este tipo de trabajo, y pero lo que sí me faltaba es desempeñarme en el campo para realizarlo y ver qué me falta o no. Y yo creo que el lado mío de mi pueblo, conozco a

595 personajes y líderes muy importantes, pero nunca he tenido el espacio de compartirlo juntos. Quizás porque son inseguros, porque piensan que si me dan el pase yo les voy a ganar, o les voy a opacar, ¿no?. Esto siento al final. Pero en realidad mi corazón mío es muy limpio. Muy limpio en el sentido: yo no puedo quitarle a nadie nada, sino que al contrario, sumarme siempre a fortalecer mi organización de base, regional y tanto nacional. Sé que en las condiciones en las que yo vivo, en mi

600 comunidad, en selva central, no es las mismas condiciones de los ashánincas que viven en Ucayali, por el río Tambo, por otros lugares que tienen, sí selva, pero sin embargo, ellos piden que tengan carretera, que tengan todo lo que hay en selva central. Pero sí me gustaría vivenciar esta experiencia que hay en Perené hacia otras comunidades donde está mi propio pueblo, donde están... mis paisanos se podría decir. Para intercambiar esta experiencia en esta nueva temporada, o en este siglo

605 XXI, porque si bien es cierto ahí hacían chiste mis amigos. Decían: 'En América Latina lo primero que la gente está preocupada es por el cambio climático y en Europa es que están preocupado de los árabes'. Los árabes que muchas veces son considerados que son terroristas, etcétera etcétera. Entonces de ahí como que empecé a reflexionar a partir de esto. Volví como a lo que yo vengo haciendo. Entonces pueden decir en mi comunidad yo no tengo selva, pero sí tengo mucha

610 experiencia y no hay ninguna organización que puedan compartir este tipo de experiencia. Últimamente ahorita estoy muy muy metida en cuestiones de intercambio intercultural, entre comunidad asháninca con mi comunidad asháninca, ¿no? Para ver los dos situación de vida en la que mi comunidad está careciendo: de territorio, de selva y de agua. Y en la otra comunidad que lo tiene todo.

615

**¿Dónde queda esa comunidad?**

Esa comunidad es el lado asháninca del lado de Brasil. Y entonces ellos ya hemos tenido el primero contacto ya, y ha sido una experiencia muy bonita.

620

**Mira, justo en relación a la comunidad: ¿Tú regresas a la comunidad a veces? ¿Cada cuánto vas?**

625 Regreso a mi comunidad para coordinar, para hacer eventos... constantemente, pero no me he quedado hasta que hice este intercambio sí me quedé, ¿no? Tres, cuatro días. Pero sí me gustaría en el futuro quedarme más tiempo. Es por esto que estoy viendo el momento, pero ya lo tengo planeado, quiero hacerlo. Y la idea (es) estar allá.

630 **¿Y cómo te sientes cuando llegas a tu comunidad: la extrañas, te parece que ha cambiado...?**

635 Mira, cuando yo regreso a mi comunidad después de cuatro años, porque yo me quedo acá en Lima para tener a Akim, durante el embarazo y luego que él tenga dos años y medio, o tres, para mí fueron cuatro, ¿no? Entonces cuando yo di a luz, te juro que miraba la ventana y quería huir. Huir a la sensación de tranquilidad y de paz. Y mamá estaba ahí cerca y me decía 'qué es lo que tiene'. Y yo 'mamá, no sé, me da ganas de irme corriendo, pero no sé: en la selva', le digo. 'Pero ¿por qué?' y se mata de risa y burlando, casi sonriendo, casi llorando mi madre, porque me escuchó decir eso. Y quizás fue el único momento que quería ya irme, desesperada. Pero después que Akim tuvo ya sus tres años cumplidos, y cuando fuimos allá, y yo me moría de ganas de que Akim conozca donde yo he vivido, donde crecí. Y fue una emoción muy grande. Porque primero: irme con mi hijo, y con mis hermanas, y no ir con el papá, porque el papá vive en África. Y claro... no... actualmente él está en África. Ir allá, el caminar donde yo caminaba... ¡la misma situación! Nada ha cambiado solo que ahora hay luz, hay buen colegio, no hay agua... y entonces... pero esa sensación de que es tu tierra, es tu casa, ahí naciste, tu mamá ha vivido aquí y luego cada cierto tiempo se mueven. O sea

640 en allá, en la comunidad asháninca, últimamente hay ya más casas de construcción, y no puedes moverte; pero antes tu construías una casa y vivías ahí tres años o cuatro años. Y luego se deterioraba la casa, te mudabas a otro lugar, hacías la casa y así sucesivamente. Pero ahora cuando yo llegué, la primera casa que yo viví toda mi vida se destruyó. No hay, ¿no? Y hemos, nos hemos movido en otro lugar, que es un poquito más abajo... porque justamente como llegó la luz no queríamos estar cerca de la luz. Entonces nos bajamos abajo, y es la misma sensación. Y lo primero que me conecta es mis abuelos. O sea: el hecho de no volver a verla a mi abuela porque murió en otro lugar, no murió en mi comunidad, es una larga historia de contar... entonces es como si mi abuela estuviera por ahí, sus espíritus, está viva y me fortalece, ¿no? Y cuánto quisiera vivir en realidad en la selva, ¿no? Y que mi hijo viva allá.

655

**Justo siguiendo con lo que contabas. Si tanto te gusta, te fortalece la selva, todo... ¿por qué no te quedas?**



Claro, me has preguntado muchas cosas. A veces no he podido completar las otras preguntas. Pero aquí va algo creo que lo tengo muy claro: mis hermanos me entendieron, mis padres también y Alejandro también. Yo creo que él apuesta mucho por mí en ese sentido y respeta, pero no nos fortalece en el sentido como pareja. Si hablamos un poco de mi intimidad: Alejandro vive allá, o sea en otro lugar [en el momento de la entrevista, en África], yo vivo acá y a veces viajo. O sea desde que Akim ya es grandecito yo viajo, lo llevo y traigo, se queda... o sea que yo estoy constantemente.

665 Creo que he decidido regresar a la selva por cuestión de que debo buscarme a mí misma para fortalecerme de lo que me falta cultivar lo asháninca. Yo tengo un conocimiento de lo de asháninca no es nada, ¿no? O sea me gustaría ser más. Entonces creo que reconectarme a eso es estando en la selva y viviendo en la selva, ¿no? Y creo que ya lo hemos hablado con Alejandro, esto hace poco y estuvo de acuerdo. Él me dijo: 'si tanto te jala ese lado, por qué no intentas, no pruebas, ¿no?' Y

670 creo que es lo que estoy buscando hace tiempo. Y me siento muy contenta de volver a retomar. Aquí no me interesa lo que piensen, aquí lo que más me interesa es de sensibilizar más a los jóvenes que de repente están perdiendo... y lo poco de la comunidad que quedó para de repente intercambiar varias cosas. Estoy buscando también cómo enlazarlo, y yo creo que por ahí tiene un poco de solución.

675

**¿Y dónde irías a vivir?**

Bueno... Me gustaría vivir en mi comunidad. Siempre me ha gustado ahí.

680

**¿San Miguel?**

Me gustaría vivir en mi comunidad, San Miguel. Pero dentro de ahí hacer trabajos en diferentes comunidades cada cierto tiempo. Ajá.

685

**Marishori, te voy a preguntar algo que quizás es un poco duro. Pero yo te conozco desde hace un año y medio. Y siempre me dices que estás a punto de ir a vivir a la selva.**

Sí, yo lo sé...

690

**Pero no lo haces. ¿Qué pasa?**

Claro... ehh... Tengo tres amigas, amistades, y bueno... a ti, te considero amiga también, eh... una de las últimas amigas que quizás en este periodo que ando y vengo. En realidad me han preguntado sobre esto: siempre digo, siempre sueño, hablo pero... a la acción, ¿no? Como decir... En verdad nosotros ya mandamos nuestras cosas, todo el año pasado... el anteaño pasado creo... Y ahora en Lima estamos viviendo como ashánincas: dormimos en el piso, comemos en el piso...no me

695

700 molesta porque justamente es porque la idea mismo de vivir esto es como constantemente estar saliendo. Porque si ya piensas tu hogar, tu casa, todo construido, todo bonito... no sé... como que te hace que te estableces y te quedas ahí, ¿no? Y creo que estando en la selva, viviendo allá, igual voy a estar moviéndome, pero es más libre, ¿no? Es más lo que quiero hacer, lo que más me gusta... hablando con la gente, aprendiendo algo cada día. Y intercambiando lo poco que he aprendido, ¿no? Fuera de mi comunidad.

**Me has dicho que valorabas mucho el internet, el teléfono... ¿cómo vas a hacer?**

705 (Se ríe) Yo creo que cuando... mira es curioso... Cuando estoy con Alejandro, muchas veces, cuando él viene, siempre le he dado mi tiempo. Mi tiempo: me desconecto de mis amigas, de todo, ¿no? Eh... creo que si estoy en la selva... bueno en mi comunidad no podría decir nada porque ya hay línea de celular. Lo único que podría comunicarme es con celular. Pero a cinco kilómetros, a  
710 siete kilómetros, hay un pueblito pequeño, el internet hay. ¡Pero es lentísima! Me incomodaría un poco, porque yo estoy siempre conectándome a internet, no para ver cosas sino para leer, mirar, comprobar algunas cosas. Por ejemplo no cargo mi diccionario y veo la RAE y busco qué significa tal. Al menos para traducir, ¿no? Para el trabajo de traducción me ayuda mucho. Y allá creo que tendría que tener algunas herramientas básicas. Y no sé cómo haría, no sabría cómo me sentiría en  
715 realidad. Pero si adoro estar aislado, ¿no? Mucho tiempo.

**Tú vives muy en contacto con otros ashánincas...**

720 Ajá.  
**¿También vives en contacto con personas de otros pueblos? ¿Y cuál es la motivación de mantenerte tan en contacto con los ashánincas y otras personas amazónicas?**

725 Quizás el hecho de estar constantemente en contacto con mis parientes ashánincas es el hecho de no vivir cerca de mi comunidad. Eso hace que de repente no pierda yo en estar informada lo que pasa en toda la Amazonía de Perú. Y esto es en cuanto a nosotros. Y también hay una conexión muy fuerte a lo asháninca: es muy alegre, a la vez muy preocupado por lo que está pasando, pero a la vez es... como te podría decir... Cuando estás como asháninca, como asháninca, entre tus parientes, es tu mundo, ¿no? Y cuando no estás con ellos es como... no te sientes conectada por  
730 más cosas... o sea por más comunicación que pueda haber, ¿no? Y eso ese lado.  
Y con otros pueblos indígenas, he tenido contacto muchas veces, pero muy de lejos. La primera que tuve contacto con otro pueblo más cerca son los migrantes que viven en Lima. En este caso la familia jíbaro, que es awajún. Y bueno shipibo. También kukama-kukamiria, uitoto... y otras etnias más, ¿no? Y yo creo que con los pocos que he intercambiado la mayoría piensan distinto. Piensan

735 distinto por más que yo sea asháninca nunca vamos a coincidir en cosas más que en alimentación... en pequeños detalles. Uno porque hablan distintas las lenguas, y otros porque tienen distintas costumbres, ¿no? Entonces a veces nos confunden, ¿no? Piensan que porque somos de la selva, somos todos así. Como te comentaba de en antes: 'ah... tú eres de la selva, entonces eres de sangre caliente'. Inmediatamente cuando me lo decían me ponía de mal humor y me molestaba y a veces

740 era drásticamente violento y respondía... no insultando, pero es que me molestaba. Pero ahora cuando me dicen, creo que hasta me río de eso y el acento que yo hablo. '¿Por qué tú no hablas como ellos?' Pero: '¿quién ellos?' Entonces como que ahí poco a poco como que me interesó más quiénes son ellos, dónde viven... y fui explorando más, teniendo esas amistades. Pero casi nunca coincidimos en algunas cosas de hacer. O sea: por lo que yo veo, por lo que yo quiero, como mi

745 pueblo asháninca no coincidimos porque uno rápidamente va a haber el tema de la religión. No la religión asháninca o la religión awajún, sino la religión que occidente ofreció en sus inicios en todos los pueblos amazónicos. La religión es como la primera barrera que siempre te va a cortar. Nunca discuto, nunca evado, pero sí escucho, porque no quiero pelearme. Pero creo que la mayoría de indígenas, por más que se identifican, lo primero que se van a identificar siempre es de la religión,

750 de occidente. Que sea adventista o católico...

**¿Cuáles son en concreto las dificultades de la relación con las otras culturas?**

755 Eh... mira, hablé en antes que más me vinculaba la relación de otras culturas aquí en Lima es con arawaks, shipibos y otras etnias más. Es quizás por la lucha que ellos han tenido dificultad para llegar a donde están, les entiendo también. Lo otro es que... pareciera que algo que no fuimos directamente. Pensamos '¡vamos a hacer esa cosa! hagamos esto ahora y lo otro', y como que... como ellos tienen diferentes labores también, casi nunca terminamos coincidiendo. Y, bueno, es

760 una amistad muy fuerte, les admiro mucho en las cosas que hacen. Pero rápidamente yo... no solamente con ellos sino con otros de la misma cultura donde yo me encuentro, siempre como que... ellos en mí van a encontrar como el apoyo de reforzamiento cultural que lo tengo muy claro. O muchas veces hay muchos dirigentes que siempre van a hablar de muchos temas, o lo esencial en tema de territorio o política, pero que poco tienen conocimiento de su cultura. Entonces cuando

765 hablo con ellos en privacidad, en el sentido... en un almuerzo o algo, mmm... normal fluidamente, sin que quiera mostrar yo eso... les doy como unos *tips*, entonces como que ellos... 'mmm', inmediatamente vuelven 'sí pues, así era mi abuela, y así era no sé qué...' Entonces rápido le digo, le hago una pregunta: 'Por más que occidente esté cerca, por más que venga otra cultura, eso no tiene que perderse, más bien sentirnos un puente entre ellos dos al saber lo nuestro, al traer lo otro,

770 para que haya una conexión muy fuerte. No para descuidar lo nuestro y dejarlo congelado y vivirlo más lo otro'. Un ejemplo por ejemplo, que lo tengo bien claro: por decir, en los pueblos indígenas últimamente hay una pelea de cargos de poder y en el momento de administrar esos poderes,

775 inmediatamente te van a culpar o te van a decir: '¡no! a tu hermana le has dado trabajo en eso, a tu hermano le has hecho lo otro, que tu primo le has hecho lo otro...' Y yo digo: '¿cuál es el problema?' Si nosotros como pueblos, como pueblos indígenas y como familia, dominamos siempre en clanes. Ahí no importa si es tu tío o no tu tío. O sea: ahí lo importante es saber cómo manejar en un solo camino para conseguir lo que uno está queriendo. Y yo le digo: 'mira, es ahí donde pierde', porque si queremos constituirnos como verdaderos ashánincas, o otras culturas, nos podemos organizar como familia y en clanes. En cambio, si queremos hacer lo que occidente dice, 780 cómo se organiza, cómo están constituidos, obviamente vas a decir que a tu hermano o tu primo no le vas a dar trabajo, ¿no? Porque finalmente ellos lo que dicen [occidente]: no tienes que vincular la familia a darle más prioridades que a otro. Entonces como que en ese pequeño peso que yo les doy de tips, 'tienes razón, ¿no?' O sea: porque miramos una manera de construir una sociedad, nuestro mundo, como se organiza occidente. ¡No! Mirarnos lo que éramos nosotros, como era 785 antes. Entonces la conclusión es que están perdiéndose ellos mismos, ¿no?. Hay una confusión porque no lo tienen claro. Entonces como que mmmmm... le prendes un foco ahí. Esto me agrada mucho porque ellos terminan creciendo. Creciendo para buscarse a sí mismos en su propia cultura. Y lo otro es la familia arawak<sup>3</sup>, que nosotros conformamos como ashánincas dentro de ellos, yo siento que me llevo bien. Me llevo bien con los yanesha, me llevo bien con los matsigenkas; yine un 790 poco he tenido contacto más de cerca por una amiga también que tengo; y creo que con eso yo completé lo que yo tanto buscaba en mi propio entorno. Y ahora con otras culturas podría ser más bonito tener experiencias, pero hay que vivir allá, ¿no? Y no quedarnos un día o dos días, ni dos horas en una reunión... vivir con ellos, ¿no? Un tiempito.

795 **Y acá en Lima, yo sé que haces actividades de difusión cultural, pero ¿tú participas en fiestas o eventos vinculados al mundo asháninca acá en Lima?**

Mira, curiosamente, para la difusión de mi cultura asháninca lo he hecho en mi comunidad, en selva central, un poco, pero lo he hecho más fuera, fuera del país. Uno porque he tenido la oportunidad 800 de amistades que me han ayudado. Y cuando yo regreso en el 2009 a Lima, lo he hecho por mí misma y por el contacto un poco de amistades, pero no es tan seguido acá en Lima. Quizás el hecho de entrar como intérprete indígena de asháninca, por ahí por la lengua. Pero no he tenido ni un evento grande que haya hecho y que haya marcado, ¿no? Sí he hecho pequeñas cosas: Convención Futura, en Derrama Magisterial, ¿no? Esos dos me dieron espacio, pero termina siendo 805 un poco... cómo te diré... Si bien los dos terminan siendo instituciones, podrían brindarte todo, pero sin querer volvemos a lo principio: es como que '¡ya! La cultura no se vende, no tiene costo'. Pero yo pienso que sí, ¿no? De cierta forma difundes, pero tiene que haber algo que pueda encarrilarse. A veces muchas veces me llaman, para que '¡oye! vamos a hacer tal evento, pero tú te

---

<sup>3</sup> Arawak es la familia lingüística a la que pertenece el pueblo asháninca.

810 pagas tu pasaje, tú te pagas...? Al principio estuvo bien, pero últimamente como que no acepto porque yo el hecho de moverme por otros lados, y la comida, pues implica como que... 'Hay que hacer este evento pero con estas condiciones, con estas condiciones...' bien claro, ¿no?

**Y en lo privado... es decir: tú dices que en tu casa siempre pasan ashánincas. ¿En tu casa haces rituales, me masato...?**

815

(Corta la pregunta) Ah bueno... Yo, cuando decidí vivir aquí en Lima y no moverme y no meterme en otros tipos de trabajo, solo para tenerlo a mi hijo, eh... retomé con mucha fluidez, ¿no?. Sí, hacemos cena, hacemos almuerzo, hacemos varias cosas. Pero como te digo, los ashánincas que radican aquí en Lima, un promedio más o menos se calcula como doscientos ashánincas que estamos viviendo por todos lados de Lima. No somos una comunidad como Cantagallo, los shipibos que viven en la zona del Rímac, ¿no? Ellos sí por muchas circunstancias, o la historia, que les marcaron, ellos viven juntos, es una comunidad de mil shipibos. Pero en caso de nosotros como ashánincas en Lima, estamos constantemente pasando, viviendo, trabajando... No estamos en una sola comunidad. Pero lo que yo hice es no perderme a ellos también, quizás para contagiarle lo que son como ashánincas. Y no olvidarse. Y creo que con las personas que siempre he estado, constantemente, ya lo tienen claro después de conocerme, verme... Y casi últimamente no los veo, pero sí más ashánincas que vienen de la selva central van, se quedan en la casa, pasan...

820

825

**Marishori justo lo que contabas: tú participas en un montón de eventos que tienen que ver con ser indígena, con ser asháninca. Pero ¿participas en eventos que no tienen nada que ver con ser asháninca? Por ejemplo a la asociación de mamás y papás del nido de tu hijo**

830

Mira, es curioso porque respecto a esto que si participo en los eventos que no tienen nada que ver con la cultura asháninca: no mucho. Te lo... de una vez, será uno que participo. Pero más tiene que ver con temas de mi cultura y si no, yo veo por allí que no es un tema cultural... por ahí propongo que se toque el tema de la selva o que se toque algo relacionado a una cultura equis.

835

**¿Por qué?**

840

Primero, tengo un poco de miedo... Antes no tenía miedo... Antes de miedo le tenía cólera. ¿Por qué? Porque de cierta forma en mi cultura mi abuela me decía 'no te cases con uno que no es de tu cultura'. Además que sabemos que los que vienen de afuera siempre van a traer su propia cultura y te van a imponer, y te van a arrinconar siempre con fines de ambición de territorio, lo que fuera. Pero después, dándome cuenta, abriéndome la mente después... me di cuenta que no era eso necesariamente. Sino que había que... y últimamente más. Yo digo: no es el tema de luchar y ver

845

quién es mejor o quién es peor, sino lo que implique es conocernos todos y luchar por una sola causa. O sea...

**¿Cuál es esa causa?**

850

Las personas que no son ashánincas: entender de cómo vivimos, de cómo nos organizamos y no imponernos cosas que no es de la cultura. Muchas veces veo las comunidades que llevan... Un ejemplo: en mi comunidad antes cultivaban cosas o plantas o frutos que era de la zona. Pero de pronto viene un ingeniero o vienen pequeños apoyos [y dicen]: 'no, vamos a dar donaciones para reforestar eucalipto'. Que no tiene nada que ver con la selva, pero entonces como hay plata, como está todo planeado, no es consultado con los jefes qué quieres plantar, ¿no? Como que impuestas lo que viene de fuera. La planta de eucalipto llega ya y ya no plantas la planta que era de la selva. Por ejemplo. Entonces la planta de eucalipto y las dificultades que hay al plantar eucalipto se termina el agua... por ahí.

860

**Pero una pregunta... más específico. En Lima dices que haces actividades “de transmitir la cultura asháninca”. ¿Qué es exactamente lo que quieres transmitir?**

865

Mira... ahora teniéndolo claro es... creo que es bueno... la preocupación de lo que estamos no extinguiéndonos, sino de la Amazonía en sí que se está terminando.

**Mira, esto es muy importante. ¿Lo puedes repetir de nuevo pero más directamente? “Lo que quiero transmitir es...”**

870

Lo que quiero transmitir es, no lo que estamos extinguiéndonos, sino lo que nos preocupa en la Amazonía, que hay invasión de territorio en comunidades indígenas, que se está perdiendo la lengua... Muchas cosas de conocimiento de cada cultura, ¿no? Entonces al darme cuenta que tenemos que formar el otro lado, que es occidente, Perú se podría decir que es multicultural: hay sierra, selva y costa. Entonces: tantas culturas que se han creado ahí que entre nosotros son como

875

submunditos pequeños que no nos conocemos, ¿no? Al no ser de repente el mundo asháninca conocido hacia el otro lado, para el bien. O sea por ejemplo, la otra comunidad que estamos haciendo un intercambio muy fuerte, es por ejemplo educar en los colegios, tener consciencia en quiénes son los ashánincas, qué hacen y cómo viven allá. Y ellos, una vez que sepan ese conocimiento, tratar de ayudarnos juntos para un bien común. Por ejemplo si la selva se está

880

deforestando, de pronto ellos pueden hacer un intercambio de... como se podría decir... no se me viene a la mente ahorita... Intercambio de experiencias voluntarias para que ellos puedan sembrar para... o sea: ir allá mano de obra. Decir: 'yo quiero ir y sembrar diez árboles y quiero dar mi tiempo por dos días.'

885 **Y Marishori dices algo muy fuerte. Has dicho: “que nos estamos extinguiendo”. ¿Tú crees que los ashánincas o los pueblos amazónicos se están extinguiendo?**

Yo creo que sí. Hay una cultura ahora que no lo tengo ahora... se me fue... pero con un solo hablante. Si él se muere ¿quién va a transmitir su idioma, no?

890

**Es el taushiro, creo...**

Taushiro sí.

895 **¿Lo puedes decir todo completo?**

Me preocupa el decirlo ‘es que estamos extinguiéndonos’ porque vínculo a todas las culturas, no solo a mi pueblo asháninca. En este caso hablo específicamente del taushiro, porque queda solamente un solo hablante, si hablamos de la lengua. Y entonces si él muere, desaparecería otra cultura más, ¿no? Así como desaparecieron en el lado andino, y ahora lo amazónico. Si no tenemos bien fuerte nuestra cultura, nuestra lengua, eh... porque siempre pensamos lo de afuera es más bonito, es más bello, en todo sentido: la música, el mismo rostro de la persona, ¿no? Al no sentirnos valorados como que se está perdiendo, ¿no? Yo creo que cuando hablo de que hay que educar la gente que no es asháninca y que no es awajún, son las personas que viven en Europa... pero antes de hablar de Europa, es como el Perú en sí, ¿no? El Perú como Perú. O sea: se sabe también que la mayoría son andinos. Ehhh... No sé con quién lo hablaba, contigo o con alguien... que decía que lo andino, normalmente no se ve, pero están constantemente y que solo se reúnen en un solo momento, en un solo periodo donde todo explota, todo se ve. Entonces yo digo ‘qué hay detrás de ellos para no sentirse orgullosos’.

910

**La tarea es muy grande: dar a conocer para evitar que se extinga. ¿A ti qué te da fuerza?**

Yo creo que más que nunca, ahora, siento que algo en mí puede cambiar. Pero solo sintiéndolo entre mis huesos. Si no lo siento eso, va a pasar como algo... como un huracán que pasa pero que no tuvo mayor acogida o acontecimiento. Siento que yo, y otras personas más que estamos trabajando, eh... pueden cambiar. Quizás no lo voy a ver yo, pero sí va a dar un fruto más adelante.

915 **¿Y qué es lo que quieres cambiar?**

920 Lo que quiero cambiar es que, a pesar de los submundos que estamos viviendo, con todas las costumbres, con todas las culturas y la lengua, que se respete, primero que nada. Y que los que no

son de estas culturas, sea andina, costeña o europeos, que ellos sean nuestros mejores aliados para hacer un bien común de proteger la selva. Y de proteger la lengua. Que sea más difundido en los colegios, en las universidades, para tener del mismo de igual a igual de respeto, ¿no?

925

**Para terminar, algunas preguntas cortitas. Marishori, ¿tú te sientes peruana, ciudadana peruana?**

¡No! No, no me siento ciudadana peruana porque me siento primero que nada como asháninca.

930

Porque es un mundo en el cual yo crecí. No crecí hasta los cinco años, ni ocho años, yo viví toda mi vida ahí. Y después a los 23 años salí a partir de esa fecha. Y nunca he parado. Y he regresado y he venido, ¿no? Eh... Hablando lo peruano, sentirme o no peruana es difícil porque como decía tengo mi propio idioma, mi propia lengua, mi propia cultura... por lo tanto tengo más reforzado lo asháninca, ¿no? Me siento como si fuera ser una japonesa, o una tailandesa, o una árabe... con su

935

propia cultura. Pero eso... eh... digamos: o sea, mi cultura es otra cultura de las culturas que viven en la Amazonía, pero... después de ello... que ha existido antes de que se formalice como Perú, o de que la gente venga a conquistar el lado Perú. Yo creo que nosotros éramos, ya teníamos todo. Solo que ahora estamos superpuestos en un mundo, en otro submundo, ¿no? que es tan fuerte, tan poderoso. Y yo creo que si hay respeto en esto de considerarnos, siempre vamos a vivir y poder

940

desarrollarnos. Pero si es que va a ser impuesta a otros, siempre va a haber conflictos, siempre va a haber digamos problemas ahí en ese lado.

**Y cuándo tú has vivido en Egipto y en Haití, ¿ahí te presentas como peruana o como asháninca?**

945

Es difícil, mira... Lo primero que me marcó, al ir a Europa, lo primero que digo es 'soy asháninca'. Pero: '¿asháninca, qué? ¿en qué país viven? ¿en dónde?' Como que la gente rápido dice 'y esto dónde es, ah?' O sea: existe o no existe. 'Soy asháninca del lado de Perú y bueno el Perú es costa, sierra...'. Tengo que explicarle un montón para que entiendan. Y mucha gente como tú, que es de

950

España, mucha gente escuchan de Perú, nunca en su vida han venido porque tienen otro concepto de América Latina. (...) Y ahí reflexioné y dije 'sí pues, mi DNI dice peruana, mi pasaporte también', entonces como que en cuestiones de documentos, de papeleos, sirve lo peruano, ¿no? Pero ya en el fondo, abrir mi corazón, sentirme los dos lados: lo asháninca y lo peruano, es un poquito difícil. Pero si pues esperamos más adelante, sentirme ¡peruana! (se ríe) Y para cantar el

955

himno nacional, ¿no? Con mucho orgullo.

**Qué fuerte.**

Sí, fuerte.



960

**Hay algo más que quieras añadir?**

No que yo sepa, ¿o algo que me preguntes? Porque yo creo que no, ah.

965 **Estupendo. Listo: ¡gracias!**

