

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
Escuela de Posgrado



**Movilidad, activismo cultural e identidad Amazónica
en y desde el extranjero (2010-2023)**

Tesis para obtener el grado académico
de Doctor en Antropología
que presenta:

Daniel Enrique Castillo Torres

Asesor:

Dr. Oscar Alberto Espinosa de Rivero

Lima, 2024

Informe de Similitud

Yo, Oscar Alberto Espinosa De Rivero, docente de la Facultad de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada "Movilidad, activismo cultural e identidad Amazónica en y desde el extranjero (2010-2023)", del autor Daniel Enrique Castillo Torres, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 16 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 23/10/2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 28 de octubre de 2024

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





Dedicatoria

A mis padres Julio y Judy, a mi esposa Rosario y a mis hijos Santiago y Leonel.

Agradecimientos

A todas las personas que aportaron y respondieron a mis inquietudes y preguntas para realizar esta investigación.

Resumen

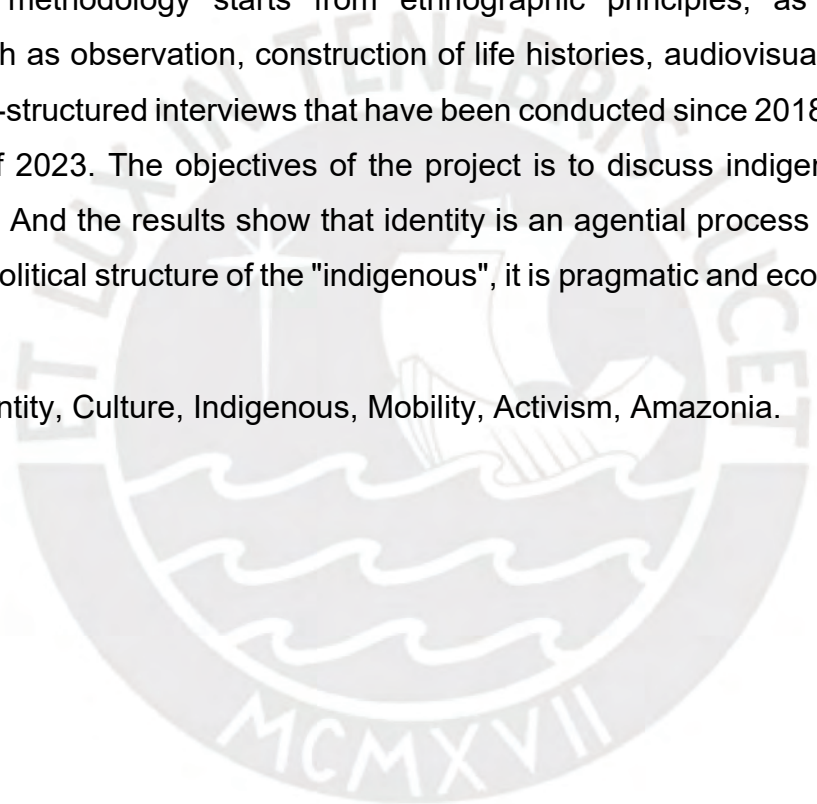
Este proyecto de investigación describe las historias de vida de cinco indígenas shipibos de la Amazonía que han viajado por largos periodos al extranjero o decidieron quedarse a vivir allí. La investigación describe cómo ellos han redefinido sus identidades después de la experiencia de movilidad y de haber desarrollado algunas actividades culturales en y desde Alemania, Austria, Francia y Argentina, todo dentro del marco de la globalización. Saber ello es importante, porque cubre los vacíos de la historia actual de la migración de los pueblos Amazónicos y explica un fenómeno nuevo relacionado a la identidad, migración y cultura transnacional. La metodología de la investigación parte de principios etnográficos, ya que pone en práctica técnicas como la observación, la construcción de historias de vida, el registro audiovisual y las entrevistas seriadas y semiestructuradas que se han realizado desde el año 2018 y que continuaron hasta fines del año 2023. Los objetivos del proyecto es discutir la identidad indígena en estos contextos. Y los resultados demuestran que la identidad es un proceso agencial independiente de la estructura cultural o política de lo “indígena”, es pragmática y económica para estos casos estudiados en el extranjero.

Palabras clave: Identidad, Cultura, Indígena, Movilidad, Activismo, Amazonía

Abstract

This research project describes the life stories of five indigenous Shipibo people from the Amazon who have traveled for long periods abroad or decided to stay and live there. The research describes how they have redefined their identities after the experience of mobility and having developed some cultural activities in and from Germany, Austria, France and Argentina, all within the framework of globalization. This knowledge is important because it fills gaps in the current history of migration of Amazonian peoples and explains a new phenomenon related to identity, migration and transnational culture. The research methodology starts from ethnographic principles, as it implements techniques such as observation, construction of life histories, audiovisual recording and serial and semi-structured interviews that have been conducted since 2018 and continued until the end of 2023. The objectives of the project is to discuss indigenous identity in these contexts. And the results show that identity is an agential process independent of the cultural or political structure of the "indigenous", it is pragmatic and economic for these cases studied.

Key words: Identity, Culture, Indigenous, Mobility, Activism, Amazonia.



ÍNDICE

Dedicatoria	III
Agradecimientos	III
Resumen	IV
Índice de cuadros	VII
Índice de figuras	VII
Introducción	1
1. CAPÍTULO I: Datos generales del proyecto de investigación	17
1.1. Preguntas de investigación	17
1.2. Justificación	18
1.3. Metodología y técnicas de obtención de datos	21
2. CAPÍTULO II: Estado de la cuestión	31
3. CAPÍTULO III: Datos e Historias de vida de los colaboradores clave	40
3.1. Bima Inuma (Alemania)	41
3.2. Mery Luz Gomez (Francia):	63
3.3. Edgar Inuma (Francia):	76
3.4. Laida Mori Silvano (Austria):	93
3.5. Rusber García (Argentina):	105
4. CAPÍTULO IV: Conceptualización, análisis e interpretación de datos	113
4.1. Movilización	115
4.1.1. Movilización por causas internas	115
4.1.2. Movilización por presiones externas	129
4.2. Activismo cultural:	145
4.2.1. Como práctica cultural y artística	145
4.2.2. Como práctica política y económica	148
4.2.3. Como práctica económica	151
4.3. Identidad	153
4.3.1. Como sentido de pertenencia	153
4.3.2. Como reacción socio-psicológica	157
4.3.3. Como acción simbólica y de apropiación material	163
Conclusiones	169

Recomendaciones.....	174
Referencias bibliográficas	174

Índice de cuadros

Cuadro 1. Directorio de colaboradores.....	25
Cuadro 2. Lista de especialistas	27
Cuadro 3. Cronograma.....	30
Cuadro 4. Variables e indicadores de investigación. Elaboración propia (2022).....	115

Índice de figuras

Figura 1. Villa brasilera indígena recreada en Ruan (Francia) en 1550	35
Figura 2. Fotografía publicada en Facebook: Bima Inuma, 25 de octubre del 2014.....	45
Figura 3. Fotografía. Bima y su familia en Alemania. 21 de julio del 2020.	49
Figura 4. Fotografías. Kushi, 10 de mayo del 2021. Inin y Kushi. 20 de abril del 2021.	50
Figura 5. Captura de pantalla, Bima en programa de TV, Youtube.	53
Figura 6. Fotografía de la publicidad del Primer festival de artes en la entrada de Yarinacocha, 2008. ...	56
Figura 7. Fotografía. Festival de arte Barin Bababo	57
Figura 8. Josefin Kuschela, Kissa y Bima. 24 de agosto del 2021. Filmando un documental.	58
Figura 9. Construyendo la villa del sol, el nuevo pueblo indígena shipibo.	59
Figura 10. Entrevista de RPP a Bima Inuma en el 2014.	60
Figura 11. Bima. 7 de mayo del 2018.	61
Figura 12. Pinturas realizadas por Bima Inuma antes de viajar a Alemania	62
Figura 13. Fotografías. Mery Luz Gomez.....	64
Figura 14. Fotografía. Discurso sobre el cambio climático en París.	67
Figura 15. Fotografías de Mery Luz Gomez. (2018).....	70
Figura 16. Fotografía. Mery y su esposo en los Pirineos. (2017).	73

Figura 17. Fotografía. Mery Luz junto a su esposo e hija mayor (2019).....	74
Figura 18. Fotografía. Mery Luz con su hija Jimena el 22 de marzo del 2018	75
Figura 19. Fotografía. Inauguración de la biblioteca en San Francisco. (2021)	76
Figura 20. Fotografía. Edgar Inuma (2014).....	80
Figura 21. Fotografía. Edgar Inuma en el río Ucayali (2015)	82
Figura 22. Fotografía. Edgar Inuma (2015).....	82
Figura 26. Fotografía Edgar junto a su ex esposa y amigos (2016).....	83
Figura 23. Fotografía. Curso de Salsa en la Montagne de Grenoble (2018)	84
Figura 24. Fotografía. Edgar caminando en la feria de Vienne. (2014). Edgar Inuma en Lyon. (2012).....	86
Figura 25. Fotografía Edgar inuma (2018).....	87
Figura 27. Video: Edgar Inuma pintando.....	88
Figura 28. Fotografía con Juls Ruls y Alexandre Fize-Vicens (2018)	89
Figura 29. Video Edgar Inuma (2018).....	89
Figura 30. Fotografía. Marcha por el cambio climático en Vienne, Francia. (2019)	90
Figura 31. Fotografía. Hija de Edgar Inuma.	91
Figura 32. Fotografía. Edgar Inuma junto a su hija francesa. (2021).....	91
Figura 33. Fotografía. Edgar Inuma perfil de Whatsapp. (2022)	92
Figura 34. Fotografía, Laida en dos lugares distintos.	93
Figura 35. Fotografía. Laida Mori junto a su ex esposo y su hija mayor. (2013?).....	95
Figura 36. Laida en su foto de perfil de Whatsapp (2023).	98
Figura 37. Fotografía. Laida Mori junto a sus hijos paseando por el sur de Alemania. (2022)	103
Figura 38. Fotografía. Laida Mori junto a sus hijos en Alemania. (2024)	104
Figura 39. Fotografía de Rusber García (2012).....	108
Figura 40. Fotografía. Rusber con Guímer García y Peki Ramírez (2015)	109
Figura 41. Fotografía. Rusber García, con su esposa Magali Cabrera.....	110
Figura 42. Fotografía Ruber con sus hijos en Argentina (2020).....	111
Figura 43. Fotografía. Rusber García. (10 setiembre 2021).....	112
Figura 44. Fotografía. Rusber García visitando Pucallpa y participando en la Escuela de Bellas Artes junto con su hermano Guímer García (noviembre 2023).....	113
Figura 45. Fotografías de Thomas Gregor	132
Figura 46. Edgar y Bima Inuma junto a otros parientes y amigos, Mariska van Dalfsen (2012)	160

Introducción

El proyecto de investigación relaciona los temas de migración, identidad y cultura de forma general y se concentra en concreto en los conceptos de movilidad, sentidos de pertenencia (*belonging*) y activismo cultural. Los conceptos se han seleccionado de acuerdo a la naturaleza de los datos obtenidos y a las autodefiniciones que los colaboradores han ido entregando durante el trabajo de campo.

El proyecto comprende tres fases, ambas fases son transversales y se van ejecutando al mismo tiempo de forma sistémica. La primera fase corresponde a la búsqueda de información bibliográfica. En esta fase se han revisado más de 80 libros y artículos, más de la mitad se han publicado en los últimos cinco años. La bibliografía revisada recauda y revisa la información inclinándose hacia un marco teórico antropológico, usando sus conceptos y procedimientos para analizar e interpretar los datos. Empezamos con textos generales para encajar en un marco antropológico, los cuales se especializan en forma de embudo, para enmarcar el área de investigación hasta llegar concretarlos o definirlos en identidad, movilidad y activismo, adicionalmente y a la par, las ideas son intercaladas con etnografías relacionadas al tema.

La segunda fase corresponde al trabajo de campo, la cual se ha realizado durante el año 2021 y 2023. Incluye el trabajo etnográfico digital al estilo de la Antropología visual, a consecuencia del estado de miedo que se ha experimentado a principios de la pandemia. Algunos de mis colaboradores y sus familiares no creían en la efectividad de las vacunas ni en los contagios que podría haber en las relaciones cara a cara, aún así no pudimos continuar con las entrevistas y convivencia, eso hizo que durante las restricciones que el Estado puso, sustituyéramos las entrevistas cara a cara por las videoconferencias. Sin embargo, retomamos la idea inicial del proyecto en los dos últimos años. A la par con los colaboradores se ha acordado realizar una conferencia o llamada por teléfono por lo menos una vez por cada dos o tres semanas. Las sesiones han durado entre dos a tres horas. En ocasiones se desconectaba la video-conferencia a causa de la pésima señal de la Internet que hay en la zona de la selva peruana, en esas ocasiones, continuábamos al día siguiente con un par de horas más, en total cinco a seis horas de conversación por

sesión. Algunas de las sesiones han sido grabadas en formato digital de video para su posterior análisis, otras no, porque no siempre disponía de los equipos cuando me llamaban los colaboradores, esto quiere decir que a veces tenía que acomodarme a sus esporádicas llamadas cuando ellos disponían de tiempo repentino. No siempre han podido ser programadas y por lo tanto he perdido el registro de algunas de ellas, sin embargo, todo se iba anotando en la libreta de campo.

La tercera fase, comprende la redacción, la síntesis de la información, la compilación con la teoría, el análisis y la interpretación de los datos, que se ha proyectado en el cronograma y que se ha desarrollado con mayor detalle y profundidad en los años 2022, 2023 y principios del 2024. El texto ha sido revisado varias veces, principalmente, por el asesor de la tesis, por lo que se ha corregido y mejorado a través del tiempo.

El objetivo principal de esta investigación es definir la identidad en relación a la experiencia de los y las migrantes indígenas de la Amazonía peruana, en especial shipibos que han viajado por largos periodos de tiempo o que han decidido vivir en el extranjero, específicamente en los países de Alemania, Austria, Francia y Argentina. Pensamos que esta definición de la identidad indígena puede diferenciarse de las que ya se han hecho sobre el pueblo indígena shipibo-conibo, porque no se han encontrado otras investigaciones que hayan informado sobre los efectos que puedan tener la experiencia de la migración indígena en lugares tan alejados. Los objetivos específicos describen las formas de movilización que han tenido cada uno de los colaboradores clave, la experiencia de vida de ellos va construyendo las autodefiniciones que de pronto desmontan los estereotipos clásicos que se han hecho para los indígenas, asimismo describen los quehaceres relevantes, cierto activismo, que les han otorgado reconocimiento, cierta visibilidad y una forma de ganarse la vida.

La metodología etnográfica que se está utilizando rescata el uso de las historias de vida para la reconstrucción y representación de cada uno de los colaboradores clave. Se ha conversado acerca de los objetivos de esta investigación con cada uno de los colaboradores y los tiempos de desarrollo, y han aceptado las condiciones de mutuo acuerdo. Se intentó extender este número con otros colaboradores, uno que se

encuentra en Suecia y otra en Francia, pero por algunos motivos personales de ellos no se logró profundizar sus historias de vida. Los indígenas migrantes, tal como ellos aún se consideran, y han aceptado tales condiciones en la investigación y asumieron su rol, ellos se llaman a sí mismos, Bima Inuma (Alemania), Edgar Inuma (Francia), Laida Mori (Austria), Rusber García (Argentina) y Mery Luz Gomez (Francia). Mientras que Vicente (Suecia), primo de Mery Luz, Moisés (Berlín) y Mónica (Praga), primos de Laida, solo han participado en entrevistas telefónicas. La selección de colaboradores se dio dentro de un grupo de 44 indígenas amazónicos que de alguna forma han salido al extranjero, ya sea esporádicamente o alguna vez en su vida, por diferentes motivos como los de trabajo, de representación indígena, de colaboración con alguna ONG, o invitados a ciertos eventos internacionales, y aunque de algunos de ellos sus estadías afuera de sus comunidades pudieron haber sido cortas, fueron importantes para modificar sus identidades y la forma en cómo los ven ahora dentro de sus comunidades. Creemos en esta reconfiguración de la identidad en este proyecto. Asimismo, que los y las indígenas que han estado por más tiempo han sido más afectados y son tratados de modo más distinto en la comunidad de origen. Recordemos y según la base de datos de pueblos indígenas del Perú, el pueblo shipibo cuenta con 32,964 miembros peruanos registrados hasta la fecha, según el Censo del 2017, pero este número no considera a niños, niñas y adolescentes que podrían elevar a más de 45 mil miembros. Claro, 44 indígenas no es ni el 1% de la población, pero para los antropólogos las minorías y los grupos marginados cuentan y representan algo importante.

Los resultados entregan nuevas ideas sobre la identidad indígena en proceso de globalización, y el poder de la agencia para la sobrevivencia de la cultura, lo que demuestra una dimensión existente y una realidad paralela en la historia de la migración indígena shipiba. Los resultados estudiados y discutidos están relacionados con el reforzamiento o la capitalización de la cultura, como también el aprovechamiento de nuevos puentes de empoderamiento y de desarrollo para las comunidades en general. Los colaboradores con los cuales se trabajó en esta investigación demuestran actividades pragmáticas en cuanto al uso de la cultura para sobrevivir en medios distintos a los de su lugar origen, transformando su identidad, incluso “lo indígena” en favor de su

éxito personal, sus familias y comunidades, utilizándola de formas política y económicamente ventajosas según ayuden a conseguir sus propósitos y seguir sus propias agendas.

Ahora bien, se debe mencionar como es que se decidió llegar a este tema de investigación. Los primeros datos que llamaron la atención aparecieron con el caso de Cantagallo, en una tesis de maestría desarrollada por el mismo autor (Castillo, 2013), donde se analiza el arte amazónico shipibo como efecto de la migración de la Amazonía hacia la ciudad de Lima y capital del Perú. Este fenómeno de migración local está descrito ampliamente en uno de sus capítulos, allí se cuenta la historia sobre el origen de Cantagallo en el año de 1999 y su consecuente desarrollo social y comunitario hasta el año 2013. El texto posee cierto lujo de detalles, adicionalmente, revela una prehistoria desconocida de esta sociedad, esto conlleva la movilidad de los indígenas amazónicos desde que empezaron a llegar a Lima y hasta que se fueron juntando para formar la comunidad de Cantagallo. Lo que indica que muchos indígenas de la selva amazónica peruana fueron llegando poco a poco y se dispersaron por toda la ciudad de Lima desde tiempo inmemoriales, haciendo pie en la idea de que la migración fue una constante en la historia de las comunidades indígenas, y que no es algo propio de nuestro tiempo, aunque hoy sea más notorio o haya más registros de este fenómeno social. Para ahondar en la descripción de esta tesis, se sabe que algunos de los indígenas optan de forma agencial por salir de sus comunidades o de las estructuras de su cultura, y en el caso de esta investigación, los indígenas shipibos de la Amazonía, usaron sus lazos de parentesco para empezar a conglomerarse en algunas casas del distrito de la Victoria, muy cerca de un famoso lugar conocido por el exceso de robos y drogas llamado “La huerta perdida”, al frente del distrito vecino de Barrios Altos. Daniel Castillo en su tesis de maestría nos relata con lujo de detalles todo lo que hicieron para ganarse la vida, para lograr ser parte de la ciudad y, finalmente, vincularse al sistema político y comercial a través del arte. Así va describiendo como una de las principales actividades económicas que realizaron estos migrantes indígenas los llevó a progresar y pensar en reagruparse como comunidad en un nuevo lugar. La venta de arte y artesanía marco la identidad de la comunidad de Cantagallo desde su formación en 1999. Esta actividad económica y

artística al mismo tiempo, les ayudó a sobrevivir dentro de Lima y al mismo tiempo a aparecer en los medios de comunicación masivos, así aparecieron en programas de televisión, programas de radio, noticias y en canales de *YouTube*. Se volvieron famosos y populares tanto en Lima como en las provincias del Perú. Así a través de esta tesis, empezamos a conocer a estos migrantes de la etnia catalogada oficialmente como los shipibos por el Ministerio de Cultura del Estado peruano. Según los documentos oficiales del Estado, los shipibos viven en las zonas aledañas a la ciudad de Pucallpa, en el departamento de Pucallpa, dentro de la selva central del Perú, sin embargo, hoy en día están distribuidos por todas las ciudades grandes del Perú, por supuesto, la mayoría de ellos se dirigió a Lima, y según registros encontrados, ya desde principios del siglo XX, los shipibos empezaron a salir, aunque no podemos decir de forma definitiva, pero si podemos asegurar de que hubo migraciones estacionales. El caso de Cantagallo, que aparece en la tesis de Daniel Castillo es interesante en ese sentido, ya que señala a un grupo de indígenas shipibos en específico que se movilizan para formar una comunidad en Lima. Así, en el año de 1999, unas cuantas familias se reunificaron para decidir vivir juntas apoderándose de la zona de Cantagallo aprovechando una feria artesanal organizada por la Municipalidad. Hasta el día de hoy no se han movido de allí a pesar de varios intentos de desalojo, por decir, para el año 2013 la comunidad ya contaba con más de 2000 shipibos en la zona, y casi todos habían desarrollado un arte en especial para vivir del comercio artístico, su razón de ser se basa hasta hoy en una economía artística, ello detiene el regreso de ellos a la Amazonía, aunque muchos de ellos son hacen migración estacional. Otro detalle interesante de la tesis es la parte metodológica, principalmente el trabajo de campo etnográfico de la investigación antropológica, el cual se realizó durante los años 2011 y 2013. Este fue un trabajo de investigación inductivo, el cual partía de los datos proporcionados por algunos colaboradores a través de entrevistas, los datos se combinan con las citas de la revisión bibliográfica de otros trabajos realizados también en la misma la zona, en ese sentido hay también una revisión bibliográfica exhaustiva al respecto. Los colaboradores que aparecen en la investigación de Castillo en ese entonces eran personajes comunes y corrientes, como cualquier persona en el lugar, pero hoy se han convertido en artistas reconocidos dentro de los nuevos valores en las artes plásticas del Perú, ocupan ahora un lugar importante, si no

es clave, dentro de la categoría arte amazónico. Los colaboradores de los que habla la tesis, son Roldán Pinedo, Elena Valera y Rusber García, hoy en día migrantes indígenas y artistas. El trabajo etnográfico permitió acompañarlos en su producción, comercialización y distribución de obras de arte, mientras que escalaban artísticamente pasando de ser artesanos a convertirse en artistas. El autor estaba enfocado en la descripción, registro e interpretación de las obras de arte, como también en el circuito comercial y en los agentes involucrados en su valoración. El informe fue publicado en el 2013 por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) (Castillo, 2013) y republicado en una versión actualizada, crítica y resumida en el 2018 (Castillo, 2018). Por consiguiente, comenzar la redacción de este informe con el caso de Cantagallo, sin duda, refleja otras conexiones escondidas en la investigación. Las variables como la migración como factor para la constitución de Cantagallo parecen haber sido el origen de todo ello, ya que obras de arte aparecieron en una comunidad de migrantes indígenas en medio de la ciudad de Lima, es decir fueron también el producto de la migración del campo a la ciudad. Sin duda esto es una excelente base para comprender la migración amazónica hacia el extranjero.

Un caso adicional a la tesis descrita anteriormente, se desprende de la experiencia de conocer a Guímer, el hermano de Rusber García, quien llegó de visita a Cantagallo para vender algunas pinturas, éstas me llamaron la atención porque parecían mejor elaboradas que la de los otros artistas con los que había trabajado. Guímer García había llegado a Cantagallo por solo unos días para vender algunas obras que había hecho en la Amazonía. En ese tiempo Guímer era un artista desconocido en los círculos de arte amazónico porque viajaba a Lima esporádicamente y dejaba sus obras a su hermano para que las venda él. Guímer decidió seguir el camino del arte, y cada vez dar más pasos agigantados en cuanto se trataba de su movilidad, empezó a viajar y quedarse más seguido y más tiempo en Lima, por lo menos eso estuvo sucediendo hasta antes de la pandemia, cuando vino la pandemia decidió retornar a su lugar natal en la comunidad indígena de San Francisco, muy cerca a Pucallpa. Él como otros jóvenes indígenas continuó avanzando con su trabajo artístico, le gustó tanto que empezó a pensar que podía vivir de éste, fue así que vio por conveniente matricularse en la Escuela de Bellas

Artes de Pucallpa para cuando se levantaron las restricciones de la pandemia. Su pintura impactaba visualmente con un estilo propio y singular, mejoró al incorporar cánones estéticos occidentales en la intuitiva pintura que hacía. Esto resulta interesante, ya que era la forma en cómo los artesanos se convertían en artistas en Cantagallo. Pero Guímer no pertenecía a Cantagallo, solo iba por su hermano Rusber y para vender algunas pinturas. El investigador uno de esos días coincidió con Guímer en Cantagallo, así pudo registrar los trabajos que Guímer aún no había vendido en el parque Kennedy a transeúntes desconocidos, ya que los días que se quedaba en Lima, se dirigía a ese turístico y concurrido parque. Rescataré de aquí detalles que me llaman la atención en esta nueva investigación. Algunos de los trabajos parecían una copia fiel a los de Rusber, pues la reproductibilidad mecánica de la obra de arte, tal como lo había teorizado Walter Benjamin, parecía que a los shipibos les era permitido por cultura. Guímer regresaría a la comunidad de San Francisco en el interior de la selva amazónica para seguir pintando, y luego volver con obras a la capital, en un círculo de movilidad interesante. Analicé una de las obras de Guímer, titulada “el búho” y los resultados fueron publicados en el 2015 por la revista Index de la PUCE (Castillo, 2015), el investigador compró esta obra en forma de intercambio recíproco, pero lamentablemente, muchas más obras que en ese entonces tenía nadie sabe a donde fueron a parar. El análisis mostraba no solo una pintura relacionada a datos culturales particulares, sino que a diferencia de otros artistas un talento más desarrollado, por no decir un don. La conclusión de este análisis e interpretación, fue que muchos artistas como él quedaban en el anonimato porque no habían de por medio códigos que sirvan para el entendimiento o la lectura del lenguaje visual de una cultura muy diferente a la occidental. También, se alerta de como pinturas como esa se quedaban sin ningún tipo de registro, ni con ninguna forma para ubicarlas. El caso de Guimer abre la puerta a la importancia del registro y de la movilidad de los objetos artísticos, esto último, principalmente era algo que encajaba bien con las teorizaciones de Arjun Appadurai (2001). Los movimientos que hacía entre el lugar de origen y Cantagallo, no solo del artista como sujeto, sino de la obra como objeto móvil, emitieron ideas sobre la importancia de estudiar la movilidad de los objetos y sujetos extendiendo este desplazamiento más allá de los límites de un país, por ello cabe tenerlo en cuenta en la investigación. Aunque en esta investigación veremos otras formas de

sobrevivencia en el extranjero, y no precisamente el arte como la única, forma de ser indígena afuera de la comunidad.

Después de que fueron publicados la tesis y el artículo, Daniel Castillo ha continuado haciendo seguimiento sobre la trayectoria de estos artistas hasta la actualidad. Desde entonces se ha ido estudiando este fenómeno migratorio, buscando sus causas y consecuencias. Durante los años que continuaron, el investigador visitó algunas exposiciones, incluyendo una en especial, la cual se realizaba en una provincia del Perú, es decir fuera de la capital. Esta exposición se realizó en el Centro Cultural Peruano-norteamericano de Arequipa, el motivo de esta exposición era integrar la selva en el imaginario nacional de los visitantes a la exposición en Arequipa. Ellos habían empezado a exponer en el instituto de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con la ayuda de quien era su director en la década de 1990, el historiador Pablo Macera, pero lo interesante es que ahora ellos estaban exponiendo en galerías de arte contemporáneo como la del Centro Cultural Peruano-norteamericano de Arequipa. Era el año 2016 y se veía cómo estos artistas estaban progresando tanto en técnica como en sus ideas, el progreso y desarrollo de su arte era la clave para entender el fenómeno de la migración, por lo menos en el Perú. Mientras se actualizaba la trayectoria de Roldán Pinedo y su progresivo reconocimiento como artista amazónico, se empezó a pensar sobre su ascenso a escala global. Se hizo a conocer el progreso de Roldán en un artículo del libro editado por María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad, titulado “En busca de reconocimiento”, el cual fue publicado en el año 2017. Aquel año estuvo lleno de muchos eventos que me ayudaron a escribir más sobre ellos, hubo congresos académicos en Lima sobre arte y Antropología, de hecho, uno de ellos culminó con la publicación de las actas editadas por Giuliana Borea en “Arte y Antropología: Estudios encuentros y nuevos horizontes” (2017). Todo ello también, era motivado por el deseo de ayudar a la comunidad de Cantagallo y a sus artistas después de un incendio devastador ocurrido a fines del año 2016. Por ello, también se hizo la republicación de una síntesis y actualización de mi trabajo en Cantagallo en el 2018, de esa forma, por el lado académico, recibí algunas críticas constructivas que dieron cuenta y afirmaron que el desarrollo del arte indígena como medio de subsistencia económica en las ciudades

estaba vinculado completamente al fenómeno migratorio. Estas propuestas iban más allá de la explicación del objeto artístico en sí mismo y de su entorno de producción y distribución, concentrándose en el sujeto que las producía y la influencia del entorno para formar la conciencia del individuo. Sin embargo, esto parecía no funcionar en los artistas o migrantes amazónicos en otros países. Esta nueva y continuación de la investigación anterior pensaba en un principio extender el tema del arte para entender el fenómeno migratorio hacia otros países, pero no era el principal motor, el arte no les daba lo suficiente para mantenerse en el extranjero, y eso dio paso a otros conceptos para explicar el fenómeno migratorio indígena hacia el extranjero.

Mientras tanto en el Perú, los artistas amazónicos de Cantagallo han ido experimentando cierto éxito, considerables avances y una evolución en sus trabajos desde el año 2011. El caso de Roldán Pinedo, por ejemplo, muestra a un sujeto que había cambiado y ganado nuevas habilidades en el campo del arte, y a la vez que se comportaba más como un ciudadano del mundo, que como un indígena amazónico. Esta influencia en la identidad del sujeto, es otro punto que debe resaltarse en la investigación, y de hecho influye rotundamente en su comportamiento y toma de decisiones. Para el 2013, por ejemplo, Roldán Pinedo, ya había sido llamado a participar en uno de los eventos más grandes de arte contemporáneo titulado “La noche en blanco” organizado por la élite del campo artístico en Perú. Eso significaba para él y otros, incluyendo al investigador, el haber sido concretamente aceptado en los círculos de arte contemporáneo. Hoy en día, los artistas con los que trabajé son más reconocidos que antes y han logrado ganar un lugar dentro de los círculos del arte peruano contemporáneo. Si esto sucedió en Lima con Roldán Pinedo, y como él, otros artistas también habían seguido casi lo mismo, es decir tener un grado de reconocimiento y aceptación en la capital, por qué no podría pasar lo mismo en el extranjero.

La tesis de maestría de Daniel Castillo (2013) demostró que el arte amazónico, por decirlo así, es más valorado en el extranjero que en el Perú, de hecho, parece que así funciona el sistema de reconocimientos y ascensos en el país. Sin embargo, esta valoración del arte no sostiene una estadía a largo plazo de indígenas en países como Alemania o Francia. Ese fue un punto de partida vital para esta nueva tesis e

investigación. En los últimos años se investigó más a fondo sobre indígenas que habían viajado al extranjero por alguna u otra razón, de hecho, no hay muchos trabajos al respecto. Pero empezaron a aparecer. El proyecto en el que participó Giuliana Borea y subvencionado por la Universidad de Essex trataba de llevar las obras de arte del artista e hijo de Roldán Pinedo y Elena Valera, es decir de Harry Pinedo, a Inglaterra para exponerlos a un público supuestamente más cualificado y exigente que el latinoamericano. La exposición se dio a cabo junto a otros trabajos pictóricos de reconocidos artistas como Rember Yahuarcani (huitoto) y Brus Rubio Churay (murai-bora). Recordemos que Giuliana Borea en el 2010 publicó un artículo sobre Rember Yahuarcani (Borea, 2010). El proyecto de Borea fue titulado: *“Place-making, world-making: three amazonian indigenous artist”*, una exposición que ha sido inaugurada el 19 de enero en las instalaciones de la universidad de Essex y que continuó hasta el 07 de abril del 2021. Con ello, ha lanzado a la fama artística a Harry Pinedo, colocándolo con artistas de trayectoria y dándole prestigio internacional con una exposición en la ciudad de Essex. Borea se convirtió así en una intermediaria, un puente entre el artista y el público, y una clave para el reconocimiento, ya que actuó como parte de la curaduría de la muestra.

Dejando a un lado los trabajos de investigación relacionados a los artistas de Cantagallo u otros artistas amazónicos que fueron construyéndose a partir del año 2000 en adelante en el Perú, vale la pena tomar en cuenta los trabajos de Luisa Elvira Belaúnde y María Belén Soria sobre el *kené*, para entender el trasfondo cultural del éxito del arte como medio económico e identitario para competir contra artistas locales de la ciudad de Lima. Las formas gráficas-geométricas antiguas de la cultura shipibo-conibo han sido relevantes para analizar la evolución del arte amazónico, pero también han servido como repertorio para construir algo nuevo y como fundamento para presentarlo, los indígenas amazónicos han sabido bien aprovechar la influencia del mundo occidental en las culturas indígenas de la Amazonía. El mundo exterior puede brindarles categorías y herramientas útiles para la revaloración y resignificación de sus objetos culturales. Cabe señalar en este contexto, la enorme fuerza política que adquirió el *kené* shipibo al ser reconocido como patrimonio cultural de la nación en el año 2008, y como este se fue

reinterpretando y utilizado como estructura para las pinturas amazónicas de artistas contemporáneos. Sin profundizar más en el arte, ya que eso se hizo en el trabajo de Castillo (2013), se debe tener en cuenta que el arte sirvió para algunos indígenas amazónicos como medio económico para ganarse la vida y progresar en la ciudad de Lima, de igual manera, cómo esto no podría también servir para ganarse la vida en el extranjero. Aún así, ello me llevo a investigar y profundizar en lo que había detrás del arte, es decir la cultura, que permite hacer un arte singular, pero también no solo arte, sino cualquier otra cosa. Las expresiones culturales podían adquirir otras formas como en los vestidos, artesanías, discursos, formas de ser e identificarse, detalles que podían servir también como medios económicos para sustentarse en el extranjero.

El aumento de artesanos y artistas en los últimos años ha demostrado un aumento en la demanda de este arte amazónico en el mercado nacional e internacional, como también en la competencia entre ellos. A eso se le suman otros actores beneficiados dentro de un círculo complejo de actores que están involucrados en la producción de un objeto artístico o en la conversión de la artesanía en arte, tal como lo señala Alfred Gell (1998). Incluso se está creando un micro mercado de arte y cultura indígena en el extranjero, por lo menos en los últimos años esto es más evidente, sin embargo, estas incursiones dan más ventajas a los intermediarios que a los propios indígenas, estos últimos dependen de otros en este nuevo mercado o introducción del arte indígena en el extranjero, a pesar de que pueda haber ciertos beneficios también para ellos. Claro la escala de beneficios es como la cadena de alimentación de los animales, siempre hay mayores y menores beneficios en cualquier parte de la línea en la que te localices.

Paolo Fortis en el 2012 publicó un trabajo que describe el trabajo artístico de los *kuna* en Panamá. El arte en este caso son esculturas y trabajos en tela, a diferencia de los objetos artísticos pictóricos descritos por Castillo (2013). En esta investigación se observa la influencia del turismo en la producción de arte, pero no sugiere la invención de tradiciones artísticas, al estilo teórico de Eric Hobsbawm. Por otro lado, Damien Davy (2011) nos muestra como los indígenas de la Guayana Francesa inventan objetos supuestamente tradicionales para satisfacer a los turistas, de hecho, Davy cita en reiteradas ocasiones a Hobsbawm. En estos trabajos como en otros más, llama la atención las influencias

extranjeras para la producción de arte, ya sea consumiéndolas o dándoles algún tipo de valor, éstas atraen y mueven la economía, como también incentivan los intercambios y las movilizaciones de los objetos. Daniel Castillo había observado esas relaciones en su trabajo de campo en Cantagallo, observó por ejemplo cómo las exposiciones en el extranjero aumentaban el estatus y el prestigio de Roldán Pinedo en la comunidad, incluso en su comunidad amazónica de origen San Francisco, convirtiéndolo en una autoridad a medida que progresaba y asimilaba la cultura occidental de Lima, pero también mientras que conservaba y reinventaba su identidad indígena. Esto es interesante en temas de migración o movilidad.

La migración del campo hacia la ciudad ha estado paralelamente acompañada en sentido inverso de una migración desde la ciudad al campo, lo que alimentaba o despertaba la curiosidad y fascinación por el mundo externo. Concuera con algunos testimonios que se presentan en la investigación de Castillo (2018) que explican las razones de la migración hacia Lima. Los shipibos en especial han migrado hacia casi todas las ciudades grandes del Perú, es una de las poblaciones amazónicas que más se ha esparcido en este país, sus principales lugares de llegada aparte de Lima, han sido Tingo María, Madre de Dios y Huánuco.

Los indígenas de la Amazonía han pasado los límites del Perú, tenemos ahora shipibos viviendo en Europa enfrentado muchos problemas comunes a cualquier migrante. Uno de los mayores problemas de la migración hacia otros países es el idioma. Aunque para la comunidad shipiba, solo ir a Lima, ya parecía ir a otro país, por ejemplo, algunos indígenas shipibos tenían problemas para comunicarse cuando llegaban a Lima, ese fue el caso de Roldán Pinedo, cuando Pablo Macera lo invitó a su instituto, Pinedo no podía expresarse bien, y él, le dijo –dibuja para entenderte mejor. Así comenzó todo, poco a poco, sus dibujos se convirtieron en arte, y ello empezó a atraer a un público curioso, sin embargo, fueron los turistas extranjeros quienes les compraban sus trabajos en mayor cantidad. Vieron en su cultura artística una oportunidad para ser aceptados y encajar en la sociedad limeña, y una forma para ganarse la vida, y sí funcionó. Hasta hoy en día Cantagallo sobrevive en gran medida del arte.

Carlos Granés publicó *El puño invisible* (2011) que hace referencia al arte en sentido político, y cómo éste ha transformado el modo de pensar en Europa y en occidente en general. He llegado a conocer a artistas que ya no viven en las comunidades de la selva, tampoco en Lima, ni siquiera en el Perú. Rusber García por ejemplo ha vivido varios años en Buenos Aires, y a pesar de la crisis económica y política por la que está pasando Argentina, no ha querido regresar al Perú, porque encontró un modo distinto de sobrevivir en la informalidad. Esto es curioso porque es un dato que no existe dentro de las cifras y descripciones de los medios de comunicación, ya que la migración a Argentina sigue inevitablemente a pesar de las cifras negativas de su economía. Otros shipibos se fueron aún más lejos, uno de ellos está en Francia y otro vive cerca de Berlín, se casaron con nativas y ahora se han convertido en activistas. En junio del 202, el que vive en Alemania, Bima Inuma, regresó a Pucallpa para realizar un gran evento artístico junto al aniversario de la ciudad, era una necesidad personal regresar a su lugar de origen. Me contó que cuando llegó a Europa aún estaba muy conectado con la naturaleza, pero después de varios años se ha sentido desconectado, ello le motiva a regresar. Es un sacrificio el que está haciendo –según él– la idea de perder la conexión con su cultura le crea un vacío existencial, se da cuenta que sus tradiciones se están perdiendo y lo único que le queda es plasmarlas en el aspecto artístico. No solo por el bien de la comunidad, sino por el bien de él y su familia, es que se somete a ello, ha tomado la idea de que será mejor para sus hijos tener la doble nacionalidad y de que tengan una educación en Alemania, esto con la insistencia también de su suegra. Podría tomarse esto como un sometimiento a las condiciones del poder o las políticas de otras sociedades o naciones, pero también es parte de una negociación, de una adaptación, y de una reconstrucción de su identidad. Para poder enfrentar lo que viene con la experiencia de salir al extranjero, requiere de ciertos códigos occidentales que los ha conocido muy bien a lo largo de su vida, especialmente en el colegio. Por ejemplo, en los Estados Unidos, la educación obligatoria de los indígenas les dio ventajas para insertarse, pero al mismo tiempo borró parte de su cultura. En el caso de los artistas amazónicos, sobre todo los jóvenes han tenido que pasar por el colegio y luego por las academias de bellas artes. Así, se occidentalizaron un poco más.

Otros fenómenos interesantes fueron ocurriendo en las tres últimas décadas. Algunos jóvenes artistas amazónicos e incomprendidos por la sociedad de occidental de Lima, se juntaron en un colectivo llamado Barin Bababo (que significa, “Los nietos del sol”). Este grupo fue formado por Filder Agustín, un joven migrante que después de acabar el colegio viajó a Lima en búsqueda de un futuro mejor, llegó a casarse con una antropóloga francesa con quien vivió varios años. Lamentablemente, Filder murió joven el año pasado víctima de Covid-19 cuando se encontraba de paso en Cantagallo. Los artistas amazónicos más exitosos de la nueva generación, también son aquellos que más educación han tenido y oportunidades en el extranjero, es la estrategia para sacarle ventaja a los más veteranos, como Rember Yahuarcani, pero, todos al mismo tiempo supieron conservar su cultura para utilizarla como repertorio o herramientas para producir o defenderse, eso quiere decir que la cultura no solo les sirvió para producir en arte, sino para hacer en política y mover la economía. Las nuevas identidades devienen de la necesidad de salir al extranjero, se reconfiguran, se negocian en la medida en que se van integrando, y se reemplazan mientras son útiles y significativos, eso al mismo tiempo hace conservar la cultura, y mantener su conexión con la selva se vuelve vital. La cultura puede ser útil en ciertos casos, y parece volverse elemental cuando dependen de ella para sobrevivir y ser aceptados en otros ámbitos. Los integrantes de este grupo Barin Bababo fueron separándose, algunos como Bima migraron a Alemania, pero los motivos de su disolución fueron bastantes, incluyendo la idiosincrasia y filosofía personal y libre, quizá parte de una cualidad propia de los artistas.

A pesar el éxito que están teniendo los artistas indígenas en el extranjero, esto no les permite mudarse a vivir por allá, aún están limitados. La evidencia que reunimos en esta investigación lo devela de esa forma. No es el arte, sino la cultura en sus diferentes expresiones la que les da soporte para enfrentar la nueva experiencia en el extranjero, como también es la misma que les permite tener un rol y mover cierta economía que les permite vivir en el extranjero.

El aumento del turismo ha sido un factor clave en los últimos años para el desarrollo de los pueblos indígenas. A los extranjeros les atrae el arte porque es bonito y entretenido. Asimismo, ha permitido que estos viajeros lleven ideas, imágenes y publiciten en sus

países la cultura que han conocido. Este fenómeno parece multiplicarse a medida que pasa el tiempo, lo que permite que se abran espacios de exposición para presentar o realizar actividades culturales en el extranjero. De ese modo se abre paso el activista cultural, el cual es aquel que va a utilizar su repertorio cultural para sacarle algún tipo de ventaja útil, pero, principalmente, para obtener beneficios políticos y económicos.

El intercambio cultural entre indígenas y extranjeros ha ido en escalada progresiva a partir del año 2000, por lo menos en el Perú se ha notado con mayor fuerza. Los discursos medioambientalistas y del cambio climático han sido apropiados para hablar y retomar el tema amazónico en el ámbito global promoviendo la visita a la Amazonía, los pulmones del mundo actual.

Los trabajos sobre chamanismo son relevantes para entender cómo se están rescatando y transformando estas prácticas culturales (Groisman, 2001, 2009; Laugrand y Crépeau, 2015; Labate y Cavnar, 2014; Apud, 2020). Como también el trabajo sobre la diáspora de la ayahuasca, que revela la movilización o migración de esta práctica cultural por el mundo (Labate y Cavnar, 2018). Los rituales y la simbología de las religiones amazónicas son importantes como repertorios culturales. En la modernidad, el chamanismo se ha transformado en un objeto cultural a medida que empezó a romper fronteras y reglas. Tal como lo señala Beatriz Labate (2018), estas prácticas religiosas de la Amazonía, como la ayahuasca, se han convertido en productos de exportación y han sido apropiados por el mundo occidental, aunque no necesariamente son los indígenas amazónicos los que han llevado la ayahuasca a lugares lejanos como los Estados Unidos de Norteamérica. Los exportadores de ayahuasca como lo señala Labate han sido empresas como Unión de Vegetales (UDV) que introdujo la ayahuasca en los Estados Unidos de Norteamérica como una práctica religiosa, por ello, la institución que la proporciona allí está constituida como una religión y se ampara en la libertad religiosa. Sin embargo, fuera de estas empresas hay movilizaciones indígenas, que pasan más desapercibidas que estas empresas multinacionales claro está. Individuos que por su cuenta se embarcan en empresas personales para viajar a lugares muy lejanos ofreciendo ayahuasca y otro tipo de productos culturales en diferentes partes del mundo. La atracción por la medicina natural y la búsqueda de experiencias extrasensoriales más fuertes y nuevas también ha

sido un factor importante que les ha dado crédito a estos viajeros. Por ejemplo, en la ciudad de Bonn, Alemania, dos shipibos fueron a visitar a una profesora antropóloga de la universidad de Bonn para venderle algunos objetos además de conversar por un momento con ella. Quizá el frío no les permitió ir semidesnudos, pero estaban llenos de objetos decorativos típicos. Solo alcancé a saludarlos, intercambiar algunas palabras; luego, la profesora dijo que ocasionalmente ellos venían a la universidad. Tres días después los vi caminando por la ciudad, vestidos de forma casual, sin decoración o algo que los identificara como shipibos. Estos procesos son por ende el lugar de creación de nuevas formas de itinerancia, poco analizadas por los enfoques clásicos de la Antropología y de la sociología de las migraciones (Losonczy y Mesturini, 2010, p. 164). Así, si estas costumbres se descontextualizan y se reproducen en lugares inimaginables, o transnacionales, estamos hablando de nuevos fenómenos que aún no se han documentado profundamente. Gran parte de la literatura de este tipo aparece aproximadamente después del año 2009, de hecho, coincide con una etapa posconflicto de Bagua, en el caso del Perú. Estos movimientos indígenas de largas distancias “constituyen modalidades emergentes dentro del “orden de movilidades” contemporáneas” (Cortés y Faret, 2009). Cabe señalar que en los siguientes capítulos trataremos más a fondo el concepto de movilidad, diferenciándolo del de migración, explicando su utilidad en este trabajo.

El arte el turismo y el chamanismo han estado ligados estrechamente a la migración, son parte, consecuencia o causante, de encuentros y desencuentros que transforman la vida cultural, forman nuevas rutas y deseos de ir hacia lo desconocido. De este modo, es como introduzco mi tema de investigación y comento cómo es que surge el interés por analizarlo, estudiarlo y cómo llegué a concretar el proyecto. Veremos, por lo tanto, lo que sucedió con los y las indígenas shipibos que migraron al extranjero y viven allí un buen tiempo. Para ello, en el primer capítulo describo algunas cuestiones técnicas y metodológicas del proyecto, que son fundamentales para la lectura y comprensión de la tesis. Asimismo, se da a conocer la justificación correspondiente sobre la importancia de haber realizado esta investigación en favor de la academia, la sociedad shipiba y la sociedad en general. En el segundo capítulo, describimos el estado de la cuestión o del

arte, como punto de partida, con el propósito de que se pueda acotar la realidad y las diferentes ópticas con las que se han analizado fenómenos similares.

El tercer capítulo, describe a modo de síntesis, aquellas historias de vida de los colaboradores de nuestra investigación, ya que son ellos, quienes de forma voluntaria decidieron compartir sus experiencias, puntos de vista o documentos para hacer facilitar el desarrollo de la investigación.

El cuarto capítulo de tesis analiza e interpreta el desarrollo de estas historias de vida, trata de explicar cómo los conceptos de movilidad, sentidos de pertenencia y activismo entran en juego del embudo, para desmenuzar, deconstruir conceptos que se han convertido en inmensos monstruos en las Ciencias Sociales, me refiero a los conceptos de migración, identidad y economía. Todos estos conceptos mencionados como los de movilidad, sentido de pertenencia y activismo, serán desarrollados ampliamente y discutidos aquí, ordenados en subcapítulos, trato de apoyarme o debatir con otros investigadores para llegar finalmente a las conclusiones de la investigación. Aunque, es interesante entender que definir estos fenómenos resulta más importante para nosotros los expertos, los movimientos políticos y los grupos de interés porque hacemos uso de ellos para cumplir ciertos fines, poco le interesa a la población indígena, a menos que ellos los encuentren atractivos para conseguir fines personales, sacar provecho de modo agencial y útil.

1. CAPÍTULO I: Datos generales del proyecto de investigación

1.1. Preguntas de investigación

La pregunta principal de investigación es: ¿Cómo definir las identidades de los y las indígenas de la Amazonía peruana al movilizarse y hacer activismo cultural en y desde el extranjero?

- RQA1: ¿Cómo podemos definir la identidad indígena después de la experiencia de estar en el extranjero por un largo periodo?

- RQA2: ¿Cómo se desarrolló la experiencia de movilidad de los y las indígenas?
- RQA3: ¿Qué han hecho como activismo cultural en el extranjero o en lugar de origen?

1.2. Justificación

Las historias de viaje de las personas comunes y corrientes pueden contarnos algunas grandes hazañas que casi nunca aparecen en los libros oficiales de la historia de un país. Esas “otras” historias se transmiten a través de las tradiciones orales de los pueblos y que en muchos casos se pierden en el tiempo, a menos que las Ciencias Sociales como la Antropología, utilicen métodos sistemáticos para organizarlas y registrarlas. La labor de la Antropología en ese sentido es de vital importancia para complementar las historias oficiales y entender el desarrollo de los pueblos y los Estados en el mundo. Esta investigación es un trabajo antropológico que justamente organiza, describe y registra las historias de viaje de algunos indígenas shipibos de la Amazonía peruana que han viajado hacia el extranjero como nuevos tipos de conquistadores que hacen uso de su capacidad de agencia para extender los límites de su cultura a lugares inimaginables, que ahora se revelan en esta investigación. Se cree en ese sentido que lo realizado es un gran aporte a la humanidad y al país, pues este informe de investigación presenta justamente datos inéditos y de considerable publicación.

Hay que tener en cuenta que las decisiones que toman los individuos pasan desapercibidas cuando no son de importancia para el grupo, las decisiones personales en ese sentido son a veces pasadas como desapercibidas. Ello refleja la fuerza de la sociedad sobre el individuo, sin embargo, el individuo al tomar decisiones en contra del grupo, puede demostrar el ejercicio de su individualidad y, de hecho, la capacidad de agencia para transformar la estructura que implanta el grupo. En el sentido de que el grupo siempre está vigilando al individuo porque depende de este para sostenerse; ningún grupo es sin individuos, pero el individuo sí es sin el grupo.

El grupo eleva y distingue a ciertos individuos que fortalecen la estructura, y desecha o castiga a aquellos que no lo hacen. Por eso, solo aquellos encarnadores de los valores comunes al grupo se les dispone un espacio en la historia oficial de los pueblos. Entiéndase pueblo como grupo, independientemente de su tamaño, ya que podrían ser millones de individuos formando lo que es un Estado-nación moderno, o unos cientos de miles formando una comunidad indígena. En ese sentido los individuos que representan al pueblo se convierten en héroes o personajes épicos dentro la literatura oficial de cada pueblo. Los héroes o personajes similares son considerados en la historia oficial como representantes de los valores de la comunidad, pero solo de esa comunidad, no de otra, por ello existe la importancia de escribir sobre ellos y relatar sus hazañas, sin embargo, aquellos que no se alinean al grupo, por más hazañas que hagan pasarán a la invisibilidad y al olvido, porque no son funcionales al fortalecimiento de la estructura.

Por un principio económico no todas las historias pueden estar escritas o registradas, no habría suficientes escritores para tal fin, pero tampoco tendría mucho sentido escribirlo todo, tampoco porque no poseemos la tecnología adecuada o la capacidad de integrar millones de historias individuales de todo el planeta Tierra para condensarlas en una gran obra de historia mundial que nunca nadie podría leer. Pero, si bien, para algunos pueda no tener sentido el almacenar cada una de las historias individuales de viajeros, ya sea porque pueden aparentar no ser importantes, vale la pena repensar la forma en cómo se construye la historia actual de los Estados Nación actuales, creyendo en este sentido, que la historia no es más que retazos que la comunidad consideró registrarlos para tal constitución, pero dejando también otras historias que podrían ser más interesantes para la historia y la Antropología mundial o internacional. ¿Dónde están registradas las otras historias? La propuesta es que por más simple, excluida o marginada esté la vida de alguien, ésta no debe de pasar por desapercibida si queremos tener una explicación más certera del porqué de las cosas. Estas historias podrían tener un papel fundamental para explicar el cambio o la transformación de una sociedad o de un pueblo, más cuando están haciendo un aporte al desarrollo de un país o de una comunidad. Por tal motivo, las historias que

se registran no van contra los pueblos, no son contra sistemas, sino al contrario fortalecen y empoderan a los pueblos. Creemos en ese sentido que los pequeños pasos en Europa de algunos migrantes indígenas de la Amazonía peruana pueden ser relevantes para repensar la identidad indígena, y conocer a un indígena modernizado, en proceso de transformación y siendo parte de un mundo globalizado. Indígenas Amazónicos que sin intervención del Estados, colaboran con el desarrollo de sus pueblos, comunidades y extienden su cultura por este mundo. Este fenómeno social nuevo o quizá más visibilizado en los últimos tiempos es un aporte crucial para los estudios antropológicos y en general de las Ciencias Sociales.

La Antropología en sus nuevas tendencias de investigación está valorando y rescatando las historias de vida no oficiales, de ese modo completa la información necesaria para la generación de políticas de inclusión o de proyectos migratorios nacionales. La idea de que hoy los individuos pertenecen más a un mundo globalizado que a un país, es aún difícil de comprender desde campos ideológicos, pero sí desde la Antropología. La idea de que los individuos poseen agencia, es decir, que ejercen la capacidad humana para deconstruirse y volver a construirse en función a su propio criterio e individualidad, pasando por alto la identidad cultural o el sentido de pertenencia al grupo, es producto de la observación sistemática y la interpretación del comportamiento de los individuos con capacidad de agencia. La Antropología se permite reconfigurar así los conceptos de la identidad indígena en respuesta a su adaptación. De ese modo, conocer este fenómeno nos ayudaría a comprender más la humanidad e incluso a nosotros mismos.

La mayoría de comunidades indígenas han visto el apoyo foráneo por conveniente a lo largo de su historia. Los antropólogos forman parte de este conjunto diverso de foráneos, y les han ayudado visibilizar y traducir sus culturas indígenas para el mundo occidental. Los antropólogos han sido puentes o intermediarios entre una y otro cultura. Los objetos como cosas, los actos o las ideas de los individuos, es decir toda la cultura, son revalorizadas con el simple hecho de registrarlas dentro de la producción antropológica. No cabe duda que un aporte como este, será único y quizá uno de los primeros de este tipo, donde se registra las historias de vida de indígenas

de la Amazonía peruana que han estado viviendo en Europa o están dispersándose por el mundo. Esto nos hace revalorar la Antropología como teoría a la hora de explicar este fenómeno y a la etnografía como herramienta metodológica para observar fenómenos que no han podido ser registrados por otros campos de las ciencias y por otras metodologías. Las estadísticas de migraciones internacionales, o los datos proporcionados del INEI en el Perú, por ejemplo, no pueden darnos datos de cuántos indígenas amazónicos en el extranjero hay o a que etnias estos pertenecen, ni siquiera en los países desarrollados hay estadísticas con tanto detalle, menos aún podrían decir qué están haciendo. Para llegar a conocer ello necesitamos una metodología etnográfica, como una especie de lupa que nos aproxime al sujeto, use técnicas como la observación o la entrevista, las cuales poseen características peculiares dentro de los estudios antropológicos.

1.3. Metodología y técnicas de obtención de datos

La metodología utilizada en esta investigación será explicada en esta sección de manera detallada. Cabe señalar que los antropólogos utilizan la etnografía como metodología de investigación social desde que la Antropología apareció como ciencia social. La etnografía es un “estilo de investigación” (Brewer, 2005, p. 56) que, a diferencia de la monografía, ésta recolecta datos a través del trabajo de campo. La metodología utilizada en esta investigación se ha ajustado a las necesidades de la actual coyuntura nacional y global y a los debates teóricos que se están haciendo sobre lo que es y no es etnografía. Entiéndase la metodología en sí, como las formas de obtención de datos, como también las maneras en cómo se analizan e interpretan estos. En ese caso, este estilo de investigación integra una estrategia de investigación (Murchinson, 2010, p.4) que permite obtener información de primera mano a través de quienes llamaremos “colaboradores”. Esta reducida definición permite explorar el universo shipibo a través de algunas personas que se consideran se autodefinen como tales. El trabajo de campo consiste precisamente en ubicarlas en los lugares donde están viviendo, consultarles, preguntarles y conversar cara a cara con ellas. Esto es algo muy propio de la etnografía, por lo menos de la etnografía

clásica que sigue siendo un método efectivo para conocer a las personas e ingresar a su intimidad, también es una forma de ser más objetivos a la hora de recolectar datos sobre ellos, al ser información de primera mano.

La primera herramienta que hemos utilizado dentro del trabajo de campo ha sido la llamada “bola de nieve”, la cual consta en crear una red de colaboradores que tienen ciertos lazos de parentesco u organización social. A través de estas redes hemos llegado a conocer y escoger a los colaboradores. Estas referencias van construyendo un árbol que incrementa el número de colaboradores a medida que avanzamos de niveles. Desde el año 2011 hasta el momento se ha conseguido un banco de 41 colaboradores en total. Casi todos ellos se definen como shipibos. De estos colaboradores con quienes he conversado para esta investigación, no todos ellos han viajado al extranjero como verán en el *Cuadro 1*, pero están en el proceso de alistar maletas para el viaje. Los colaboradores al ser contactados decidieron ayudar voluntariamente y según su disposición con la investigación, ya que todos ellos, finalmente, tienen una experiencia migratoria en común o una experiencia de movilidad por haber salido de sus lugares de origen y llegado a la ciudad de Lima, muchos de ellos hacen migración estacional, es decir están un tiempo en Lima y luego regresan a sus comunidades para abastecerse de mercaderías o cosas así. Obviamente algunos de ellos se alojan o poseen viviendas en la zona de Cantagallo. La migración estacional de la selva a la ciudad y viceversa, hizo que también el trabajo de campo conlleve más tiempo de lo normal. El investigador tiene que estar sujeto en ese caso a las condiciones de los colaboradores, y a las conveniencias de los colaboradores en tanto a sus necesidades y a las ventajas económicas para ganarse la vida. De los 41 colaboradores 22 han salido al extranjero por diferentes razones, 5 de ellos radican en el extranjero o han estado por más de 2 años afuera. De todos ellos se han conseguido sus contactos, direcciones, datos relativos a sus familiares, algunos datos necesarios para la selección de datos para reconstruir las historias de vida, números de teléfono, WhatsApp, Facebook, fotografías, videos, páginas web, como videos en YouTube, propagandas y afiches de exposiciones, entre otros detalles que tienen que ver con sus apariciones en los medios y con su proceso

migratorio. El tipo de datos visuales y digitales ha permitido también recolectar datos etnográficos digitales (Hine, 2000), los cuales también se hacen a través de herramientas tecnológicas como las cámaras de video o las cámaras de fotografía.

La etnografía como método sistemático, posee objetivos claros que se expresan en las preguntas de investigación. Los objetivos del trabajo de campo son justamente responder esas preguntas. Así, en el trabajo de campo, propiamente dicho, uno de los objetivos ha sido recolectar más información que contextualice las voces de los colaboradores o que sirvan de apoyo para el análisis. En ese sentido el informe, no solo es una descripción o traducción de los colaboradores, como si el trabajo fuera el portavoz o la traducción de la cultura para en el lenguaje de la academia.

El trabajo de campo tuvo una fase de exploración inicial que empezó con entrevistas informales y conversaciones, tal como lo señalan Murchinson (2010, p. 101) y Fetterman (2010, p.41). Esta característica ayuda a guardar recursos y evitar gastos innecesarios *a priori*. El proyecto se construyó en base a esta fase de exploración, o *pre-trabajo-de-campo*, que permitió asegurar el desarrollo del proyecto. Así mismo, vale recordar que este trabajo es una extensión o ampliación del trabajo de maestría de Daniel Castillo (2013). Estos datos fortalecieron la toma de decisiones en el trabajo de campo. Como dicen si algo funciona una vez, podría funcionar una vez más.

Las conversaciones con expertos fueron importantes y básicas a la hora de plantear el problema. Guiaron la estructura del proyecto, la bibliografía y las correcciones que he ido haciendo a lo largo de la redacción del informe. Conversé de ese modo con Christian Bendayán en el año 2019, Bendayán, un importante artista amazónico, crítico y curador de arte peruano, tenía una visión relevante sobre la migración de los artistas y el éxito que están teniendo en el extranjero, por encima del éxito nacional o reconocimiento del arte amazónico en el Perú (Castillo, 2013, 2017). Bendayán como curador y artista, ha incluido en varias muestras en el extranjero, algunas de las obras de los pintores shipibos con quienes voy a trabajar en esta investigación. Él me dio algunos contactos también y describió el panorama de la situación del arte Amazónico en el Perú y en el extranjero. Quizá Christian Bendayán haya sido uno de los artistas

que más ha salido al extranjero para presentar proyectos artísticos con temas referentes a la Amazonía. La descripción de esos proyectos, ya que él los armó, ha sido clave para aproximarme a una de las características que promueve la movilización, por lo menos así lo estábamos viendo en un principio. De hecho, él mismo señala, que ha sido más valorado en el extranjero que aquí en el Perú, algo que le disgusta, pero que ha reconocido como una realidad. La entrevista que se realizó con Christian Bendayán ha quedado grabada en video, a través del software PowerREC que permite grabar conversaciones en WhatsApp desktop o en cualquier otra red social, incluso las de Facebook. Por lo tanto, se pudo grabar las videollamadas sin problema alguno y con buena calidad de audio y video, sin interferencia, salvo algunos pequeños inconvenientes con ruidos que aparecían por casualidad en el medio ambiente. Usar este tipo de herramientas tecnológicas, fue parte de la formación que tuvo el investigador en la maestría de Antropología visual, lo cual permitió mantener más información que la de la libreta de campo tradicional, y que se puede reutilizar o escuchar en cualquier momento.

Otros expertos en el tema del arte amazónico también fueron claves para organizar y entender el éxito de los migrantes amazónicos en Lima y en el extranjero. Rember Yahuarcani y Brus Rubio han expuesto en China y otros lugares lejanos, según tengo entendido les ha ido muy bien y siempre están vendiendo obras de arte en el extranjero. La primera impresión que se tuvo, es que podría pasar lo mismo con todos los migrantes que están yendo al extranjero. Por otro lado, hay quienes no precisamente han ido por sus trabajos al extranjero, sino por cuestiones políticas o familiares como el caso de Mary Luz Gómez, a quien conocimos en una de sus actividades en Pucallpa, y con quien mantuvimos el contacto cuando regresó a Francia. Ella, por ejemplo, se encuentra viviendo a unas horas de París, y ha sido invitada por organismos ecológicos a dar discursos a miles de personas, se ha convertido en una activista representante de su comunidad en el extranjero. Ella trabaja para una ONG relacionada a las políticas medioambientales de izquierda en Francia. Ha organizado eventos en Perú con fondos del extranjero. Sus visitas son continuas y siempre que viene realiza proyectos en la comunidad. Hace poco vino a

Perú para inaugurar una biblioteca en Pucallpa. En ese sentido el trabajo de campo fue recolectando los detalles de migrantes indígenas amazónicos donde el arte no les era la mejor forma de ganarse la vida en lugares como Francia u otros países europeos. Casos parecidos son los de Bima Inuma, Rusber García, Laida Mori y Edgar Inuma, a quienes se llegó después de tantos contactos y entrevistas, ellos se han convertido en los colaboradores claves de esta investigación. Finalmente, se conversó con ellos, con sus familiares y con algunas personas que los han conocido para explicarles el proyecto, preguntarles su disponibilidad y, finalmente, sí estaban dispuestos a colaborar con esta investigación. La respuesta que obtuve de parte de ellos fue afirmativa, tanto que hemos venido trabajando con ellos todo este tiempo sin ningún inconveniente.

Cuadro 1. Directorio de colaboradores

NRO.	NOMBRE DE LOS COLABORADORES	GRUPO ÉTNICO	RESIDENCIA Y DATOS
Colaboradores clave (de largo y continuo contacto)			
1	Rusber García Bardales	Shipibo	Buenos Aires
2	Bima Inuma	Shipibo	Alemania
3	Mery Luz Gómez Agustín	Shipibo	Francia
4	Laida Mori Silvana	Shipibo	Austria
5	Edgar Inuma	Shipibo	Francia
Colaboradores (de cortos o esporádicos contactos)			
6	Mónica (prima de Laida)	Shipibo	República Checa
7	Moisés (Primo de Laida)	Shipibo	Alemania
8	Edith Etsam Nugkuag	Awajún	Francia
9	Fernando Lambos	Pemón	Alemania
10	Víctor Agustín	Shipibo	Suecia
Visitantes, familiares, conocimiento o alguna relación con los que viven en el extranjero			
11	Olinda Silvano	Shipibo	Perú (viajó a EEUU)
12	Mino Eusebio Castro Cesar	Asháninka	Perú (viajó a Canadá)
13	Cecilio Soria	Shipibo	Perú (vivió en Suecia)
14	Ronald Suarez	Shipibo	Perú (viajó a New York)
15	Nino Castro	Shipibo	Perú (viajó a Canadá)
16	Guillermo Arévalo	Shipibo	Perú (viajó a EEUU y Japón)
17	Guímer García Bardales	Shipibo	Perú (viajó a Argentina)
18	Roldán Pinedo	Shipibo	Perú (viajó a Suecia y otros)

19	Elena Valera Vásquez	Shipibo	Perú (viajó a Emiratos Árabes)
20	Harry Pinedo	Shipibo	Perú (viajó a Luxemburgo)
21	Rember Yahuarcani	Huitoto	Perú (viajó a Inglaterra)
Colaboradores secundarios			
22	Chonon Bensho	Shipibo	Pucallpa
23	Inin Soi	Shipibo	Lima
24	Brus Rubio Churay	Huitoto y Bora	Pucallpa
25	Adelina Maldonado Agustín	Shipibo	Pucallpa
26	David Ramirez Nunta	Shipibo	Lima, Pucallpa
27	Kety Yuimachi	Shipibo	Pucallpa
28	Oliver Agustín	Shipibo	Pucallpa
29	Graciela Arias	Shipibo	Lima
30	Lastenia Canayo García	Shipibo	Lima
31	Sara Flórez Valera	Shipibo	Lima
32	Ronin Koshi	Shipibo	Lima
33	Silvia Ricopa	Shipibo	Cantagallo
34	Wilma Maynas Inuma	Shipibo	Lima
35	Fredy Tuanama	Shipibo	Pucallpa
36	Ladislao Perez Taricuarima	Cocama, mestizo	Pucallpa
37	Olinda Silvano	Shipibo	Lima
38	Milke Sinuiri Panduro	Shipibo	Atalaya (Ucayali)
39	Renato Agustín peña	Shipibo	Lima
40	Elmer Inuma peso	Shipibo	Lima
41	Erlin Inuma Valles	Shipibo	Perú

Filder Agustín Peña fue uno de los colaboradores que falleció en el 2021 a consecuencia de la pandemia. Algo de él y de sus experiencias de movilidad son reconstruidas a través de quienes lo han conocido, entre ellos su esposa Dorianne. Ella es de nacionalidad francesa y de profesión antropóloga, se conocieron en Perú y en vez de mudarse a Francia decidieron vivir en Perú.

Las entrevistas son las herramientas de investigación por excelencia en esta investigación, nos permiten obtener los datos de cada colaborador, como también de algunos especialistas con quienes se ha discutido cada paso de esta investigación. Estos especialistas son conocedores de los pueblos shipibos o amazónicos en general, como también portadores de cierta experiencia en el campo (*ver Cuadro 2*).

Cuadro 2. Lista de especialistas

	NOMBRE DE LOS ESPECIALISTAS	ESPECIALIDAD	LUGAR
1	Oscar Espinosa	Antropólogo	Lima
2	Pedro Favaron	Escritor	Pucallpa
3	Carolina Rodríguez Alza	Antropóloga	Lima
4	Matteo Norzi	Cineasta, artista	España, New York
6	María Eugenia Yllia	Curadora	Lima, curadora
7	Giuliana Borea	Antropóloga	Londres
8	María Belén Soria Casaverde	Historiadora	Lima
9	Arnd Schneider	Antropólogo	Oslo
11	Dorianne (esposa de Filder Agustín Peña fundador del colectivo) (Tiene una tesis sobre europeos que vienen para participar de rituales ayahuasqueros)	Antropóloga	Francia, San Francisco
12	Bernd Brabec	Etnomusicólogo, especialista en cultura shipiba	Austria
13	Jean-Pierre Chaumeil	Antropólogo	Francia
14	Christian Bendayán	Curador, artista	Lima - Loreto

Las historias de vida son otras técnicas que se han utilizado en esta investigación. La nueva identidad indígena en contextos de movilización individual a través del territorio, hace que los individuos experimenten cosas que nunca antes algún indígena ha experimentado. Ello llama la atención de esta investigación, y es posible solo extraerla a través de las historias de vida, gracias al acompañamiento etnográfico y la convivencia con un grupo determinado. No debemos entender esta intención de enfocarnos en las experiencias individuales desde el punto de la psicología, sino mantener el enfoque antropológico, sin perder el contexto social del individuo, es decir contextualizado como parte de una sociedad, y con un sentido de pertenencia a ésta. Del modo antropológico se puede definir este actuar, o esta mirada aún como un fenómeno social. Es así que el individuo se convierte en una unidad de análisis primaria.

Después de crear una línea de base y hacer los sondeos del trabajo de campo se decidió aterrizar y realizar el trabajo de campo en concreto. La medición de las posibilidades y aterrizar un poco más el proyecto llegó a reconectar los lazos y contactos con mis conocidos y antiguos colaboradores, aquellos que trabajaron con el investigador en Cantagallo, en especial Roldán Pinedo y su hijo Harry y otros más, usando nuevamente la técnica *Bola de Nieve* para encontrar nuevos colaboradores, lo cual al principio parecía algo verdaderamente emocionante, pero no resultó como se esperaba, por consiguiente se empezó a evaluar el problema, y llegué a entender un poco mejor la forma en cómo se organizan las familias shipibas. Cuando llegué a contactarme con Laida Mori, en una parte de la entrevista me dijo que ella no estaba de acuerdo con algunas costumbres de sus hermanos indígenas en Pucallpa, porque en el último viaje que estuvo por allí, ella quiso llevar objetos seleccionados por su grado de elaboración y acabado para llevarlos junto con ella en su regreso a Austria donde ya radica desde hace varios años, pero sus familiares se molestaron y criticaron la decisión de ella, porque querían que ella les compre solo a ellos. Dentro de la familia shipiba primero son los parientes cercanos, por sobre todas las cosas. Cuando un antropólogo pregunta por referencias, es obvio que también solo le contactarán con personas que encuentran en su parentela más cercana, señalando que no conocen o no saben de otros casos o personas que hicieron lo mismo, como por ejemplo cuando uno indaga si es que conocen a otros shipibos que han viajado al extranjero. Me pasó con Harry con una situación similar. Cuando se habló a Roldán para que pase la voz si es que se acuerda de alguien más que haya viajado al extranjero, solo se consiguió el contacto de su hijo y nada más. Por lo tanto, ese tipo de técnicas me parece inapropiada para este tipo de trabajo, pero al mismo tiempo se convierte más en un callejón sin salida. Los contactos los he obtenido a través de referencias de investigadores que han trabajado en la Amazonía y que reciben visitas constantes de indígenas en sus lugares de trabajo sea en Lima o en el extranjero. Trabajar con la técnica de la bola de nieve con investigadores parece ser más útil que hacerlo con colaboradores indígenas.

Observación participante es fundamental para registrar muchas actividades de los migrantes, por ello se programaron visitas relativamente largas con intervalos de tiempo y reiteradas veces a lo largo de los años de investigación, esto con el objetivo de poder conocer mejor a los colaboradores y contrastar lo que ellos decían con lo que ellos hacían. La observación es otra técnica más que se utiliza dentro de la configuración del proyecto etnográfico. Ésta se aplicó cuando se visitó los lugares de llegada de los colaboradores indígenas viajeros. Durante los segundos semestres empezando en el 2020 hasta el 2023, se realizaron todas estas observaciones en cada visita de parte del investigador a los lugares de residencia en Europa de cada uno de los colaboradores clave. “La intención de esta estrecha participación y asociación es generar datos observando y escuchando lo que la gente hace y dice de forma natural, pero también añadir la dimensión de experimentar y compartir personalmente la misma vida cotidiana que las personas objeto de estudio. misma vida cotidiana que las personas estudiadas.” (Brewer, 2005, p. 59). Asimismo, se durante estas visitas se aprovecharon herramientas audiovisuales para el registro y la conformación de un archivo fotográfico de las actividades más importantes de cada uno de los colaboradores clave, incluso la grabación en video de entrevistas y acciones de ellos.

Adicionalmente, se ha hecho un trabajo minucioso en las redes sociales, ya que ahora, la internet se convierte en otro medio para poder llegar a las personas y revisar sus representaciones. Parte del archivo fotográfico comprende una recolección de sus fotografías públicas que ellos mismos han subido a las redes sociales como Facebook o Instagram. Los datos visuales, fotografías son parte de su identidad moderna, usan la tecnología extranjera para modificar y extender su identidad para conseguir objetivos o resultados favorables. De ese modo, se recolectaron de páginas web o redes sociales que ellos mismos han hecho públicos, como también de sus propios archivos familiares.

Durante el primer año se revisó la bibliografía y se realizaron los primeros sondeos para preparar el trabajo de campo, se hizo una línea de base que finalmente sirve como sostén en este proyecto de investigación, así se explica la toma de decisiones

que ayudaron a reconstruir los hechos con algunos avances que legitiman el uso de la metodología y las técnicas de investigación, tal como se pueden observar en el Cuadro 3. En el segundo año de investigación se empezó el trabajo de campo, sin dejar de lado la revisión constante de la bibliografía. Finalmente, en el tercer año, se empezó la redacción del informe de la tesis, el análisis y la interpretación de los datos. Aunque estas actividades y tiempos no son necesariamente estáticos permitieron orientar las actividades más importantes durante todo el desarrollo de la investigación.

Cuadro 3. Cronograma.

AÑOS	2020-2021				2022				2023-2024			
SEMESTRE	1er		2do		1er		2do		1er		2do	
ACTIVIDADES	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII
Revisión bibliográfica												
Composición metodológica												
Línea de base												
Sondeo en el trabajo de campo												
Sustentación del proyecto												
Recolección de datos a través de entrevistas												
Recolección de datos en medios												
Trabajo de campo I – Viajes locales												
Trabajo de campo II – Viaje al extranjero												
Transcripción de datos												
Registro de datos												
Análisis e interpretación												
Redacción del informe												

2. CAPÍTULO II: Estado de la cuestión

Una de las primeras preocupaciones que tuvimos a la hora de comenzar esta investigación fue la inclinación teórica antropológica que debía tomar la investigación, teniendo en cuenta que es un fenómeno social poco estudiado en el área académica. Aún así creo que la mayor parte de bibliografía que pudo haber organizado y dado los primeros preliminares del asunto es y seguirá siendo por el momento la literatura etnográfica y antropológica. Darle el sentido cultural ha sido realmente un reto, ya que se ha tratado de introducir términos y conceptos que han sido introducidos y ampliados en general por las ciencias sociales, para arreglar ese asunto hemos ido de lo general hacia lo específico tomando la migración como eje articulador de la investigación bajo la lógica de las minorías, los individuos y sus experiencias de vida. Por consiguiente, en el estado de la cuestión se describe el fenómeno de la migración indígena con ejemplos de otros migrantes no shipibos y de viajeros indígenas, en una primera parte, y en otra, dedicada a la migración indígena, como una forma de acotar, ir de lo general a lo particular, y al mismo tiempo que organizamos mejor la información.

Una de las primeras experiencias que dio cimientos a la investigación comenzó por tratar de entender la investigación realizada por Nicolás G. Rosenthal (2012), su literatura en este caso es relevante como punto de partida. Rosenthal relata la historia de John y Lois Knifechief, una pareja indígena Pawnee de los Estados Unidos, quienes junto a sus cuatro hijos salen de las reservas indígenas hacia la ciudad de Los Ángeles en búsqueda de un futuro mejor, ya que había demanda de mano de obra en las fábricas de esa ciudad a principios del siglo XX. Su salida se debió a que John participó en la Segunda Guerra Mundial y a su regreso recibió una cantidad de dinero considerable de la Oficina de Asuntos Indígenas del Gobierno. Al llegar a Los Ángeles, John decidió inscribirse en las capacitaciones ofertadas por las grandes fábricas que estaban ofreciendo trabajo. Con los años su inglés mejoró, ganó destrezas, pero, aun así, nunca pudo ascender en el trabajo. Este caso fue parecido a miles de indígenas americanos que se movilizaban del campo a la ciudad y se modernizaban para adaptarse a la nueva vida en la ciudad. Las

formas de incluirse eran diversas, aunque predominaban unas más que otras, los colegios para indígenas fueron el siguiente peldaño, donde muchos de los jóvenes indígenas nacidos en las ciudades encontraron formas de integrarse como el fútbol americano. Este caso podría parecer lejano a la realidad indígena de la Amazonía, pero sus coincidencias nos llevan a comprender fenómenos transnacionales de una mejor manera. Por ejemplo, las innumerables canchas de fútbol que se encuentran en las comunidades indígenas de la Amazonía pueden decirnos algo de ello, pero el hecho de no tener jugadores profesionales indígenas en la selección peruana también nos revela que no fue el fútbol en el caso peruano, lo que les sirvió para abrirse paso e insertarse en una nueva cultura, sino el arte; aunque la educación podría haber jugado un papel importante, tal como en el caso de los indígenas norteamericanos, fue el arte mucho más poderoso, en el caso peruano. En ese sentido el arte, superó las dificultades de las diferencias culturales, del idioma y de su marginación, por lo que el arte amazónico no pudo desligarse de la política y la economía de la migración. En la migración amazónica peruana hacia las ciudades más grandes de Perú, el arte funcionó como recurso, así, surgió la misma idea de prolongar este fenómeno en el extranjero, sin embargo, como veremos más adelante no fue así, por lo menos no hasta ahora. Una mirada holística desde la Antropología podría ayudarnos a entender esta relación de aspectos culturales y sociales.

Se han considerado varios tipos de migración, sin embargo, el fenómeno social que estamos estudiando aquí encaja perfectamente con el de movilidad, más que con otros conceptos de diáspora, inmigración, desplazamientos, entre otros. En ese caso específico, las movilizaciones indígenas pueden describirse en algunas investigaciones como las de Jean-Pierre Chaumeil (2016), donde él encuentra, con fotografías incluso, cómo a principios del siglo XX, los indígenas de la Amazonía peruana llegaban a Lima para conversar y negociar con los presidentes, quizá como una acción política distinta a las fallidas sublevaciones y revoluciones indígenas que siempre estuvieron presentes, por lo menos así se percibe en las últimas investigaciones. Fernando Santos-Granero en su último libro (2019), nos cuenta la historia de un viajero polaco que se encuentra con el jefe Tasorensi quien organizaba enfrentamientos contra los caucheros viajando por

diferentes partes de la Amazonía agrupando distintos pueblos étnicos, la misión de este líder indígena lo obligó a dejar su comunidad para salir de un problema. No obstante, como señalé, la migración amazónica hacia lugares lejanos siempre ha sido una constante, documentos del siglo XVI que son relatados por Michael de Montaigne, nos cuentan que los primeros migrantes de la Amazonía a Europa pudieron haber sido indígenas capturados y llevados como especies exóticas para ser exhibidos en los grandes adinerados de la época. Montaigne (Johnson, 1993, p.154) relata como unos indios Tupinambá fueron comprados en Brasil en el año 1580 para luego, ser llevados a Francia para participar en una ceremonia en honor al futuro rey. Esta ceremonia parece haber sido el honor del recién nacido hijo de Henri II y Chaterine de Médeci, el príncipe Henri III, en octubre de 1550 (Sponsler, 2000), quien supuestamente nacería nueve meses después. Estos datos referentes a las fechas pueden ser confusos y desalentadores al tratar de ubicar exactamente un hecho de hace tantos siglos atrás. Vale la pena preguntarnos qué pudo haber pasado con los indios después de la gran ceremonia. Tenemos pocos datos al respecto, pero aun así esto nos lleva a una gran incógnita acerca de la migración indígena. Según señala Sponsler (2000, p. 167), el festival fue uno de los más elaborados y exóticos de la época, incluía la reconstrucción a tamaño real de una pequeña villa indígena en el suburbio de Saint-Serve en las orillas de río Sena, afuera de los muros de la ciudad de Rouen, capital de la región de Normandía. La fecha de 1550 coincide con las fuentes de Wintroub (1998, p. 465), quien, además, agrega el dato de que fueron 50 indígenas brasileiros que fueron llevados a poblar esa villa y actuar para los visitantes. Ellos se exhibieron desnudos junto a animales que también fueron traídos; las mejillas, labios y orejas de estos indios estaban perforadas y adornadas con piedras pulidas –agrega– Michael Wintroub en el artículo. Se puede considerar que económicamente, devolver a estos indígenas a sus lugares de origen podría haber resultado costoso para los organizadores, de hecho, no se acostumbraba hacer repatriaciones. Incluso a fines del siglo XIX, no obstante, también a principios del siglo XX, en las grandes exposiciones universales donde se exhibieron indígenas llevados a la fuerza desde diferentes partes del mundo, como la exposición universal de San Luis de 1904 en los Estados unidos, se sabe que no invirtieron en el viaje de retorno de estos indígenas, algunos de ellos se quedaban como esclavos, y a

otros los mataron por su rebeldía. Entre tantos casos, resalta el caso de Otto Benga (Bradford y Blume, 1992), que, según algunos registros, aprendió el idioma inglés, se adaptó de alguna forma y llegó a vivir en la ciudad, aunque se convirtió en un indigente y vivió así hasta el final de sus días, él como otros nunca más volvió a ver a su familia, nunca regresaron al lugar de origen. Otro caso interesante, es el de dos indígenas huitoto de la provincia del Putumayo, Omarino y Ricudo que viajaron a Londres con el Cónsul británico Roger Casement. Este caso se dio a conocer por el antiguo diario Daily News en 1911. Estos dos indígenas habían sobrevivido al esclavismo por el caucho y llegaron a Londres a denunciarlo públicamente, después de este acontecimiento, no se sabe más de ellos, y mucho menos se sabe si regresaron a la Amazonía (La foto donde ellos aparecen se conserva en el MAA de la Universidad de Cambridge). Esta migración forzada caracterizó a la primera etapa de la historia de la migración no solo Amazónica, sino también de casi todos los pueblos indígenas.

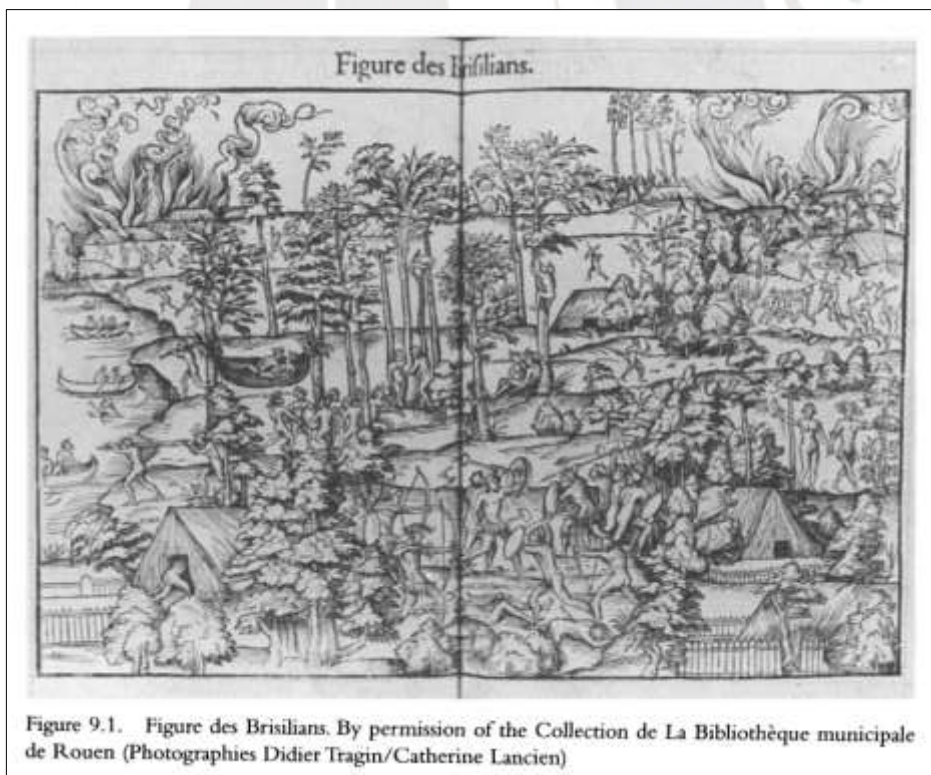


Figure 9.1. Figure des Brisiliens. By permission of the Collection de La Bibliothèque municipale de Rouen (Photographies Didier Tragin/Catherine Lancien)

Figura 1. Villa brasileira indígena recreada en Ruan (Francia) en 1550

(En Sponsler y Chen, 2000, p.168).

A pesar de todas estas pruebas de la migración amazónica hacia tierras alejadas de la Amazonía, no es posible precisar cuándo empezó todo y cuánto influyeron estos desplazamientos en las comunidades de la Amazonía y en realidad en la constitución cultural, “esta reorganización no ha sido extensivamente ni sistemáticamente examinada” (cf. Taylor and Bell 2004: 1; Aleixiades, 2009, p. xvi.). Aleixiades menciona en su libro (2009), muchos ejemplos de desplazamientos y migraciones indígenas en la Amazonía que han sucedido en diferentes espacios de la historia Amazónica. Debemos considerar que la migración y los desplazamientos fueron quizá una constante hasta el día de hoy. Aunque evidentemente e innegablemente la fuerza, la proporcionalidad y las características de estos desplazamientos hayan cambiado, hoy estos inevitablemente son más fluctuantes, documentados y rápidos que antes. Forzadas o no, estos fenómenos se están dando. O como señala Aleixiades, los desplazamientos son una consecuencia de una migración provocada por cambios ecológicos en el ecosistema que obliga a los residentes a moverse de un lugar a otro, algo propio de la Amazonía, de antiguas etnias nómadas que iban de un lugar a otro y de territorios no estáticos ni con bordes definidos. Fenómenos como los cambios ecológicos y la costumbre del desplazamiento han transformado y moldeado la identidad cultural e individual de la población amazónica durante toda su historia. La idea del sedentarismo es algo incorporado, algo débil en las culturas indígenas de la Amazonía, que solo en los últimos años se ha ido fortaleciendo a través del contacto y la educación occidental. Las intromisiones de occidente desde hace mucho tiempo atrás han modificado la forma de los pueblos indígenas de la Amazonía. Recordemos que había intentos de conquista de parte de los incas, que hicieron que muchos pueblos conquistados adquirieran el quechua como idioma y asimilaran algunos aspectos culturales que se evidencian en estos tiempos. Luego en la conquista española, el legendario mito del dorado, provocó que muchos españoles intentaran recorrer a través de sus ríos los lugares más inhóspitos y extraños. Estos encuentros se encuentran en diferentes crónicas y textos de la época.

En la época republicana, la situación no cambió mucho, a principios del siglo XX, indígenas de la Amazonía viajaban para hacer negociaciones e intercambios de productos, sin embargo, las empresas de extracción de caucho hicieron estragos con sus intenciones económicas y políticas, sometiéndolas en muchos casos al nivel de la esclavitud. Los intentos de ingresar a la selva de parte del gobierno peruano, en este caso, fueron cada vez más intensos a medida de las posibilidades y los proyectos, Belaúnde, por ejemplo, fue acusado de bombardear a un pueblo indígena por no estar a favor de las políticas de exportar los solicitados productos amazónicos. Aun así, siempre hubo negociaciones, donde ambos lados aprendieron uno del otro, e intercambiaron desde productos hasta sujetos para poder sobrevivir hasta el día de hoy.

Algunos casos más modernos son las experiencias de indígenas invitados para visitar a algún país extranjero. Uno de esos casos es el de Steven Rubenstein (2002, p.15) que en el año 2003 viajó a New York para visitar a tres de sus amigos shuar quienes vivían allí ya hace un buen tiempo, la visita tuvo un propósito importante que tenía que ver con la muestra de cabezas reducidas en el museo de la misma ciudad. Los cuatro fueron a visitar el museo ese año, para conocer su historia y reconstruir su memoria, tal como lo señala en el artículo. Estos viajes desde entonces han sido recurrentes en diferentes partes del mundo. Otro caso es el de Ingrid Kummels, quien realizó un video documental titulado *Objetos Dormidos*, donde analiza la experiencia de indígenas amazónicos que viajan al museo etnológico de Berlín, para asistir al taller "Objetos" como testigos del contacto cultural en julio del 2014. El evento filmado fue organizado por Michael Kraus, Ernst Halbmayer y la misma Ingrid Kummels, quienes tomaron atención a todos los comentarios y las observaciones que estos indígenas actuales hacían de sus objetos antiguos al encontrarse con ellos en el museo. La experiencia de ver los objetos que fueron llevados y recolectados por los alemanes en diferentes épocas, resultó asombrosa desde el punto de vista de la cultura material, los valores y la pertenencia.

La apropiación por parte de agentes externos de las tierras y de los recursos que las poblaciones indígenas poseían ha sido un motivo importante para hacer política con solo el hecho de desplazarse hacia otros lugares. Por ello, uno de los principales problemas de las comunidades indígenas radica en el tema de la propiedad y uso de los recursos

de sus territorios. Pensar que este problema está por encima de todo, y sea también una de las causas fundamentales de la migración indígena, nos lleva a tomarle importancia en esta investigación porque visibiliza lo político y económico de la migración, de hecho, tiene que ver con la migración ecológica interna de la que habla Aleixiades (2009). Otro de los problemas importantes, es la contaminación y alteración del ecosistema de la selva a consecuencia del permiso y concesiones de proyectos del estado y de empresas privadas legales o ilegales, que cada vez han ido aumentando su impacto en el medio y en las sociedades de la selva amazónica.

Otro caso aislado pero interesante a la vez, es la movilización de los cherokee, aunque lo que pasó con ellos fue quizá más devastador que el que sufrieron los indígenas de la Amazonía de la selva central del Perú, como los shipibos, pero vale la pena investigar y encontrar algunas experiencias en común. Por lo pronto, los cherokee fueron un grupo de gente que habitaba cerca de las Grandes Montañas Humeantes, entre lo que hoy se conoce la frontera entre los estados de Tennessee y Carolina del Norte. Ahí cerca del actual pueblo llamado cherokee se encuentra aún la reserva indígena, lugar donde fueron atrapados por las políticas de la década de 1830 con respecto al fideicomiso de sus tierras que ellos mismos habían aceptado al firmar los contratos. Resultó un desplazamiento forzado, más aún, cuando los más fuertes y jóvenes sobrevivientes de la tribu, tuvieron que ser llevados a New York o a Oklahoma. No hubo tanto problema con quienes fueron hacia el Este, como si lo hubo con aquellos que fueron obligados a ir hacia el Oeste, ya que en la mitología indígena cherokee, ir hacia el Oeste significaba la muerte en su cosmovisión. A lo largo del tiempo vieron que la única manera de recuperar lo que antiguamente les pertenecía era a través del lenguaje colonizador, es decir aprendiendo el idioma, elaborar discursos y formas civilizadas, tal como está en su constitución como Nación Cherokee, la cual ya es reconocida por la Oficina de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos de Norteamérica. Esta historia es narrada por Gregory Smithers (2015) quien ha llamado a este fenómeno la gran diáspora cherokee.

Las historias de migración, muchas veces desaparecen al migrante de la comunidad de origen, así se conectan con la transformación de la identidad a través de una creencia significativa que lleva a una muerte simbólica. Las circunstancias forzadas de

movilización tienen un efecto contrario, como por ejemplo lo ocurrido en la colonización norteamericana. Sin embargo, pongo en juicio donde está la línea que divide la migración forzada de la voluntaria. Sartre, por ejemplo, decía que hasta el último momento en que una persona era apuntada con un arma para ser obligada a hacer algo que no quiere, tenía la capacidad de decidir por su vida. La migración indígena Amazónica por ejemplo fuera de la Amazonía parece haber aumentado después del Baguazo (2009) sin habernos percatado mucho, de igual modo, las intenciones políticas y económicas indígenas. También nos lleva a pensar, cómo los indígenas de la Amazonía piensan los caminos (Greene, 2009), los movimientos, las distancias, el tiempo, los desplazamientos, los retornos, las direcciones y el espacio en sí. Las presiones personales, psicológicas en todo caso, sueños y aspiraciones, también pueden ser motivos forzados, que pudieron provocar un desborde demográfico en la Amazonía en general.

Sobre los trabajos y estudios de identidad desde la Antropología, la identidad cultural sin dejar de lado la individual, consideramos que el trabajo de Chales Lindholm es sumamente importante para el análisis. Lindholm es quien señala a modo general, que como individuos “realmente podemos conocernos a nosotros mismos solo si conocemos a los demás, y realmente podemos conocer a los demás solo si conocemos las culturas en las que ellos (y nosotros) existimos” (2007, p. 10). La revisión histórica de los conceptos y la manera en cómo se fue entendiendo la identidad desde tiempos antiguos hasta hoy en día han sido claves, para proponer el punto de partida de nuestra investigación. Los trabajos sobre sentidos de pertenencia y migración (Diemling y Ray, 2016; Matthys, 2013) sirven para encontrar puntos en común o intersecciones entre las historias de vida, que aparentemente pueden estar aisladas.

Con todo ello, podemos notar que el fenómeno de la migración indígena hacia el extranjero está visibilizándose más ahora que antes y está transformando las identidades tradicionales para adaptarse a las nuevas condiciones de un mundo globalizado. La revisión de la literatura que hemos podido encontrar puede quedar sintetizada de esa forma para ayudarnos a comprender mejor el fenómeno actual y novedoso que está ocurriendo con algunos casos aislados de indígenas amazónicos que están yéndose a lugares tan lejanos como Europa.

Como se ha señalado la migración indígena en específico de los shipibos se remonta a tiempos pasados y muy lejanos, y podríamos tipificarlo como un pueblo aún con características culturales basadas en el desplazamiento. Hoy en día la situación es más compleja que antes, al mismo tiempo que también está más documentada. La vida en la Amazonía no es fácil, cuando uno va a visitar mayormente se coloca en una posición o estatus superior de visitante que debe ser acogido sea como turista o como foráneo. Esta situación para uno que viene de afuera es una posición privilegiada en comparación a los shipibos comunes y normales que viven allí en esos lugares. Sin embargo, ellos al viajar a otras partes, no tienen esas mismas comodidades y beneficios. Su posición social mayormente es inferior y conlleva dificultades, a pesar de eso, se ponen valientes y las enfrentan. Ellos han llegado a colonizar lugares, se movilaron primeramente a pequeñas escalas y luego la proporción de gente que salía fue aumentando hasta formarse nuevos asentamientos humanos. Es el caso de Bena Jema (que significa “pueblo nuevo”), una comunidad de shipibos que ahora residen muy cerca de Tingo María. Quizá en este poblado haya una 40 familias y 300 personas aproximadamente, una comunidad indígena casi del mismo tamaño que la comunidad de Cantagallo en Lima. La forma de esta comunidad se asemeja a la típica que se desarrolla en Ucayali y en otras partes del Perú, su inicio y fundación son parecidos. Han tratado de vivir y alentar el turismo a la medida en que se fueron estableciendo allí, produciendo y refinando su artesanía. La historia de este pueblo se remonta a muchos años atrás, formado por exploradores indígenas shipibos, que encuentran un lugar en las riveras del río Huallaga, sin embargo, el primer asentamiento se inundó y fue arrasado en el año 2006 por las inundaciones que hay en las zonas de las Brisas del Huallaga. Fue por ello que se les donó otro espacio donde ahora esta la comunidad de Bena Jema fundada el 30 de setiembre del 2007. La mayoría de shipibos ahí son católicos y evangélicos, han aprendido el castellano gracias a las políticas públicas de educación y han ido mejorando gracias a las gestiones de ayuda y apoyo que ha conseguido su presidente Marcos Nunta Valera, uno de los miembros de la organización SOIVIRI (“Mujer bonita”), nombre que le pusieron al primer asentamiento por las características geográficas que este lugar poseía. En fin, es así como la migración en general comparte puntos y aristas con la

migración en específico de los desplazamientos shipibos incluso dentro de la Amazonía misma.

3. CAPÍTULO III: Datos e Historias de vida de los colaboradores clave

Los resultados de la metodología utilizada para obtener los datos de los colaboradores claves han permitido recolectar datos que son presentados a modo de textos, en otras palabras, se traducen en la llamada literatura. Estos textos literarios se anclan en la observación etnográfica, las entrevistas y el registro audiovisual, en sentido científico y objetivo, al margen de proporcionar una descripción lo bastante amplia de parte de los colaboradores clave y suficientemente necesaria para sintetizar sus datos en el informe de la investigación. Las historias de vida, se han sintetizado de forma cronológica y describen en amplio modo cada uno de las acciones importantes y recorridos de nuestros colaboradores clave, incluso sus emociones pueden estar presentes para enfatizar o sobresaltar algunos detalles, así se describen las siguientes historias de vida y los discursos que fueron saliendo de las entrevistas realizadas. Las historias de vida son extractos de una vida compleja, como la de cualquier ser humano, llenas de infinidad de variables que pueden estar en juego a la hora de tomar decisiones o elegir rumbos en la vida, sin embargo nos hemos dado el lujo de escoger lo conveniente para ajustar y responder la preguntas de investigación, el lector debe tomar o considerar esta selección de datos a la hora de leerlas y comprenderlas, finalmente, no podemos reducir toda una vida humana a textos, a unas cuantas páginas y a unos cuantos eventos. Con esta aclaración nos permitimos presentar a continuación los casos de estudio e historias de vida de algunos indígenas amazónicos shipibos que viajaron al extranjero y decidieron quedarse allí por un largo periodo de tiempo: Bima Inuma decidió vivir en Alemania, luego está también Mery Luz Gómez y Edgar Inuma quienes viven en Francia, y en Austria vive Laida Mori y, finalmente conoceremos la fase de la vida de Rusber García después de mudarse a la Argentina.

3.1. Bima Inuma (Alemania)

“Yo soy Bima, un artista indígena de la Amazonía, traigo el arte del campo a la ciudad. Muestro lo que sé, lo que hago y lo que quiero. Pues compartamos con todos, sin diferencias y salud, luz y amor”, son las palabras con las que se introduce el artista shipibo. Estas palabras fueron publicadas por el mismo en su Facebook personal. En su Facebook Bima se presenta y se define de este modo, hace del texto que está sobre la imagen de la portada principal su símbolo de identificación, esto es para presentar al usuario y la identidad de éste en las redes sociales actuales. Más allá del Facebook, cuando se conversó con él, Bima Inuma se identificó asimismo como “indígena” y a la vez artista, no artesano, alguien representativo de su comunidad y cultura. Ser artesano para él es pertenecer a un estatus inferior y a rebajar su obra, principalmente porque ahora sabe lo que significa en términos económicos y de estatus personal el significado de esta autopercepción. Señalo autopercepción, porque aún el trabajo de Bima no ha sido muy público, no es el mismo caso de los artistas de Cantagallo, que siguieron las pautas de los círculos de arte del Perú, Bima en ese caso se ve más libre, no está para seguir reglas ni estar contentando a los vendedores, por lo menos eso es lo que se interpretaba en sus discursos. Para él la autorrepresentación es importante a la hora de conversar con alguien, ya que se ha ganado la vida a partir de ello, y ha sido también una forma de sobrevivir en el extranjero. Presentarse en el extranjero como shipibo ha llamado la curiosidad del pueblo alemán, despierta la curiosidad de los locales y cierta simpatía y extrañeza.

Cuando Bima Inuma empezó a hablar sobre su pasado, contó que nació en circunstancias diferentes al resto de los demás, ahí en su pueblo ello podría acarrear cierta marginación. Él fue uno de los pocos sietemesinos del pueblo de San Francisco en la selva central del Perú, poseía una apariencia débil y siempre resultaba ser el más pequeño entre los niños de su edad. Sus padres se consideraban indígenas y procuraban vivir mayormente alejados de la ciudad. Aprendió a comer alimentos típicos de la zona y vivir una vida al estilo de los shipibos tradicionales, el pescado era su alimento preferido. Como un niño pequeño en

comparación a sus hermanos o sus amigos, vivió una de las vidas más complicadas y hasta algo marginales dentro de la Amazonía, aunque como él mismo dice “nunca me deje ofender por los demás, siempre participaba y estaba en los juegos”, aunque la necesidad de tener un buen físico en la Selva era vital, nunca se dejó llevar por lo que le decían a él a consecuencia de sus problemas físicos. Bima había nacido con un leve problema en la cintura, que hizo que le fuera difícil caminar de forma normal, aunque este no representaba una dificultad grande, ni era algo que lo incapacitó, le dio una característica especial al caminar, cojeaba ligeramente. Para él no representó un problema, cómo en algún momento lo mencionó, “solo cuando tu miembro viril no pueda excitarse, ahí nomas hay problema”. Se muestra siempre enérgico en ese sentido, con esa personalidad difícilmente se tiene problemas en la vida, pero como dicen a cada quien se le da lo que uno podría soportar. Este detalle de su personalidad es parte de su identidad.

Bima pasó su infancia conviviendo con las ligeras dificultades físicas con las que nació, pero también se ganó el apego de su abuelo, de esa forma pasaba un buen tiempo al lado de él. Su abuelo era un reconocido maestro de la Ayahuasca, un chamán de la comunidad y de la familia, por lo que Bima aprendió de él, fue entrenado e instruido por abuelo y maestro de la vida. Con él había viajado a algunos lugares en el interior de la selva, pero no tan lejos de la comunidad. De hecho, la comunidad shipiba limita su extensión cultural cuando empiezan a escasear las palabras shipibas que describen el paisaje. El lenguaje en ese sentido, tal como nos lo cuenta Bima, acaba cuando termina el territorio indígena. El territorio se conquista con el lenguaje, el territorio se marca con la lengua –nos decía Bima. Esto es interesante a la hora de salir de la comunidad, quienes lo hacen deben adquirir el idioma extranjero, sí o sí aprender otro idioma para poder comunicarse con los “otros” que encontrará en el camino de la vida. Bima en su niñez y luego en su juventud no viajó más allá de algunos pueblos cercanos al suyo, pero le atraía la ciudad, por lo que acompañaba a su abuelo cuando éste tenía que hacer algunas compras o visitar a algunas personas en ciudad de Pucallpa. En la selva según un comentario de Oscar Espinosa, la gente aprende o se instruye mientras camina o va hacia un lugar,

es el sistema educativo de ellos. Andar por la selva es el proceso de aprendizaje para la vida. Bima a la vez, fue desarrollando algunas cualidades o capacidades domésticas, ya que pasaba más tiempo en la choza que los demás niños de su edad, efecto de su problema de nacimiento. Así desarrolló algunas cualidades artísticas que también otros niños no poseían. Esas cualidades le fueron reconocidas y pronto las fue demostrando siempre y cuando tenía la oportunidad, como cuando había que presentar tareas para el colegio. Las cualidades artísticas son propias de la experiencia, de la maestría de ir mejorando en lo que uno va haciendo, y para algunos de un don especial, que solo los artistas verdaderos llegan a conseguir, se dicen que los que nacen zurdos desarrollan más el lado izquierdo del cerebro que está más relacionado con las cualidades artísticas, y Bima era uno de ellos. Este curioso aspecto de su vida lo marcaría definitivamente, y seguiría cultivándolo hasta terminar su juventud.

En su juventud junto a Filder Agustín y otros artistas decidieron formar un colectivo de arte llamado “Barin Bababo” que significa “los hijos del sol” –en el idioma shipibo. Este colectivo de jóvenes es clave en la historia del arte amazónico y en los efectos de la migración sobre las culturas indígenas. Pues bien, así como muchos artistas que se reúnen para formar corrientes nuevas en el arte, estos lo estaban organizando de la misma manera, pasando desapercibidos en el mundo. Este colectivo preparó algunas exposiciones en Lima con la ayuda de algunos organismos dedicados al arte, sin embargo, el grupo se fue disolviendo a medida que los artistas se hacían más populares y se independizaban, Bima fue parte de ellos y también uno de los que se alejó. El grupo quedó en desventaja y por algunos años se sostenía con la ayuda y presencia de Filder Agustín quien trató de hacer resurgir el grupo estando en Cantagallo. Lamentablemente, en el 2020, con la pandemia, Filder se contagió de Covid-19 y cayó enfermo hasta fallecer días después. El grupo de Barin Bababo se disolvió momentáneamente, mientras tanto pasaba el tiempo en el que Bima experimentaba una nueva vida en Alemania. Solo en junio del 2021 fue cuando Bima tomó la decisión de activar nuevamente el grupo, esa fecha es clave en su vida porque tomó importantes decisiones para preparar el terreno antes de su supuesto

regreso definitivo a la selva. A fines de ese mes concretó su viaje a Perú en avión, llegando primero a Lima y luego viajando por carretera llegó a su pueblo natal. En ese entonces, Bima quería devolverle la vida al grupo Barín Bababo, reanimar y reunificarlo con algunos de sus integrantes fundadores y al mismo tiempo invitar a nuevos participantes más jóvenes, pero estas ganas se fueron opacando cuando nota que las cosas han cambiado, que los primeros fundadores se han ido y han tomado rumbos distintos y eso ha hecho que la gente de entonces ya no piense como antes, su ilusión fue debilitándose los días siguientes. Las fuerzas de cohesión del grupo parecían desvanecerse ante la nueva realidad, la cual chocaba con los recuerdos y la expectativa de una continuidad de lo que se dejó sin haber tomado en cuenta todos esos años que pasó en Alemania. El tiempo había hecho su trabajo, el espacio que los separaba también desmenuzó las relaciones sociales, esos lazos que se cultivaron en algún tiempo, ahora se habían transformado. La crisis se fue agrandando cuando aparecieron nuevas necesidades que hicieron que Bima cambie de planes, ya que después de algunas semanas debe regresar a Alemania. El dinero se le ha acabado, y los proyectos que estaba realizando en la selva podrían quedarse estancados. El grupo trato de sobrevivir sin él, cambiando algunas ideas o contradiciendo a Bima, aunque él trataba de animar al grupo y dirigirlo desde Alemania enviando algunos incentivos para que hagan algunas reuniones, pero nada resultaba como él quería. En los próximos días de su estadía, su buen ánimo y personalidad, lo hicieron más perseverante que nunca, continuó y siguió adelante, aunque en el viento no estaba del todo a su favor. Bima trató de darle un giro a la política de pertenencia de Barin Bababo, pero sus esfuerzos no daban frutos concretos, los días pasaban y antes de regresar a Alemania una vez más, y siendo él uno de los fundadores se autoproclamó como el presidente legítimo de la asociación supuestamente reactivada en junio del 2022, a pesar de las confrontaciones y desacuerdos con algunos de los antiguos miembros, pero, aun así, las discusiones no duraron mucho, nadie debía nada a nadie, ni había ya un compromiso, así, finalmente, el grupo original se desvaneció en el tiempo y espacio.

Regresamos unos años atrás, esos años en los que Bima trataba de seguir los pasos de los artistas amazónicos que deseaban triunfar en Lima. En esos años, los primeros artistas de Cantagallo estaban empezando a ganar reconocimiento, Bima también por su parte empezó a conseguir cierto reconocimiento en el arte, sobre todo con la participación en una exposición organizada por la Municipalidad de San Isidro en el año 2014. Él ya había participado en algunos colectivos en la zona de Pucallpa e incluso en Lima, pero esta vez sería una gran escalada porque la muestra tenía una difusión relativamente bien organizada y presupuestada. Muchas instituciones en el Perú por esos tiempos estaban subvencionando o ayudando con proyectos que impulsaban la integración de la Amazonía en el Perú.



Figura 2. Fotografía publicada en Facebook: Bima Inuma, 25 de octubre del 2014.

Alemania ha sido la residencia de Bima Inuma desde hace más de ocho años, aunque ha tenido algunos viajes a Perú, no ha dejado ni uno ni otro lugar, y parece ser que esa migración estacional será una constante a lo largo de su vida. Su estadía

más larga sin ningún viaje de retorno al Perú, duró unos largos cuatro años. Según él, fueron unos años pesados.

La manera en cómo Bima llegó a viajar a Alemania, se remonta a sus años de juventud, él dice que cuando era un joven shipi, no hace mucho –como lo enfatiza sarcásticamente—, sus padres habían recibido a un grupo de turistas alemanes, quienes se habían quedado a vivir con ellos durante unos meses, entre ellos estaba Fransiska y su madre, que luego Bima le pondría el apelativo de Kissa, una joven que tenía ocho años de edad menos que él. Estos turistas alemanes se encariñaron mucho con la familia de Bima que los había hospedado, y sin mayor preocupación, no vieron ningún problema en los servicios y atenciones que Bima tenía con Kissa. Hubo entonces una cierta atracción entre los jóvenes de la cual no hablaremos mucho, para no meternos a explicar los asuntos del corazón. Kissa se quedó en Pucallpa y empezaron a convivir luego de que su madre regresó a Alemania. La madre de Kissa nunca manifestó abiertamente alguna queja sobre esta relación porque quizá no se percató de lo que estaba sucediendo. Kissa tenía mucha libertad por ser mayor de edad. Así comenzaron una relación, Bima se enteró que su padre había fallecido, y tanto ella como su madre querían retomar la vida después de esa tragedia que marco muy duramente a la familia de ella. Así en su romance, y durante la estadía de Kissa en Perú, llegaron a tener una hija peruana. La relación estaba entrando así a una fase más seria y algo más complicada. De inmediato, Kissa quiso que viajaran a Alemania para inscribir a su hija allá y que pueda recibir sus documentos alemanes. Aun así, vivieron unos meses más en el Perú, Bima trataba de que ellas se quedasen en Perú, pero sin embargo Kissa no estaba pensando lo mismo. Viajo por unos días junto a su hija a Alemania, para que su madre conociese a su nieta. Bima no se opuso, pero temía que ella no regresase jamás. A pocos meses después, Kissa regresó a Perú. Ella había tomado la decisión de vivir con él y acompañarlo, sin embargo, había que hablar y negociar unos puntos antes, eso incluía viajar a Alemania, fue así que se alistaron para el viaje en el año 2016. Era el primer viaje de Bima hacia el extranjero. Entraron por España y luego viajaron hacia Berlín, la madre de Kissa los recogió y los llevó a su casa. Así como Bima comenzó

su gran aventura en Alemania. Bima se embarcó sin saber absolutamente nada de alemán, tampoco había salido antes del Perú, a lo mucho visitaba Lima y otros pueblos que estaban alrededor de Pucallpa o en el trayecto hacia la capital. Bima no nunca conoció toda la Amazonía, ni siquiera la parte sur o norte de la Amazonía peruana, sin embargo, estaba por conocer un país muy lejano y llegar a una cultura que pocos shipibos conocen.

La experiencia deslumbrante y crítica en Alemania donde solamente tenía como soporte a la familia y a las novedades de los nuevos y singulares paisajes alemanes que, aunque no eran iguales, le hacían recordar la Amazonía, por lo menos en primavera y verano, de modo que, para él, Alemania tenía algo de amazónico. Bima mencionó en alguna ocasión, que sus primeros días en Alemania fueron difíciles, principalmente por el idioma y la gente que lo miraba con cierta extrañeza y curiosidad. Aquellos días, no demoró mucho en pensar que no pertenecía allí. Así, no tardó mucho en planear su viaje de regreso, aunque su buen ánimo y su fortalecida personalidad determinaron que aprenda algo del idioma con la ayuda de su esposa. Bima regresó al Perú junto a su hija Inin en el año 2017. Inin había crecido y Bima quería que su familia la viera, también deseaba que su hija construya una conexión con la Amazonía, pero al mismo tiempo, sin embargo, aprovechó para hacer los documentos que le ayudarían a conseguir documentos para la nacionalidad, y hacer los trámites de la documentación que a él le faltaba para poder conseguir su tarjeta de residencia en Alemania. Él siempre dice que ella tiene doble nacionalidad, pero según los reglamentos de Alemania, este país no permite la doble nacionalidad con Perú, aunque los hijos de alemanes nacidos en el extranjero pueden solicitar la nacionalidad alemana, pero deben estos renunciar a otras nacionalidades. Bima sabe esto, pero siente que aún pertenece a la Amazonía y – según él—, su hija también, por ello tuvo la necesidad de regresar y de que Inin se conecte con el lugar del origen, y sienta que también pertenezca ahí. Así como Bima regresó al Perú, a su Amazonía.

Pasaron solo unas semanas de visita en el Perú y volvieron a tomar el avión con dirección al aeropuerto de Barajas para luego hacer transbordo y dirigirse a Berlin.

Su viaje fue esporádico, casi espontáneo y efímero, la selva estaba pasando a un segundo plano, había sentido algo diferente a pesar de volver al lugar que pertenecía, pues algo había cambiado, y no sabía que era. Bima sabía que pertenecía ahí pero su cuerpo estaba empezando a sentir que también pertenecía a otro lugar. Aunque la terquedad también es algo que lo caracteriza, no tardó en darse cuenta que ya no lo miraban igual, que algo había cambiado con la gente y con él mismo. Después de aquella visita al Perú, se quedó en Alemania hasta junio del 2021, fecha en que Bima regresaría al Perú, quizá con más tranquilidad y con mayor lucidez, de todas maneras, la experiencia y los años no fueron pasando en vano. En el 2021 toda la familia regresaría a San Francisco, con la idea de tratar de quedarse una vez más allí. Esta vez regresarían con nuevo integrante de la familia, un nuevo niño que habían nacido en Alemania.

Para el 2021, Bima y Kissa ya eran padres de dos niños, la hija mayor llamada Inin para entonces tenía ocho años y Kushi, el hijo menor, había cumplido los cuatro años de edad. A los dos niños les otorgaron nombres shipibos a pedido de él, su esposa no tuvo problemas con esa decisión. Bima dice, que se estaban acostumbrando a la vida de allá, que ellos estaban aprendiendo el idioma con mayor facilidad que él, ya que habían conseguido amigos en el jardín de la escuela, y ellos le estaban enseñando a hablar alemán. Sin embargo, a Bima no se le iba la idea, siempre pensaba en regresar, y regresó una vez más. La idea de vivir en la selva era una idea constante en su mente, pero también una forma de hacer frente a la adversidad. Sí, una vez más, Bima decidió regresar al Perú para poder desarrollar algunos de sus proyectos, los cuales los había planeado durante esos años que había pasado en Alemania. La esposa de Bima estuvo de acuerdo en ir a vivir al Perú, además había estudiado biología en una universidad de Berlín y vio una excelente oportunidad para continuar estudiando en la misma selva amazónica, además eso fue algo que la atrajo desde un principio. Ambos llevaron un estilo de vida fuera de lo normal en Alemania, al estilo de los naturalistas, no consumían demasiado productos industriales y preferían ir de compras a la feria a pesar de que pueda estar más caro, con el propósito de comprar alimentos orgánicos y saludables.



Figura 3. Fotografía. Bima y su familia en Alemania. 21 de julio del 2020.



Figura 4. Fotografías. Kushi, 10 de mayo del 2021. Inin y Kushi. 20 de abril del 2021.

La vida en Alemania no fue del todo de su agrado, principalmente, por el idioma, no podía conseguir ningún tipo de amistades ni un trabajo. Su esposa lo ayudó principalmente con las gestiones que tenían que hacer para poder exponer y vender alguna pintura. Fue así que Bima también se esforzaba en hablar alemán lo antes posible. Había encontrado la forma de diversificar sus trabajos, también había hecho masajes y sesiones espirituales a su propio estilo –según él– muy shipibos, aunque algo parecidas al yoga. Eso lo llevaba a reforzar su identidad étnica, ya que era un atractivo original para los alemanes necesitados, por lo menos, se dio cuenta que era una forma de introducirse a la sociedad alemana y ser atractivo para los alemanes renuentes. Esta estrategia para ganarse la vida en Alemania fue un gran acierto. Con todos estos emprendimientos, Bima empezó a ganar dinero y cierta fama que le permitía vivir tranquilamente en Alemania. Lo que ganaba por un cuadro en Alemania era mucho más de lo que podría haber ganado en el Perú, lo que le permitió también ahorrar en euros y hacer un capital. Entre sus amistades nuevas tenía una amiga que se dedicaba a los audiovisuales, una amiga que conoció por casualidad en los quehaceres de su trabajo y que trabajada para un canal de televisión local de Berlín. Fue así que Bima consiguió una entrevista en la televisión alemana, esa vez, Kissa también salió en la televisión como interprete y eso les ayudó a hacerse más conocido localmente. Estaba consiguiendo en poco tiempo, lo que a algunos alemanes les cuesta hacer o conseguir. Incluso le ofrecieron a hacer un documental sobre su vida. La entrevista quedó grabada y luego subieron el video a las redes sociales, para tener una idea del asunto, en la plataforma *Youtube* cuenta con 942 visualizaciones hasta diciembre del 2023. La mayoría de los que vieron este video son alemanes, otros peruanos y los demás de Latinoamérica. Bima tenía 42 años en el momento que le hicieron esta entrevista. El productor Miroslav Grosser hace los comentarios respectivos en la publicación y lo presenta de la siguiente forma:

Bima proviene del pueblo de San Francisco cerca de Pucallpa en la región de la selva tropical de Perú. El pueblo es un pueblo Shipibo. Los Shipibo han vivido una vida muy espiritual en armonía y con gran respeto y cuidado por la naturaleza durante miles de años. Son grandes artistas que pintan, bordan y cantan sus visiones.

Cuando nació Bima hace 42 años, San Francisco era un pequeño pueblo en medio del bosque. Sin luz, sin dinero, sin plástico. Los árboles grandes ya han desaparecido y hay coches y motos en el pueblo. Hay internet y los niños van a la escuela y estudian en lugar de aprender de sus padres los conocimientos ancestrales sobre la vida y la muerte y las plantas medicinales.

El nuevo sistema de dinero, educación estatal y atención médica para los Shipibos deja poco espacio para el desarrollo de su propia cultura. Por eso queremos fundar una nueva aldea multicultural en la que se reúnan las mejores culturas de todo el mundo.

En el pueblo queremos vivir felices juntos, con respeto mutuo y con la naturaleza. Habrá un gran estanque de peces en el pueblo, campos para diversas hortalizas, árboles frutales y plantas medicinales, un templo para ceremonias de plantas y una escuela donde todos podrán aportar sus conocimientos.

¡El pueblo de Bimas Shipibo en San Francisco cerca de Pucallpa en la región de la selva tropical está feliz por su ayuda!

¡Le invitamos a donar dinero para esto! El mar se compone de muchas gotas, ¡cada gota ayuda! Envíe el dinero directamente a Franziska, esta es la esposa de Bima, su dirección de PayPal es kleinekissa@googlemail.com

¡Puede ir al pueblo en Perú y aprender los viejos conocimientos en el sitio, trabajar en el pueblo, cultivar plantas y apoyar a la gente directamente con su dinero! Existe una asociación en el Perú que promueve la cultura y la

naturaleza de los Shipibo y una escuela que transmite los viejos conocimientos.

¡Puedes comprar el arte Shipibo de Bima! En su arte expresa su visión del mundo y cómo podemos curarnos a nosotros mismos. Aquí puedes ver su trabajo: [https://www.facebook.com/Bima-Inuma-a ...](https://www.facebook.com/Bima-Inuma-a...)

Franzi y Bima agradecen sus donaciones y piden una breve explicación sobre el tema en PayPal si desea ser informado por correo electrónico sobre el curso de la campaña de recaudación de fondos y las actividades para y en Shipibo.

Le invitamos cordialmente a compartir nuestra campaña de recaudación de fondos con otras personas maravillosas. Cualquiera que esté interesado puede contactarnos, ya sea en Facebook en Bima Inuma o por correo electrónico fpauliuk@gmx.de

Cabe resaltar en estos comentarios, el plan de Bima de fundar una nueva comunidad multiétnica, un nuevo pueblo en el Perú. El cual fue parte de esos nuevos proyectos que Bima había estado maquinando durante sus años en Alemania. El pueblo del que hable está siendo construido actualmente.



Figura 5. Captura de pantalla, Bima en programa de TV, Youtube.

En: <https://www.youtube.com/watch?v=4iQjsWrHKUo>. (2021)

Bima Inuma estaba reinventando su identidad sin darse cuenta, al mismo tiempo que había hallado una forma de insertarse dentro de la sociedad alemana, pudo así engancharse porque estaba percibiendo que ello podría darle ciertos beneficios políticos y sociales, pero principalmente económicos. Fue una forma de armonizar lo que sabía con lo que estaba conociendo, algo que le permitía ser de dos lugares y que le hacía sentir mejor. A pesar de que él siempre dice que su corazón pertenece a la selva, reconoce en su sinceramiento que está conquistando un lugar más. Así se conectó nuevamente con la vida comercial y pudo proveer algo para su familia, algo que es necesariamente vital en la cultura shipiba. Él recobraba lo perdido de alguna forma para llenar su exigente espíritu. La pintura fue una de sus actividades principales en Alemania, aunque nunca llegó a ser la práctica que más le beneficiaría, por ello no fue lo único que hizo. La pintura a lo largo de los años fue pasando a segundo plano, le gustaba pintar, pero no podía vivir de ello en Alemania.

Estaba representado la clásica historia de los pintores marginados. Se dio cuenta que hacer un performance construyendo una imagen de indígena y chamán tradicional en medio de la ciudad de Berlín podría funcionar a la hora de atraer amigos y clientes, era evidente que ello llamaba la curiosidad de la gente. Con esta performance le dio un peso agregado a sus pinturas que intentaba introducir al exigente mercado alemán, y los alemanes compraban por esa supuesta originalidad aquellos cuadros de hasta 4,000 euros, lo que le permitió ahorrar dinero en Alemania. En la casa en la que vivían separó una habitación para acomodar sus herramientas y todo lo que necesitaba para producir arte, empezó a trabajar con telas que superaban los dos metros de largo o ancho, tal como se lo demandaban sus compradores alemanes.

Vivir en la ciudad fue algo que desde pequeño lo atraía, así miraba de niño lo atractivo de las ciudades peruanas cuando acompañaba a su padre en los viajes que este hacía de vez en cuando. Vivir en la ciudad le llamaba la atención, ahora tenía la oportunidad de hacerlo, pero no en una ciudad del Perú, sino de Alemania. En su intento de llevarse bien con los demás recibió rechazo, aun así sabía que los lazos sociales y la inclusión social eran necesarias, vitales y debía relacionarse y tener un rol dentro de la sociedad, sin embargo todo esfuerzo era en vano, por lo menos al principio. Después de muchos años y ahorrando algo de dinero, decide trasladarse con toda la familia en plena pandemia a su pueblo natal. Uno de los proyectos era crear una especie de hotel para poder invitar a turistas a tener una experiencia con el Ayahuasca y conectarlos así con la naturaleza, obviamente ello tendría un costo para ellos, pero sería algo más especial a lo que la mayoría de turistas tienen cuando viajan a la selva. Según él, había muchos chamanes charlatanes que ya no brindan el verdadero placer de conectarse con la naturaleza, se han vuelto muy comerciales y no exigen al turista ciertos sacrificios antes de experimentar, como por ejemplo ayunar. Bima se considera asimismo un chamán, uno que debe volver a conectarse con la naturaleza y por ello también había una necesidad de volver, había heredado ello de su padre y en tal sentido cobraba cierta legitimidad al nombrarse como tal. Esa idea se fue concretando en otro proyecto personal que tenía en mente,

convertirse en un guía espiritual para hacer el mismo los rituales, entrenarse en la Amazonía, recobrar fuerzas y conocimiento, practicar, observar, aprender, para obtener algo mejor para él y su familia, así podría ofrecer los rituales en Alemania. La pintura fue quedándose en segundo plano, aunque sigue siendo algo importante dentro de sus planes personales, mientras que estuvo alistándose para su viaje y todo el tiempo que duró su estadía, él dejó de pintar, a pesar de que la pintura que vendió en Alemania le había dado lo necesario para este viaje. Cuando llegó al Perú, su gran presentación pública de regreso consistía en organizar un festival de arte indígena en el aniversario de la ciudad, de esa forma mostraría el éxito que tuvo en el extranjero frente a sus parientes y otras personas de la zona.

Cuando Bima llegó al Perú en junio del 2021, empezó a sentir los primeros síntomas del covid-19, toda la familia se había contagiado durante el viaje, y su salud iba de mal en peor con los días. La pasó demasiado mal, incluso llegó a pensar de que se iba a morir. Me cuenta que quedó paralizado por varios días, y no sabía qué le iba a suceder, solo la confianza en las plantas y en los chamanes que lo atendieron le dieron la valentía para soportarlo. Recuerdo que hablamos por teléfono esos días, y mencionaba que no quería ir a ver a los médicos en el hospital de Pucallpa, y que solo las medicinas naturales lo iban a curar. A pesar de que sus hijos y esposa acudieron a éste, él se negó rotundamente. Después de algunos días de ansiedad, por fin pudo vencer a la enfermedad y recobrar su estado de ánimo. Fueron varios días sin contestar el teléfono, sin pronunciar palabras, sin notificar algo en las redes sociales, incluso llegué a pensar lo peor, sin embargo, felizmente, todo se aclaró, más adelante cuando se recuperó y me devolvió la llamada.

Se recuperó de la enfermedad después de un largo proceso de sanación que finalmente aumentó su fe en las tradiciones chamánicas. Renovado y con mucha energía, decidió continuar con sus planes. Uno de los primeros proyectos que realizó cerca del pueblo de San Francisco fue el famoso festival de artes organizado por el grupo “Barin Bababo”. Bima se había convertido en el nuevo líder del colectivo después de la muerte de Filder Agustín, y trató de reorganizarlo. Para su suerte la pandemia había hecho que algunos artistas shipibos de Lima regresaran a sus

lugares de origen, todos ellos se encontraron en Pucallpa para continuar con la tradición y pintar juntos en medio de la selva, era una forma de alejarse de los peligros de la pandemia, pero también para reconectarse con la selva y los espíritus. Artistas como David Ramirez Nunta, Guímer García participaron del primer encuentro, el primo de Bima también se juntó y así otros nuevos artistas jóvenes más. A los pocos días Bima se dio cuenta de que esto no estaba funcionando como él quería, los artistas se distanciaron poco a poco al no concordar con él. Quizá lo mejor que hicieron juntos fue la de presentar algunas obras en el Segundo Festival de Artes que Bima organizó para la comunidad, y en representación del grupo. Bima recordaba el primer festival del 2008, que no se había vuelto hacer desde entonces.



Figura 6. Fotografía de la publicidad del Primer festival de artes en la entrada de Yarinacocha, 2008.



*Figura 7. Fotografía. Festival de arte Barin Bababo
(en la comunidad nativa San Francisco en Yarinacocha).
David Ramírez participó allí el 11 de agosto del 2021.*

El segundo festival fue organizado y pagado por Bima, le ayudaron sus familiares y algunos amigos. Este festival no solo era de pintura, sino incluía más artes y una organización mejor elaborada. Fue un espectáculo turístico que tuvo una buena acogida según las fotos y los videos que fue colgando por más de dos semanas en las redes sociales. Acudieron muchísimos turistas como también gente de la localidad. Era el público que más querían que acuda al evento, todo fue armado para ellos, incluso se armó un escenario, para la presentación de bandas y grupos de música de Cantagallo. También hubo comida, bailes típicos y un concurso de belleza. Asimismo, se levantaron algunas carpas para que algunos artistas puedan exhibir sus pinturas al público, incluía a algunos artistas del renovado grupo Barín Bababo. Bima se había preparado también para participar, se presentó con sus trajes típicos, he hizo que toda su familia, incluso Kissa, también vistiese de la misma manera.



Figura 8. *Josefin Kuschela, Kissa y Bima. 24 de agosto del 2021. Filmando un documental.*



Figura 9. *Construyendo la villa del sol, el nuevo pueblo indígena shipibo.*

18 de setiembre del 2021.

Estaba usando el dinero que había ahorrado en Alemania para ejecutar sus proyectos, quizá el más ambicioso de ellos era la de construir su propia comunidad indígena, a la que había denominado “Villa el sol”. Dentro de esta villa, se incluía la construcción de un hotel. Como uno de los edificios más importantes tomo un par de meses más hacerlo, el hotel constaba de cinco cabañas, con servicios básicos compartidos, y con ciertas comodidades, como electricidad, internet, televisión y pequeños refrigeradores para los visitantes, turistas específicamente. Le fue difícil colocar una antena para recibir señal de Internet, pero lo hizo para brindar ese servicio que según él era muy importante. Así, un día llegaron los primeros huéspedes, los cuales provenían de Alemania y, unas semanas más adelante, llegó el segundo grupo proveniente de los Estados Unidos.

Bima antes de viajar a Alemania había adquirido cierto reconocimiento como artista indígena. Cabe señalar una de las exposiciones en las que mejor le fue, quizá la más importante que ha tenido en Perú es la exposición que se inauguró con el nombre de “Tinkuy – Nukoanaty: Encuentro del Ande y la Selva” donde los artistas Miguel Araoz Cartagena, Bima Inuma Pezo y Leonardo Inuma Pezo presentaron sus obras del 22 de octubre al 11 de noviembre del 2014. Esta exposición fue organizada por la Municipalidad de San Isidro y tuvo cierta relevancia mediática y cultural.



Figura 10. Entrevista de RPP a Bima Inuma en el 2014.

En Alemania, Bima no ha tenido exposiciones de pintura, y su arte pictórico no ha sido reconocido. Esa falta de reconocimiento, de alguna manera lo motivó a regresar al Perú en el 2014. También sabía por experiencia que el dinero que ganaba en Alemania no era el mismo que podía ganar en el Perú, por ello, regresaba para seguir ahorrando. Trabajó en algunos cuadros durante ese lapso de tiempo, pero siempre con esa idea. El mismo dijo que no se sentía igual a su regreso, y sentía que parte de él estaba en Alemania, esa parte incluía a su pequeño hijo y a su esposa, pero también oportunidades y ventajas nuevas.

La mayor producción de obras de arte, pinturas especialmente, fueron hechas antes de viajar a Alemania. Su arte presenta cierta evolución si las comparamos con las que realizó y presentó en el 2014 con las que fueron realizadas en Alemania en el 2018, el problema fue que Bima está dejando de pintar a lo largo de los años.



Figura 11. Bima. 7 de mayo del 2018.





Figura 12. Pinturas realizadas por Bima Inuma antes de viajar a Alemania, dentro del grupo Barin Bababo y expuestas en el 2014.

Bima Inuma ha decidido ir y venir estacionalmente, movilizarse según sea lo conveniente, vivir en Alemania un tiempo y otro en Perú, constantemente. Ha decidido que sus hijos estudien en Alemania pero que también vayan y aprendan de los chamanes y espíritus de la selva. Él continúa trabajando en estos proyectos que se han descrito en los párrafos anteriores. Ha manifestado que viajará con su familia, y estará viajando constantemente. De igual modo ya tiene los papeles y documentos de ambos países, y podrá hacerlo sin ningún problema, por lo menos ya sabe como ahorrar y conseguir dinero. Con los años ya ha ganado algunos amigos en Alemania y a la vez una ligera aceptación de parte del pueblo en el que vive allá. Ha conseguido nuevos oficios que hacer, como dar masajes, hacer sesiones espirituales y dar apoyo de salud a ancianos, eso le ha dado un rol y un papel interesante en Alemania, que seguramente no acabará.

3.2. Mery Luz Gomez (Francia):

Mery Luz nació shipiba en la Amazonía peruana. Ella no considera que sea artista ni mucho menos artesana, nunca ha pintado ni ha practicado ningún tipo de arte. Según ella sus intereses no han ido por ese lado. Desde pequeña admiraba lo de afuera, le miraban como niña rara y siempre le gustó ayudar a las personas; le gustaba ir a la ciudad, le llamaba la atención el cine y soñaba con algún día viajar lejos. Ella poseía las cualidades de una antropóloga empírica, aunque nunca se dio cuenta de ello, ni tampoco llegó a estudiar Antropología, a pesar de que había escuchado de los antropólogos, como famosos visitantes de las comunidades amazónicas de la selva. Cuando ellos venían, siempre se acercaba a conversar con ellos, le fascinaba las cosas nuevas que traían, colaboraba con las actividades que ellos realizaban o ayudaba en algunas tareas, a veces recibía ciertas propinas por ello. También aprendía otros idiomas y eso le gustaba mucho.

Cuando creció y alcanzó cierta independencia, Mery Luz conoció y se casó con un francés, a quien conoció en un evento internacional de pueblos indígenas que se realizó en Nueva York. Había aprendido inglés en su juventud y logrado un viaje hacia los Estados Unidos patrocinado por una ONG que se había instalado en su comunidad. Desde ese momento, su vida dio un giro para lograr lo que ella siempre quiso. Ella cuenta que el proyecto de desarrollo de la ONG norteamericana constaba de dar clases de inglés en las comunidades indígenas de alrededor de San Francisco, como también en ayudar en temas de educación. Mery Luz fue una de las mejores alumnas allí, aprendió el inglés y la facilidad con la que hablaba le dio la oportunidad de ir a exponer el significado de las artesanías que la ONG había seleccionado y llevado a New York, adicionalmente ella pudo explicar detalles de la cultura shipiba en la gran manzana estadounidense. Ella recuerda a la perfección el momento cuando su futuro esposo se le acerca para hablarle y lo maravillado que él estaba por su cultura shipiba, él que había llegado de Francia para participar del evento, se mostró extremadamente respetuoso e interesado en continuar contacto con ella, aunque le explicó que debía regresar a Francia, ella pensó que una relación así no podría funcionar bien. Él solo había llegado de Francia para asistir a

conferencias relacionadas al ecologismo, por su trabajo y por un eventual viaje. Sin embargo, no perdieron contacto, los números de teléfonos y otros detalles para comunicarse a distancia habían sido intercambiados, y eso permitió alimentar la relación a distancia. Cuando ambos regresaron a sus países, mantuvieron la comunicación, y unos meses después él le anunció su viaje hacia Perú.



*Figura 13. Fotografías. Mery Luz Gomez.
8 de marzo del 2019. 17 set 2018.*

De pequeña le atraían los extranjeros, no en el sentido romántico del término, sino en el sentido de lo extraño, raro y novedoso, como dirían, en el buen sentido de la palabra, ellos y ellas, antropólogos y turistas, le causaban curiosidad, por ello se acercaba o se inscribía en los proyectos de las ONG que se instalaban cerca a Pucallpa. Siempre fue activa, era una de sus cualidades, le gusta trabajar y hacer cosas, y encajaba perfectamente en la organización de los eventos culturales o en

cualquier cosa que sirvieran como apoyo a la comunidad. Eso la hacía una mujer particular y quizá distinta al grupo.

Con aquel extranjero que había conocido en New York y que luego viajó a verla en Perú, llegaron al acuerdo de comenzar una relación seria y eso implicaba platicar sobre el lugar donde vivirían en caso de casarse, no fue difícil de Mery Luz aceptar vivir en Francia. Y como iban las cosas, pronto se casaron y emprendieron el largo viaje. Al principio solo podía comunicarse con su esposo en inglés, pero luego, poco a poco fue aprendiendo el francés junto a él, más aún cuando llegó a Francia, aunque nunca le llamó la atención ese idioma, el amor le estaba ayudando. Su esposo aprendió algo de castellano y shipibo, pero no son lenguas con las que se acostumbra platicar, y para él es más difícil aprender idiomas que para ella. En la actualidad, ella habla y comprende el francés, aunque ella misma admite que aún no lo hace tan bien como los franceses ya que ellos le hacen notar eso, lo que más le cuesta es la pronunciación. No quiso estudiar francés en una academia, sino que lo aprendió con la ayuda de su esposo, por ello, no puede escribir el francés, sin embargo, ella misma nota que ha ido progresando. Al principio era más difícil porque también tenía que atender su primer embarazo y la venida de su primer hijo, ella siempre decía que cuando sus hijos iban a crecer, ella llegaría a tener más tiempo para ir a la academia y estudiar el francés o alguna otra carrera luego, pero vinieron más hijos, y el proyecto aún no se ha concretado. En ocasiones graba algunos videos cortos que los coloca en su *facebook* donde se le escucha hablar francés. Los *likes* y algunos comentarios de familiares o amigos indígenas demuestran cierto gusto por el acto.

Mery Luz siguió buscando formas para seguir aprendiendo y mantenerse activa desde que viajó a Francia. Aunque al principio fue difícil todo poco a poco fue mejorando. Actualmente se considera una activista cultural en favor de la naturaleza, porque hace un par de años llegó a formar parte de un proyecto social francés llamado "*Amazonie, un arbre pour la vie*" (que significa: Amazonía: Un árbol por una

vida)¹, en la cual a ella se le encargó la ayuda económica para las poblaciones indígenas de la Amazonía peruana. Ese proyecto reunió fondos de particulares para preservar recursos naturales o recuperar zonas naturales en los países subdesarrollados, en el Perú. El proyecto contaba una cuenta en *Facebook*, donde cuelgan algunas de sus actividades desarrolladas, ahí también se menciona el nombre de Mery Luz y el cargo que tiene, se encuentran fotos y relatos de cada una de las actividades que han desarrollado hace más de cuatro años atrás. Esta organización francesa tiene como misión la conservación del medio ambiente y llegó a Pucallpa en el año 2018. El proyecto le subvencionó un viaje de regreso a Perú a Mery Luz en junio del 2021, el objetivo era que cuando llegue a Pucallpa debía construir una biblioteca para los niños como parte de uno de los proyectos de esta institución, ello debía estar registrado con fotos y videos que también fueron colgados en la página web.

Mery cuenta que los primeros días y meses en Francia constó de un proceso complicado de adaptación y de acostumbrarse a la nueva vida, principalmente porque ella se considera una persona muy sociable, habladora y amigüera, y porque ella no podía hablar francés, no podía comunicarse con nadie excepto con algunas personas que le presentaba su esposo. Ella sabía que el idioma era una clave para la socialización e integración en la sociedad francesa, y en realidad en la mayoría de sociedades. Los franceses –me dice ella– juzgan a las personas por su nivel y forma de hablar el francés, por lo que pueden verte muy mal si no hablas bien, les disgusta si lo pronuncias mal o si no lo hablas como ellos lo hacen. Me contaba que cuando venían amigos de su esposo, ella quería ser sociable como lo ha sido siempre y al estilo shipibo y peruano, pero no funcionaba, siempre sentía esa “frialdad” como ya le habían comentado antes, sin embargo, no le importaba, su esposo la trataba de entender y ayudarle, además estaba en camino su primer hijo.

¹ Página web de la ONG: <https://www.facebook.com/amazonieunarbrepourlavie/about>



Figura 14. *Fotografía. Discurso sobre el cambio climático en París.
9 setiembre del 2018.*

En el 2018 fue invitada por Green Peace, la famosa ONG ambientalista, para participar y dar un discurso en medio de una campaña ambientalista y una protesta pacífica por las calles de la ciudad de París. Para ello se puso sus trajes típicos y se preparó para dicho evento. Después de esta actuación pública, ella se hizo muy popular en los diarios de la mañana siguiente, que presentaban a una indígena de la Amazonía que había llegado para concientizar a los franceses de que cuiden el medio ambiente. En los próximos días muchas instituciones le llamaron por teléfono para participar en otros eventos similares y también para ofrecerle publicar su historia en otros medios de izquierda en Francia. Ello la llenó de confianza, sobre todo de seguridad para hablar ante las personas, le dio algo de vida y ánimo que le estaban haciendo falta, su vitalidad y reafirmación identitaria recobro la fortaleza, se sentía más shipiba que nunca y ahora con una razón más para vivir, pero también algo que no lo había tenido en Perú. Asimismo, empezó a asistir a reuniones en los locales de donde se reunía la gente ambientalista, donde le transmitían videos y escuchaba a

personas que le dieron ideas para mejorar el mundo, escuchaba el francés más seguido que antes, y a buen oído empezó a hablarlo y entenderlo con rapidez.

Cuando regresó a Perú a cumplir una de las tareas, como presidenta de la asociación que había creado *Amazonie un arbre pour la vie*, realizó la creación de una biblioteca para su comunidad. Las ONG ambientalistas le apoyaron a pesar de que no estaba en su jurisdicción, y gestionaron lo posible para que Mery pueda viajar en representación de ellos y como intermediaria al mismo tiempo, además de subvencionarle el viaje, le dieron el dinero suficiente y la capacitación necesaria para que todo salga como se había planeado. Mery nos cuenta, como ella compartía todas las ideas que escuchaba en las reuniones dentro de las reuniones, aportaba con sus ideas, y el sentirse escuchada le daban reconocimiento. Así empezaron a brotar más y más ideas, a alimentar su conciencia política y valentía para salir a las calles a hablar. Acopio términos ambientalistas y se unió al discurso de la propaganda de izquierdas en contra del cambio climático. Una de esas otras ideas, fue la de reforestar ciertas zonas de la Amazonía que supuestamente la tala ilegal de árboles había consumido, lo que la llevó a fundar su propia ONG, con el mismo nombre del proyecto en el que participó, “Amazonía, un árbol por una vida”. Sus conocimientos de francés le han ayudado y tal como ella dice, se puede defender. Su ONG consiguió financiación de Air France y Green Peace. Ellos han apoyado y le han ofrecido pagarle los pasajes entre Francia y Perú, por lo menos tres veces al año. Sus ideas han sorprendido a estas organizaciones y han funcionado para recibir apoyo económico, el hecho de que habla francés hace que las cosas sean más fáciles para ellos también. Cuando ejecutó otro de los proyectos en la selva peruana, en otro de sus viajes y visita al Perú. En la comunidad de Santa Clara y San Francisco se llegaron a plantar más de 5,000 árboles, una meta que fue todo un éxito según la organización ambientalista, y lo que ella nos cuenta, algunas fotografías que están en las páginas web también lo evidencian. Esto le ha dado confianza y le ha enseñado a como gestionar dinero de ONG, y lograr proyectos mucho más grandes que tenía pensado, proyectos como el de hacer un jardín botánico, construir un vivero en la comunidad para enseñar a los niños sobre las plantas, aunque esto suena algo

sui generis, para los propios nativos de la Amazonía, estas ideas aún están en la lista de su ONG. Para aclarar, estas ideas pueden resultar muy occidentales de parte de estas ONG a las cuales Mery estuvo asistiendo en Francia y que la misma Mery acopio como parte de sus participaciones, y aunque contrasten con la forma de hacer y enseñar a los niños en la Amazonía, los proyectos de Mery lo le parecen nada fuera de entendimiento, al contrario, piensa que está haciendo algo bueno por su comunidad y por la cultura shipiba.

Esto es lo que señala en la página web de la Asociación de Mery Luz, que está escrita en francés y que la traducimos para su difusión:

Quiénes somos:

Somos una asociación amparada por la ley de 1901, registrada en la subprefectura de Hautes Pyrénées (65) con el n° W653004375 y administrada por voluntarios cuya presidenta es Méry Luz Gomez Agustin.

Cercanos a la naturaleza y con un gran respeto por el medio ambiente, los miembros de la asociación son actores principales en la lucha contra el calentamiento global, así como en la protección de nuestro entorno a corta y media distancia.

Participando regularmente en limpiezas medioambientales, reuniones para promover un medio ambiente más sano y concienciando a los niños sobre la necesidad de deshacerse de los residuos y respetar la naturaleza, los miembros de la asociación "Amazonie, un arbre pour la vie" hacen de la salvaguarda de nuestro planeta su principal preocupación.

Nuestro proyecto:

Para concretar todas sus acciones y contribuir así a la evolución positiva de nuestro planeta, la asociación desea plantar 32.000 árboles en la Amazonia peruana, empezando cerca de la ciudad de Pucallpa, en el pueblo de San Francisco, habitado por la población indígena Shipibos Conibos, en la región peruana de Ucayali.

El objetivo de la asociación es plantar 32.000 árboles en un periodo de 4 años, lo que permitirá reforestar 150.000 m² de bosque amazónico, lo que equivale a unos 20 campos de fútbol.

En ese sentido, está claro la intención y la alineación política y ambientalista que Mary Luz ha conseguido formar en su estadía en Francia.



Figura 15. Fotografías de Mery Luz Gomez. (2018)

Sobre los discursos y la marcha ambientalista que organizó Green Peace, cabe resaltar estos textos:

Durante la marcha por el clima del sábado en París, esta peruana de 31 años que vive en Bigorre desde hace cuatro años, habló frente a cerca de 50.000 personas para advertir sobre los estragos de la industria petrolera en su ciudad natal. Dejó el Amazonas y su Perú natal por Bigorre y Val d'Adour. Por amor. Pero incluso al otro lado del Atlántico, Meryl Luz Gómez Agustín no ha olvidado de dónde vino. Y este sábado, esta madre de 31 años, residente en Vic-en-Bigorre con su compañero Benjamín y sus tres hijos (Ximena, Raphael y Kaya), tomó el camino de su familia y colocó el destino de la comunidad indígena de San Francisco en el centro del mundo, con motivo de la marcha climática donde el adoptado Bigourdane habló frente a decenas de miles de personas en la plaza del ayuntamiento. "Soy la representante de mi pueblo indígena aquí", asegura con orgullo.

Con el rol de embajadora que asumió el fin de semana pasado esta ex empleada de la hostelería, que durante mucho tiempo excluida por este francés que aprendió tarde, trabaja en el restaurante de comida rápida de aquí. "La ONG 350 Francia (instigadora de este encuentro, nota del editor) me pidió que discutiera los problemas del Amazonas, la deforestación, pero también la amenaza que la industria petrolera representa para nuestro ecosistema. Estas empresas descargan sus efluentes en el río y luego pagan a los niños para que limpien las vías fluviales. Los ríos están muriendo por estos desechos tóxicos. Allí, simplemente vivimos de todo lo que nos da la naturaleza. Pero hoy, los peces están contaminados, la vegetación está impactada. Fui a París para luchar por mi gente y demostrar que estamos allí, pero que también estamos realmente amenazados".

Meryl Luz pasó tres días en París. El día anterior a la marcha climática, fue recibida y acompañada al consulado para aprender a expresarse frente a

tal multitud. Asesoramiento puesto en práctica al día siguiente, frente al Ayuntamiento de París y cerca de 50.000 personas. “Para mí, incluso en estas condiciones intimidantes, fue más fácil para mí hablar aquí que en Perú, dados los desafíos políticos y financieros que representan estas industrias. Si hablamos allí, rápidamente nos amenazan o algo peor. No estaba seguro de cómo iba a reaccionar la gente, pero estaban muy felices”. Las imágenes televisivas y las redes sociales bastaron para darle un impacto mundial a su intervención, hasta su aldea peruana. “He recibido llamadas. Es importante que la gente de mi pueblo se dé cuenta de que no están solos. Apenas confío en los políticos que solo ven sus intereses y no están interesados en la causa indígena. Prometen, pero no pasa nada. Creo más en la gente que lucha. Estoy muy orgulloso de haber llevado este mensaje y el aliento recibido. No es solo mi pueblo. Se trata de toda la Amazonía. Estamos destruyendo el planeta sin ver el peligro que se presentará para nosotros y nuestros hijos”.

Después de un tiempo de vivir en París, se trasladó a la zona rural, a otra provincia de Francia. Su esposo tenía una casa allí y pensaba trasladarse una vez que se casase. Aunque el traslado no fue tan rápido, cuando se concretó la mudanza Mery Luz estuvo muy de acuerdo, porque implicaba irse a una ciudad más pequeñas, un lugar con más árboles y era como más parecido a la selva, con más calor del sur de Francia, Mery Luz estaba muy contenta. Así viajó con toda su familia. Desde entonces se encuentra viviendo en Tarbes, una ciudad al sur de Francia, aunque su esposo es parisino y vivieron un pequeño tiempo en París, decidieron ir a una ciudad más pequeña, porque él estaba harto del ruido y la contaminación de la capital. Su esposo también es ambientalista, trabajó para algunas ONG en París y participaba en un partido político de izquierda. Lo que pone un punto en común entre los dos. Han vivido en Tarbes por más de 10 años, y es fácil desde allí viajar a los Pirineos para esquiar o a España para pasear y hablar algo de español.

La mayor de sus hijas es peruana, y los dos últimos son franceses. Tiene tres hijos, Jimena es la mayor, Rafael le sigue y Kaya es la menor, la última es la única que

lleva un nombre shipibo, mientras los otros dos son nombres tradicionales del castellano. Jimena también es ambientalista, en el colegio ha sido llamada para dar discursos y ya se ha hecho conocida. Algunos miembros de la ONG en la que trabaja Mery Luz le han dicho que la forme de esa forma y que si es así más gente le va a escuchar, porque a los niños les están dando mayor importancia en cuanto a estos temas.



Figura 16. Fotografía. Mery y su esposo en los Pirineos. (2017).

Herlinda Agustín era muy conocida en Perú, es también tía de Mery Luz, y fue ella quien contactó primero con Green Peace. La ONG cumplió con su cometido y la ubicó en Francia. Ya en Francia, los periodistas fueron los primeros amigos franceses que fue conociendo. En Tarbes como es una ciudad pequeña ya la conocen muy bien, ha salido en los periódicos varias veces. Una de esas veces, fue cuando empezó a trabajar en un *McDonalds*, y eso llamó la atención de los periodistas.



Figura 17. Fotografía. Mery Luz junto a su esposo e hija mayor (2019).



Figura 18. Fotografía. Mery Luz con su hija Jimena el 22 de marzo del 2018 en la marcha en contra de la deforestación en la ciudad de Pau.

Hacer amigos ha sido lo más difícil para ella, como ella dice, los franceses no son mucho de hablar, y eso hace que sea muy difícil de sociabilizar. Según ella, dice que eso fue lo más difícil para poder sentirse aceptada en la sociedad francesa. Principalmente en los primeros años, cuando no hablaba mucho francés, sentía más el rechazo de parte de los franceses. Sus amigos, -como ella los clasifica- son también extranjeros, migrantes de diferentes partes que también viven y trabajan en Tarbes. Ella conoció a una amiga ecuatoriana que también vive en Tarbes y con la que se lleva muy bien y de vez en cuando se comunican.



Figura 19. Fotografía. Inauguración de la biblioteca en San Francisco. (2021)

La comunidad de San Francisco recibió a Mery Luz Gómez con mucha alegría, y después de fundar la biblioteca se la dejó a cargo de Néstor Gómez. Se ha convertido en toda una figura también en la comunidad shipiba.

En junio del 2022 regresó nuevamente al Perú por unas semanas, especialmente tuvo a cargo la realización de un proyecto financiado por otras organizaciones francesas pro-ambientalistas de las que ahora forma parte. Va a seguir juntadno dinero y recolectar fondos para lograr sus proyectos a través de su ONG, con la idea de reforestar la Amazonía que está siendo destruida por las empresas extractivas y con la idea de que el mundo industrial está destruyendo la naturaleza. Sus familiares y amigos cercanos se vieron beneficiados de este proyecto, ya que ella les pago por el trabajo que hicieron al sembrar árboles en ciertas zonas aledañas a la ciudad de Pucallpa.

Mery Luz Gómez dice que cuando esté viejita va a regresar al Perú, va a morir en su tierra. Porque no cree que se llegue a adaptar. Ella dice que si pudiera se regresaría ahora mismo, pero tiene deberes con sus hijos principalmente, quienes ya se han adaptado y están estudiando en los colegios franceses.

3.3. Edgar Inuma (Francia):

Edgar Inuma llegó a Francia hace más de diez años, llegó joven y con muchas ganas de explorar y conocer más allá de las fronteras de su pueblo shipibo. Se considera después de tanto tiempo sin regresar al Perú, más francés que shipibo o peruano, no porque haya estado perdiendo sus lazos étnicos, sino porque ha estado adaptándose para poder sobrevivir en Francia. Con el paso del tiempo él se ha acostumbrado a vivir allá y ha creado su propio estilo de vida. El puente sin regreso que cruzó para llegar a Francia resultó algo parecido a lo que experimentaron Bima y Mery Luz, porque así como ellos que conocieron a sus futuros esposos o esposas

antes de viajar, Edgar también viajó por su esposa y una hija que venía en camino. De ese modo, se llegó a casar con una antropóloga francesa, quien estaba haciendo su trabajo de campo en la Amazonía, y curiosamente él fue uno de sus colaboradores clave. Al breve tiempo de conocerse en Perú, llegaron a casarse allí y luego viajaron para el nacimiento de su hija, la que llegó a nacer en Francia. Al igual que los otros, Edgar tuvo que enfrentar el problema del idioma, sin embargo, con la ayuda de su esposa pudo superar ese inconveniente rápidamente, fue muy hábil con el idioma, y pronto empezó a hablar y comunicarse. Con la ayuda de su esposa pudo conseguir trabajo, y ambos se proyectaron los primeros años de su matrimonio en trabajar juntos y abrir una ONG para hacer presentaciones de arte Amazónico. Él empezó así a ver que podía ganarse la vida como artista, se sentía como parte de la sociedad francesa y también sentía que había un buen recibimiento. Con el tiempo y con una buena suerte que los acompañaba hizo exposiciones en diferentes lugares, su esposa lo organizaba todo y de esa forma conseguían ingresos. Mientras que su hija crecía la ONG que abrieron y positivas gestiones que hacía su esposa para vender lo que Edgar preparaba, parecía tener éxito. El círculo de amigos con los que se rodeaban estaban muy interesados también, introducir la Amazonía en el marco del cuidado del medio ambiente, sonaba muy bien para los movimientos que estaban agarrando fuerza en Francia, en el campo del arte, por ejemplo, no había mucho problema, por lo menos para las galerías de arte posmoderno, donde no hacían muchos problemas para exponer los trabajos de Edgar. Aunque Edgar no había sido un artista innato, ni había estudiado para ello, intentó hacerlo en Francia, y porque parecía que iba a ser un negocio reconfortante y una fuente de ingresos para ganarse la vida en Francia, y al mismo tiempo una forma de proveer a su familia.

Cuando todo parecía ir bien, con algunos años más de matrimonio y con una hija que ya estaba creciendo y empezando a ir al nido, empezaron algunos problemas, la demanda y las oportunidades de vivir del arte, o quizá, la forma como estaban trabajando a través de esa ONG no estaba funcionando como al principio, eso trajo algunos problemas entre ellos, adicionalmente, Edgar empezó a juntarse con amigos

que les gustaba juntarse no solo para tomar algunas copas, sino para aplicarse un poco de drogas, eso hacía que llegase tarde a casa y que descuidase el trabajo.

Decidieron darse una nueva oportunidad y comenzar de nuevo, por lo menos con una hija que ya había crecido, parece que valía la pena hacerlo de nuevo. Así, decidieron irse y viajar hacia otra parte de Francia. Con su hija se mudaron de París hacia una ciudad mucho más pequeña llamada Vienee, un pueblo al sur de Francia. Allí les fue relativamente bien, aprovecharon las ayudas del gobierno, para entonces Edgar había conseguido los papeles de su residencia y su nacionalización francesa, lo que le daba los mismos derechos como a cualquier francés, pero también las mismas responsabilidades. Eso incluía las responsabilidades matrimoniales y de padre. Sus trabajos eran esporádicos, no había oportunidad para el arte posmoderno, ni shipibo, en una ciudad mucho más costumbrista, más francesa y menos cosmopolita como Vienee. Tuvo que dejar la pintura y el arte en sí, empezó a ser uno más, debía ser un francés más si quería mantenerse en los trabajos y conseguir una vida normal, lo shipibo solo según él no era muy atractivo. Sin embargo, a pesar de sus intentos, las cosas no fueron bien entre ellos. Al pasar el tiempo, las cosas entre ellos iban de mal en peor y empezaron a distanciarse, hasta culminar con su separación y una querrela para ver con quién se iba a quedar la hija, eso conllevó la disolución de la ONG. Su esposa de entonces ganó la tenencia de su hija, porque él se había quedado sin trabajo y no podía mantenerla. Fue entonces que Edgar intentó volver al Perú, se fue por algunos meses, pero no funcionó. No era igual, y extrañaba a su hija. Su hija ya estaba creciendo y asistiendo a la escuela francesa, y Edgar tenía que responder como padre, en todos estos años había dependido de los contactos y de la gestión de su esposa para conseguir vender obras de arte, lo que ahora le resultaba imposible de hacer, ahorró dinero para volver, y cuando llegó a Francia nuevamente, pudo conseguir un nuevo trabajo con la ayuda de algunos viejos amigos. Para entonces ya había aprendido hablar el francés, no a la perfección, pero no hubo problemas para tal efecto. De hecho, demostró tener una excelente habilidad para el idioma, tanto que hoy habla con mucha naturalidad, pero lograr conseguir fondos, exponer proyectos y hacer visitas a galerías y todo lo que

concierno a un trabajo profesional que justamente realizaba su esposa, no más pudo conseguirlo. Fue así que decidió, empezar a trabajar de otra cosa, el arte pasaba a segundo plano, dejó de pintar, y dejó a un lado el repertorio shipibo que aún le quedaba. Con la ayuda del gobierno francés encontró un trabajo en una oficina de carga de paquetes, estaba viviendo de la ayuda del gobierno, pero no podía estar así todo el tiempo. Trabajaba como cargador para una compañía de carga de mercaderías, eso ayudó a que se integrara mucho más en la cultura francesa, conoció nuevos amigos, pero también algunos enemigos, gente que en el trabajo no lo miraba bien, por ser un extranjero, o simplemente porque no se llevaban bien. Aunque se separó de su esposa, y trató de volver al Perú, Edgar con el trabajo que consiguió en Francia decidió quedarse ahí, principalmente, porque con ello se aseguraba poder visitar y vivir cerca de su hija. Recordemos que para entonces Edgar ya había conseguido la nacionalidad francesa no solo por su exmatrimonio, sino también por causa de su hija francesa. Después de algún par de años, ya más estable en Francia, con más calma y con una rutina más manejable, y con ahorros, por supuesto, decidió viajar de regreso al Perú en el año 2015. Ese año concretó su viaje, estaba muy emocionado de llegar, hasta con algunas ganas de quedarse a vivir allá, cerca de su tierra y sus familiares, pero cuando se encontró con su familia y sus amigos de la comunidad de San Francisco en el Perú, y estaba “en su tierra” como aún la reconoce, sintió algo extraño, ya no se sentía igual que antes, sentía que no pertenecía al lugar, sentía que pertenecía a Francia y ello le parecía extraño ya que tampoco se identificaba como francés y no tenía ninguna idea nacionalista al respecto ni había pasado por la alineación, inclusive esa extrañeza la percibía en la forma en cómo lo miraban, le hablaban o se relacionaban con él. Edgar estaba en el limbo, se sentía shipibo pero una parte de él faltaba completarse, y esa parte se encontraba al otro lado del océano. Curiosamente extrañaba la vida de Francia, su trabajo y a su hija más que nunca, seguidamente, cambió de planes, piso tierra y decidió volver. En el 2016, empezó su nueva vida solo en Francia, tenía un trabajo, un lugar donde vivir y principalmente, estaba cerca de su hija, y ello comprendía una nueva fase para un Edgar más maduro.



Figura 20. Fotografía. Edgar Inuma (2014)

Edgar para el año 2016 ya habla fluidamente el francés y había conseguido ciertos amigos con quienes mantiene una estrecha relación y comparten ciertos gustos y vicios. Se reúne de vez en cuando para hacer actividades recreativas. Aparte de los amigos del trabajo, tiene amigos que están interesados en las culturas latinoamericanas y consideran que Edgar es alguien con quien pueden pasarla bien, sobre todo para divertirse y descansar fumando un poco. Dándole tiempo al tiempo, Edgar consiguió más horas en el trabajo, con mayor ingreso consigue más de lo necesario, y sin ningún otro tipo de preocupación, ha sabido mantenerse cuidadosamente en Francia.

Para profundizar en los detalles de los primeros años de trabajo de Edgar en Francia y su relación con su ex esposa, es necesario tener en cuenta lo siguiente: Cuando llegó a Francia y no podía comprender muy bien el idioma, su esposa le ayudó como interprete. El hecho de empezar a pintar cuadros, fue a petición de su esposa, y con el fin de exponerlos y vender algunas las pinturas en galerías francesas, para

entonces su esposa ya sabía hacer esas gestiones y estaba probando su faceta de curadora de arte indígena. Me cuenta que ella había formado la ONG con ese fin, escribía los contratos y concertaba las reuniones con diferentes instituciones como galerías de arte entre otros espacios de exposición pública. Ella hablaba por él, y él seguía las indicaciones. Conseguía financiamiento para la publicidad y los gastos que se hacían para cada uno de los eventos. Fueron varias las exposiciones que hizo en Francia, la mayoría cerca de Vienne, y la que tuvo mayor acogida fue la que se realizó en París. Esta simbiosis de trabajo y familia estuvo funcionando bien por lo menos los primeros cinco años de estadía en Francia. Cuando la relación empezó a deteriorarse el negocio de la producción de arte y el trabajo que realizaba Edgar también sufrió las consecuencias. Para entonces Edgar ya había adquirido la doble nacionalidad y también tenía ciertos ahorros con los cuales podía defenderse y mantenerse así mismo, pero no a una familia.

Después de su reveladora y efímera visita al Perú, y con la idea de quedarse a vivir en Francia, principalmente, para acompañar y ver a su hija crecer, en el 2016 empieza a recibir los sueldos de la nueva oportunidad laboral de la que estaba disfrutando como soltero en Francia. Fue también porque nunca había conseguido tanto dinero, y veía que no iba a ganar lo mismo en Perú, las oportunidades económicas y la seguridad de sentir que ya no pertenecía del todo a la selva, lo motivaron aún más a quedarse, había conseguido nuevos amigos y había encontrado razones para quedarse allí. Las circunstancias no eran las mismas y las condiciones de trabajo tampoco, pero había trabajo y había dinero. “La vida es más fácil en Francia” dijo, en una de las entrevistas, agregó que la gente le ayudaba cuando no ve que no ocasionaba problemas. Cuando se le preguntó si volvería al Perú, él dijo solo de visita, pero no para quedarse allí.



Figura 21. Fotografía. Edgar Inuma en el río Ucayali (2015)



Figura 22. Fotografía. Edgar Inuma (2015)



Figura 26. Fotografía Edgar junto a su ex esposa y amigos (2016)

Para el 2018 su familia se había disuelto por completo y ya no había forma de reagrupación alguna, la relación entre los exesposos se fue volviendo más amistosa y los resentimientos se fueron calmando. En los primeros años de separación, ella no quería que Edgar se acerque a su hija, incluso la llevó a París para alejarla de él. Él se encontraba solo, pero esta vez, ya podía comunicarse en francés. No tuvo problemas para conseguir un trabajo y pasar la entrevista. Su nuevo trabajo fue en una compañía de transporte de carga, cuando comenzó llegó adaptarse fácilmente al trabajo y empezó a ganar dinero suficiente para pagar un lugar donde dormir, tener todo lo necesario para vivir e incluso para llevar a pasear o comprarle juguetes a su hija, arreglar su situación y divorcio, y tener tiempo para ver regularmente a su hija. Se encuentra con ella una vez por semana, y siempre están conversando en francés, la niña no habla shipibo ni castellano, y su padre solo ha intentado enseñarle algunas palabras a modo de juego, sin la necesidad de hacerlo.



Figura 23. Fotografía. Curso de Salsa en la Montagne de Grenoble (2018)

Edgar Inuma se estaba adaptando a su nuevo estilo de vida, daba clases de salsa a algunos contactos que sus amigos conseguían, de vez en cuando lo invitaban a reuniones o se juntaba con algunos de ellos para acompañarlos a algunos paseos por las zonas rurales, de esa forma fue conociendo otros lugares de Francia. Algunos pueblos vecinos como Saint-Étienne, Valence, Aviñón, o ciudades como Lyon y Montpellier. Incluso viajó a Ginebra y Suiza cuando estuvo de camino para visitar a su primo Bima en Alemania. Los viajes no eran muy caros en esos tiempos, y con su libertad se dio el permiso de hacerlo. Estaba buscando al mismo tiempo algún lugar mejor al que se encontraba, pero finalmente, llegó a la conclusión de que debería quedarse en Vienne.

El año en el que comenzó la pandemia fue un año que le traería muchos más problemas, tantos que le darían otro giro a su vida. Cuando estaba trabajando de forma habitual cargando cajas y llenando el carro que las llevaría a otro sitio, el conductor del vehículo había dejado el carro sin mano de freno, lo que ocasionó que

mientras se colocaban las pesadas cajas de madera en el carro, éste se movió y agarró una de las piernas de Edgar, dejándolo discapacitado por largo tiempo. El trabajo y el seguro médico se hicieron cargo de los costos que ha conllevado su recuperación y las operaciones que ha tenido en los hospitales franceses. El menciona que fue atendido muy bien en el hospital y pudo recuperarse a principios del año 2023. En Europa se dice que los hospitales franceses de alta calidad y que los seguros son fundamentalmente públicos y no demandan mucho dinero de los ciudadanos. Estuvo casi un año sin poder caminar y postrado en una cama de hospital. Durante esos meses su meta fue la de volver a caminar, y lo logró después de tediosas terapias, así recobró la capacidad de caminar, pero ya no podía escalar montañas como antes ni regresar al trabajo, porque le pusieron unos fierros para amarrar los huesos que se habían quebrado. Edgar pensó que regresaría a su vida normal, pero al intentarlo, y al movilizarse por las calles para volver a conseguir un trabajo o por sus necesidades, la herida se le infectó y nuevamente volvió al hospital para tener otra cirugía más y quedarse postrado en la cama otros meses más. El problema de su pierna no se iba arreglar fácilmente y le dijeron que iba a tener muchas más intervenciones a lo largo de los años. Hace unos meses tuvo que regresar al hospital para que le hagan una nueva intervención, felizmente, para él, el seguro médico de su trabajo está haciéndose cargo de los costos nuevamente. Ahora se encuentra en una clínica de terapias intensivas y prácticamente para muchas horas echado en la cama sin poderse mover mucho, aunque ha vuelto a caminar con la ayuda de unas muletas, tiene que permanecer y recibir terapia física. por lo menos un par de meses más allí, todo ello hasta que dejó de usar las muletas para las navidades del año 2023.



Figura 24. Fotografía. Edgar caminando en la feria de Vienne. (2014). Edgar Inuma en Lyon. (2012)

Edgar Inuma ha desarrollado una filosofía muy propia sobre la vida, que lo ha distanciado un poco de la cosmovisión indígena de la Amazonía. Se ha transformado y adaptado muy bien en Francia, pero las horas diurnas en la cama de un hospital, le han hecho pensar demasiado, filosofar como él mismo señala. Cuestiona muchas ideas de la cosmovisión indígena, y algunas las ha sincretizado con ideas religiosas de los franceses, o obteniendo ideas muy particulares. Está conmovido por las ayudas del gobierno y de las personas que ha conocido en Francia, cada vez sabe más del país al hablar con su hija y eso le emociona.



Figura 25. Fotografía Edgar inuma (2018)

Durante su terapia de recuperación en el año 2020, Edgar conoció a una terapeuta española que se convirtió en una amiga y luego en una segunda pareja, con ella comenzó una segunda relación amorosa. Empezaron a vivir juntos que Edgar salió por primera vez del hospital, y ella le ayudó mucho para que volviese a caminar. A fines del año 2023, ella decidió ir a trabajar a París porque esta ciudad le brindaba mejores oportunidades para vivir y trabajar, decidieron que la relación podía continuar a distancia y Edgar no tuvo más remedio que seguir viviendo en Viena.

Después de estos acontecimientos, Edgar ha perdido la práctica de hacer pinturas, dejó de darle publicidad en las redes sociales y no ha vuelto a vender otra pintura, ni mucho menos a producirlas. Este cambio radical está haciendo que también el repertorio cultural que poseía, ya no le sea tan útil a la hora de ganarse la vida, las exigencias de ahora no lo ameritan, y él ya no piensa como antes, siente que ha cambiado todo.



Figura 27. Video: Edgar Inuma pintando.

En: <https://www.youtube.com/watch?v=N3YtO9cbrw8> (2017)



Figura 28. Fotografía con Juls Ruls y Alexandre Fize-Vicens (2018)



Figura 29. Video Edgar Inuma (2018)

En: <https://www.youtube.com/watch?v=knDx4pTjvYU>





Figura 30. Fotografía. Marcha por el cambio climático en Vienne, Francia. (2019)

En el año 2019 había participado en una marcha contra el cambio climático en favor y defensa del medio ambiente, asistió junto a sus amigos y tomó algunas fotos desde su celular. Le llama la atención este tipo de eventos ya que luchar a favor de la conservación de la naturaleza es algo que aún conserva y que le hace recordar a Perú. Trato de involucrarse políticamente, pero no le agradaron las circunstancias y

las formas, no estaba ahí para pelear, —dice él— que quería algo más tranquilo y que no le traiga mayor compromiso.



Figura 31. Fotografía. Hija de Edgar Inuma.



Figura 32. Fotografía. Edgar Inuma junto a su hija francesa. (2021)

Para la felicidad de Edgar, su hija fue a verlo al hospital en varias ocasiones llevándole regalos y alentándole en su recuperación. Está en proceso de recuperación, por lo menos todo ello conllevará algunos años más. Quiere volver al trabajo y quiere recuperar parte de la vida que tenía, no tiene ningún temor al respecto, tiene fe de que se recuperará. Edgar siempre habla de su salud, y sigue esperando ansiosamente recuperarse pronto y volver a trabajar en lo que estaba haciendo porque allí cargando cajas ganaba más de lo que ahora el gobierno le está dando por su discapacidad; si no es el caso, él buscará otro trabajo y no tiene problemas con ello.



Figura 33. Fotografía. Edgar Inuma perfil de Whatsapp. (2022)

En esta fotografía de su perfil de *Whatsapp*, aparece él en su nueva casa donde vive en condiciones de alquiler con algunas personas más, después de estar varios meses en el hospital. Ha conseguido un nuevo hogar compartido con algunos migrantes más y con otros franceses que están en alguna situación similar, tiene con ello personas con quienes hablar, practicar su francés y principalmente no sentirse solo.

3.4. Laida Mori Silvano (Austria):

Laida dijo durante nuestro primer contacto, —Qué hay de importante en mi vida, soy solo una madre de casa, que se ha dedicado a su esposo y a sus hijos, ¿no sé qué podría interesarle?—. Sin saber que era una pionera en este tipo de viajes en el universo shipibo, se le manifestó que lo que había hecho ella, nunca antes se había registrado algo así que beneficie a la comunidad shipiba, que ella era una de las primeras indígenas amazónicas shipibas que estaba colonizando Austria, un país europeo que no se parece en mucho al entorno de las comunidades indígenas, y que por lo menos eso es lo que se sabe de ella. Quedo impresionada por ello, al entrar en su conciencia tan semejante idea, ya que no siempre los colaboradores son conscientes de sus acciones. —Gracias, no sabía ello—, pero ahora sé que puedo ayudar.



Figura 34. Fotografía, Laida en dos lugares distintos.

Sin duda Laida es parte de un movimiento migratorio sin precedentes. Los avances y el desarrollo de los medios de comunicación y de transporte en los últimos años ha sido crucial para acortar las distancias y diluir el miedo a lo extraño. La migración desde todas partes del mundo hacia Europa ha ido aumentando año tras año, y quién iba a saber que entre los millones de migrantes que año tras año se suman en los países europeos, había alguien que se autodenominaría como “indígena shipiba”, y que a pesar de sus cambios y adaptaciones sigue haciéndolo sin ningún problema. Laida comenta, que cuando se encuentra con alguien, incluso en Austria, siempre se presenta como “indígena”, también agrega que es “peruana”; pero, por delante siempre está su autodenominación étnica “shipiba”. Para ella ser indígena significa tener lazos de parentesco, identidad y recuerdos que le dan un sentido a su existencia, incluso le ha permitido “ser alguien” —tal como ella lo dice en las entrevistas que se realizaron en Austria. Su identidad indígena se ha fortalecido en ese sentido y con mucho orgullo señala “ser shipiba”, a pesar que observablemente han cambiado algunos detalles de su personalidad. Ella ha aprendido mucho de la vida de Austria, ahora que vive sola, no tiene problemas para desarrollar su vida diaria y cubrir sus necesidades, es decir, vivir su cotidianidad en un país muy diferente a su lugar de origen.



Figura 35. Fotografía. Laida Mori junto a su ex esposo y su hija mayor. (2013?)

Tomando en cuenta la historia de vida de Laida Silvano para entender cómo llegó a parar en Austria. Laida fue una joven muy distinta a las demás en su comunidad, esta personalidad parece concordar con la de los otros indígenas con los que hemos trabajado, pero en sí, ella tal como la definen algunos de sus familiares y ella misma, se consideraba siempre desde pequeña una niña algo extrovertida, alguien que admiraba más lo de afuera que lo de adentro, como si ella fuera una antropóloga empírica, ella exploraba lo que estaba fuera de los límites de la comunidad, traspasaba los límites que la sociedad y la estructura de ésta le ponían. Ella no tenía miedo a lo desconocido y se aventaba siempre a nuevas experiencias fuera de la comunidad. Para ella, los límites estaban más allá del lenguaje, del espacio y de las comunidades, en comparación a la mayoría de comuneros shipibos. Hay quienes siempre están más dispuestos a salir de su comunidad que otros, o de tener menos miedo de hacerlo, y Laida era una de esas personas. Su personalidad curiosa y activa ha marcado su forma de trabajar desde pequeña. Siempre tuvo una energía sorprendente para realizar sus actividades, incluso hoy es una mujer con mucha fuerza, de hecho, parece ser un requisito para quienes intentan vivir fuera de la protección de la comunidad. Ella ha desarrollado una personalidad muy alegre, jovial y graciosa, es siempre amena e incita siempre al buen ánimo. Su madre había muerto cuando ella cumplió dos años de edad, y tal hecho significó tomar su lugar y madurar más rápido de lo normal. Nunca llegó a conocer a su madre, ni conservó algún registro de ella. Solo sabe de ella, por lo que le han contado sus familiares, en especial su padre. Su padre es quien la cuidaría y educaría mientras ella crecía en la comunidad. Quizá esto tuvo influencia en su personalidad, pues su padre le encargaba a ella muchos de los deberes que correspondían a su madre. Ella debía velar por la casa y trabajar en ello desde pequeña. Esa era la personalidad distinta que las demás niñas de su edad no cultivaron. Aprendió de él quehaceres y rasgos masculinos de la cultura shipiba, estos surgían al ver como su padre trabajaba. Así fue creciendo, y cuando ya era una joven, sabía muchas cosas sobre las actividades

de los hombres en su comunidad, más que de las mujeres. Le gustaba viajar, ir de un lugar a otro, desde su comunidad hasta las ciudades más pequeñas, acompañando a su padre o a veces sola, estaba siempre a la espera de alguna encomienda de su padre. La ciudad le llamaba la atención porque se encontraba con personas de otros lugares, viajeros que contaban historias, las más fascinantes eran aquellas que provenían de los extranjeros, “gringos” como ella los llamaba. Además, ellos siempre tenían algo que dar, si hacías algún trabajo o servicio para ellos, recibías una buena paga, la extrañeza de los extranjeros también le llamaba la atención. De hecho, parece que hay un cierto parecido en la personalidad con Mery Luz, aunque las historias van a resultar algo distintas. Participaba así en organizaciones y pequeños proyectos de ayuda extranjera que se realizaban en la comunidad y en la zona Amazónica. Le sorprendía lo lindo que los extranjeros hablaban de su comunidad, parecía que valoraban su cultura shipiba mucho más que los peruanos que venían de Lima o de alguna otra parte, incluso ella misma se sentía más valorada, eso la hacía sentir muy bien, y era una forma de no disminuirse frente a los hombres de su comunidad. Ese atractivo también la incluía a ella. Ella se sentía parte de esa atracción que alimentaba su autoestima y a la vez, también su sentido recíproco de apertura hacia lo extraño.

Laida creció de esa forma, la relación con su padre y las responsabilidades del hogar desde temprana edad la hicieron madurar rápidamente, y su actitud frente a lo extraño le dieron cierta personalidad distinta. Cuando llegó su juventud, un día un joven antropólogo de Austria llamado Bernd Brabec llegó a su comunidad. Este antropólogo como muchos de los que llegan, venía a hacer su trabajo de campo, como parte de su tesis doctoral. Bernd era un antropólogo fuera de lo común, alguien que confiaba en que la calidad de una etnografía devenía del tiempo y de la compenetración con los colaboradores, con ese criterio este antropólogo se quedó a hacer su trabajo de campo varios años. Él estaba interesado en la música y cantos indígenas. Con el paso del tiempo y mientras avanzaba con su investigación fue haciéndose parte de la comunidad, más cuando, poco a poco él extendía su estadía solo para estar con la familia shipiba que había formado. Fue así que Laida encontró

en él, la realización de sus deseos, tenía lo extraño dentro de lo conocido, nada más perfecto. Se casaron en la comunidad y vivieron allí juntos con sus hijos, que venían uno tras otro. Después de que su esposo extranjero y antropólogo terminara su trabajo de campo, y de una estadía de casi siete años, es que él le propone viajar a Austria con los niños. Laida tenía un compromiso y la idea no le parecía descabellada, sino excitante y emocionante, la aventura que ella siempre quiso hacer, la de conocer tierras lejanas, se estaba haciendo realidad. Se prepararon para el viaje y partieron todos juntos. La primera ciudad que escogerán para vivir será Viena y vivirán ahí por un par de años antes de moverse a la ciudad de Graz, donde se quedaron a vivir hasta el día de hoy.



Figura 36. Laida en su foto de perfil de Whatsapp (2023).

En el 2014 Laida regresó a “su tierra” —tal como ella la llama. Ese año cuando estuvo en Perú, viajó a ver a su familia en Pucallpa y San Francisco, pero también aprovechó para comprar algunos objetos para una exposición en el museo de Austria. Los organizadores le habían encargado a ella que escogiera algo acorde a la temática y el objetivo de la exposición. Laida había aprendido un poco de estética con la ayuda de su esposo, quien sabía muy bien clasificar y encontrar las características adecuadas en los objetos artesanales que sobresalían entre ellos. Ello implicaba encontrar los objetos más simétricos, los que tenían más detalles, los más auténticos, los más exóticos, aquellos que poseían un color extremadamente saturado y, finalmente, los que poseían motivos *kené*. Ella trataba de escoger los mejores objetos en relación a estas características, pero se encontró con un problema de índole cultural cuando empezó a hacer las primeras compras, algo que ella no tenía en mente y que tampoco fue advertida. Cuando estuvo en Perú, la familia la vio comprando objetos por la ciudad, algunos familiares se resintieron porque ella no les compraba a ellos; según la familia, estaba violando una regla moral de que sin importar la calidad de los objetos primero debería ser la familia. Incluso dijeron que ella no sabía de calidad de arte, y que estaba comprando solo porque ya había dejado de ser shipiba o había dejado la familia a un lado. Laida no pensaba de la misma forma, obviamente ella tenía otro objetivo, pero no implicaba que esté se haya olvidado de su familia, trató de explicarles, pero obviamente por cuestiones de tradición o culturales no le pudieron comprender. Esto es interesante ya que la familia se antepone en la cultura shipiba, sobre todo las cosas, incluso en estos pequeños detalles de escoger lo que compras. Al darse cuenta de lo que estaba ocurriendo Laida debió escoger algunos de los productos que sus parientes habían hecho y dejar a un lado lo que habían hecho otras familias, a pesar de que Laida no estaba de acuerdo con ello, pensaba de otra forma y porque ella prefería un producto bueno. Trató de comprar a escondidas, pero al mismo tiempo de comprar algo en la familia para hacer algún balance. Se dio cuenta que la familia estaba haciendo por hacer

artículos con la idea de venderle a ella, y no le quedó otra de comprarles. Ella dice, que los shipibos son muy egoístas, y cuando no les haces caso o sigues las reglas te critican mucho. En la visita mientras que ella hacía las compras, sintió que la criticaron por todo ello, y no se sentía a gusto. La presión social que sintió durante la visita, la puso en una encrucijada, entre la espada y la pared, pero al mismo tiempo, no la hacía sentir shipiba ni extranjera, estaba en el limbo, no era una ni otra cosa, las miradas que recibía delataban la traición y al mismo tiempo la exclusión. Ella dice, que siempre supo lidiar con ello, sintió algo parecido cuando conoció a su esposo y cuando se casó con él, eran la familia rara del pueblo, si no fuera por su esposo que puso mucho de su parte para mimetizarse y ser parte del grupo, la historia habría sido diferente, nos dice Laida.

Después de la primera vez que salió del Perú, Laida ha permanecido por más de 15 años en el extranjero, salvo con algunas excepciones con algunas visitas esporádicas y pequeñas a su comunidad. Quizá entre nuestros colaboradores, Laida es la shipiba que más tiempo ha logrado estar afuera. Laida ha aprendido a lo largo de los años cosas acerca de la cultura alemana, habla bien el idioma alemán, aunque no del todo como una nativa, pero lo comprende y puede expresar o hacerse entender cualquier cosa, así con el tiempo, ha logrado comunicarse efectivamente en alemán. Eso le ha permitido también comparar la cultura alemana con la shipiba, en base a su propio criterio ha aprendido a ver lo malo y lo bueno de cada cultura, y siempre está en ese rol evaluador. Por consiguiente, ahora, Laida habla en shipibo, alemán y castellano, comprende y puede expresarse en estos idiomas. Laida dice que la sociedad de Austria es muy cerrada, te rechaza al principio, pero a medida que vas aprendiendo el idioma tienes como cierto grado de aceptación. Con el tiempo entendió que la forma de ser aceptado en la sociedad es a través de invitaciones que los amigos te hacen a sus fiestas. Junto a su esposo, ella recibía muchas más invitaciones para eventos de las que recibe ahora, pero a Laida nunca le gustaron las fiestas, no estaba de acuerdo con ir y de participar de esa forma, lo que hizo que Laida retrase su aprendizaje e inserción, finalmente, solo el tiempo, le abrió el camino. Eso seguramente hizo que muchos pensaran que estaba rechazando la

invitación, y con ello se ganaba cierta exclusión social dentro de la sociedad austriaca.

Con los objetos que llevó consigo el año 2014, Laida pudo mover algunas exposiciones en los museos de Berlín en Alemania y el de Viena en Austria. Su esposo había conseguido contactos para poder exponer su trabajo en la Amazonía en importantes conferencias, Laida quería tener participación en todo ello, y siempre le pedía le hacía recordar que todo lo que él había conseguido en Perú, también fue gracias a su ayuda, entonces podían seguir trabajando juntos en Austria, y esa fue siempre su propuesta y una de sus condiciones. Su esposo estuvo de acuerdo, por ello muchas de las exposiciones que se hicieron los primeros años en Viena participaron los dos, algunas de las publicaciones de Brabec, también sale como coautora Laida, y cuando ella tenía que hablar en público frente a los austriacos, Brabec siempre le servía como traductor. La ola por el interés sobre la Amazonía ha estado creciendo desde el año 2000 en adelante en toda Europa, y esto encajaba perfectamente.

La familia vivió un buen tiempo en Viena, tenían una casa alquilada que el gobierno les había conseguido, y por el momento no había problemas, con una familia que iba creciendo, no había preocupación, porque el gobierno austriaco te subvenciona con los hijos, pero había la necesidad de que su esposo tenga un trabajo más estable. Intento entrar a la universidad, pero no le surtió, fue entonces que decidieron probar en otra ciudad, y se mudaron. Laida se había pasado la mayor cantidad de tiempo cuidando a sus hijos en casa mientras vivían en Viena, pero como ella dice había una agenda muy complicada, porque al mismo tiempo ella no quería ser ama de casa, y se esforzaba y cansaba para atender también los compromisos de su esposo para exponer algo referente a la cultura shipiba. Cuando se mudaron a Graz, la segunda ciudad más grande de Austria, Laida insistió en trabajar, quería aportar algo a la familia, sus hijos ya habían crecido, la mayor ayudaba a cuidarlos y también ya asistían al colegio austriaco. Laida comenzó a trabajar como una señora de limpieza, un trabajo que hizo por mucho tiempo, de esa forma también ayudó con la economía del hogar, ganaba muy bien y la gente con la que trabajaba estaba contenta con su

trabajo, le daban muchas recomendaciones y ya tenían una libreta de clientes muy estable. Se organizaba muy bien para atender a los niños y llevarlos temprano al colegio y luego ir a su trabajo. Estar con cinco niños y empezar nuevamente en la ciudad de Graz fue difícil y complicado para todos.

Laida ha visto crecer a su hija mayor en Austria, su hija el año pasado cumplió los 24 años de edad, y le llamó Keyko cuando nació en el Perú, ella habla un poco de español y un poco de shipibo, a medida que fue creciendo fue olvidándose y aprendiendo el alemán, sin embargo, siempre refresca su memoria cuando habla con su madre. Laida ha tratado de enseñarle y de reforzarle para que no se olvide, ya que podría ser una ventaja para su futuro, sin embargo, —según su hija—, parece que el destino la llevará por otros lados. Sus otros hijos tienen 18, 16, 14 y 12 años, dos mujeres y dos hombres que nacieron en Austria, a excepción del joven de 18 y la niña de 16. Los niños más pequeños no hablan español ni mucho menos shipibo, pero si han aprendido muy bien el austriaco, asistieron al colegio desde muy pequeños y son más ahora austriacos que cualquier otra cosa, aunque por sus rostros y fisionomía en el colegio siempre les han hecho notar que son diferentes, aunque eso no es problema para ellos. Iris la de 16 años, sabe un poco de español, ha viajado en ocasiones a España y algún día viajará a Perú para conocer a su familia. Iris —dice— que le gusta el arco y la flecha, ha sido campeona en ese deporte en su colegio, y quizá lo tenga en su sangre, o sea lo único que conserve de la Amazonía.

Cuando su esposo se estabilizó económica y laboralmente en la universidad, Laida quiso empezar a estudiar, sin embargo, no logró alcanzar el puntaje mínimo que necesitaba para poder entrar a la escuela y perdió aquella oportunidad. Ella parece mirar siempre las cosas desde el lado positivo, por lo que buscó otras oportunidades, así, ella optó por una segunda opción para ayudar y participar en algunos trabajos eventuales junto a su esposo. Fue así que empezó a dar algunas conferencias sobre la cultura shipiba en Graz, le invitaron así a hablar en algunos lugares como también a participar en algunos proyectos, por ejemplo, fue consultada para algunas exposiciones de arte amazónico en la curadoría o elaboración de cuentos indígenas

para niños. En algunas ocasiones le pagaban muy bien, podía recibir hasta 3,000 euros por cada trabajo que hacía, eso le emocionaba tanto, que le daba mayor seguridad y confianza, también se sentía bien. Su autoestima aún seguía aumentando y poco a poco estaba empoderándose, ella estaba muy segura del papel que jugaba dentro de la relación, y de la importancia de legitimar el conocimiento de su esposo cuando este hablaba sobre la cultura indígena shipiba en Austria. Los Austriacos podían confiar en ellos, eran la misa evidencia o la cultura viva la que había llegado a Austria. En esos momentos todo parecía girar alrededor del matrimonio y los hijos, es decir la familia.



Figura 37. Fotografía. Laida Mori junto a sus hijos paseando por el sur de Alemania. (2022)

Laida piensa que una vez que crezcan sus hijos regresará a su tierra, tiene el presentimiento de que se sentirá mucho mejor, a pesar de todo, quiere regresar y añora la selva. En Austria no todo fue de color rosa, en algunas cosas le fue bien, pero había otras en las que no se sentía a gusto. Ella dice siempre –que sus hijos son la causa de su estadía en Austria–, sus hijos lo han notado también y ellos están de acuerdo con el regreso de su madre. La familia en Austria tiene otro sentido, –la hija dice–, que es mejor hacer lo que a uno le gusta, y que si uno no está conforme con alguien o con el lugar debe renunciar a estos, por ejemplo, la familia es vista de otra forma, los apegos son tratados de otra manera, la educación y el apoyo psicológico ayudan a desmembrarlos por el bien individual, nadie de las partes tiene el temor de perder estatus o quedar con problemas económicos en las rupturas, el Gobierno puede ayudarte en esos casos, tanto con apoyo material como psicológico. En la sociedad Austriaca moderna parece ello ser algo muy común y que ha sido asimilado por los hijos de Laida. Ella ni sus hijos ven la familia como se le ve desde el lado occidental, tampoco hay una fuerza de mantener el núcleo familiar o algún tipo de sufrimiento, ven la ruptura de un modo positivo. Laida y Brabec se divorciaron, finalmente, aunque viven en la misma ciudad y se ven de vez en cuando, siempre están pendientes de sus hijos.

Conocimos a Brabec el año 2017 en una conferencia en Lima, contó algo breve de la relación con Laida, como buen europeo se guarda los asuntos personales para con aquellos que se tiene mucha confianza y no más. Pero aún así, en algunas otras ocasiones y entrevistas que le hicimos más adelante, mencionó que –las mujeres con muchos hijos en la cultura shipiba aumentan de estatus y son valoradas de mejor manera, su vida en la Amazonía no pudo haber sido mucho sin la ayuda y compañía de Laida, los niños a quienes quiere, siempre los ha atendido, por ello fue la decisión de llevarlos a Austria para que tengan aún así, con toda la valoración que él tiene de la cultura shipiba y Amazónica, ellos puedan encontrar a modo de un experimento social una vida mejor y nueva. Y ello es evidente, La hija mayor de Laida, solo quiere

ir a Perú a visitar algunos familiares y para pasear un rato, pero no para quedarse ni vivir allá, siempre está pensando en hacer su vida en Europa. Actualmente esta estudiando en un instituto en Múnich, se mudó hace un año atrás y va de vez en cuando a visitar a su padre y madre, o hace que ellos viajen a verla.



Figura 38. Fotografía. Laida Mori junto a sus hijos en Alemania. (2024)

En uno de los viajes que hizo a Perú aprendió a utilizar el arco y la flecha, en Austria aprendió a usar las ballestas modernas, con ello va a cazar con sus amigos. Le gustan los deportes y la natación, lo que quizá aún queda de shipibos en ellos. Laida se siente algo sola, la vida social ha quedado reducida, junto con ello, los eventos académicos a los cuales asistía se han reducido. Sin embargo, un viejo contacto de la universidad de Viena le invitó personalmente para que firmara y ayudase a la

selección de imágenes para la publicación de un libro de cuentos y mitos shipibos, eso fue algo que le devolvió el espíritu académico, y le hace recordar cuando salía como co-autora de algunas publicaciones de Brabec. Hace poco me dijo que estará en Múnich, su hija le ayudó a conseguir algo por allá, y eso la mantiene emocionada y ocupada.

3.5. Rusber García (Argentina):

El más joven del grupo de colaboradores clave es Rusber García y cumplió 36 años la anterior navidad. Él se consideraba un artista cuando lo conocimos en Cantagallo allá por el año 2013 y fue muy hospitalario con todo el equipo con el que trabajamos aquellas fechas (Castillo, 2013). En los últimos meses de ese mismo año que lo conocimos decidió embarcarse en una aventura que lo llevaría más allá de las fronteras del Perú. Ese año se fue a Argentina y desde entonces estuvo viviendo en Buenos Aires, la capital de Argentina. Con un par de visitas al Perú durante todo ese tiempo, todo parecía que se quedaría a vivir allá, pero en nuestras últimas conversaciones, él contó que había vuelto al Perú en noviembre del 2023 para quedarse del todo, allí en San Francisco. Han pasado más de diez años desde que lo encontré pintando en Cantagallo, saliendo de casa con dirección al parque Kennedy de Miraflores para vender sus pinturas y las de su hermano Guímer, pero las cosas con el tiempo parecen haberlo cambiado. El parque Kennedy es un lugar muy concurrido por turistas que vienen de todas partes del mundo, hay tanto turistas nacionales como extranjeros. Rusber en el año 2013 andaba caminando por ahí ofreciendo sus obras de arte a 40 y 80 soles. Sus trabajos a los cuales les dedicaba mucho tiempo y paciencia, eran rematados a unos precios que estaban por muy debajo de la media en que se vendían las pinturas amazónicas. Rusber no era un artista reconocido, ni siquiera en su propia comunidad, aunque sus pinturas podían sobresalir sobre muchas que habíamos visto en los circuitos de arte amazónico, Rusber no se había percatado de ello, le dijimos que sus pinturas valían más y que haga el intento de subir el precio, sin embargo, él decidió pensarlo, de ahí no lo

volvimos a ver hasta que nos enteramos a través de las redes sociales y de sus fotos que colgaba ahí, que él estaba residiendo en Argentina.

La comunidad de Cantagallo era una sociedad que cultivó y creó un arte singular, se convirtió en un lugar que producía muchos artistas y artesanos de increíble valor representativo. Cantagallo sobrevivió por esa razón y poco a poco el lugar se fue haciendo conocido en la ciudad de Lima. Allí pudo haber tenido la oportunidad al igual que otros y muchos artistas para sobresalir en el Perú, sin embargo, prefirió irse a la aventura hacia un lugar que poco conocía y llegar a Buenos Aires. Primeramente, llegó donde un primo que había llegado dos años antes y que lo invitó para que conociese y vea una oportunidad de trabajar, también lo hospedó y le enseñó las claves para poder conducirse en Argentina.

Cuando llegó a Argentina llevó algunas pinturas para venderlas y así sobrevivir los primeros días de estadía, de igual forma las empezó a vender por las calles de Buenos Aires. Nos dice que el negocio fue yendo de maravilla los primeros meses, incluso pintó allá y trató de estudiar arte, conoció cómo funcionaba este mercado, sin embargo, no pudo concretar esa meta. Él recuerda esos primeros días de su llegada a Argentina, tenía tanto entusiasmo y fe en que podía triunfar en el arte que convenció a su primo para vender arte, incluso su primo le ayudó a pintar y dibujar. Rusber estaba convencido de que sería un buen negocio, invirtieron en ello, y Rusber gastó todo el poco dinero que tenía en ello. Y cierto, vendieron bien, sobrevivieron, hasta que su primo se dio cuenta que había otras maneras de conseguir dinero extra más rápido y fácil, por lo que Rusber fue tentado de cambiar de oficio y empezar a trabajar en la construcción. Ambos se dedicaron por lo menos unos cuatro años a este nuevo trabajo, de hecho, ellos ganaban más, y eso le distrajo y le hizo abandonar el arte por un tiempo. En aquellos primeros meses visitaron en algunas ocasiones muestras de arte en galerías y museos de Buenos Aires, como también fueron a la famosa academia de Bellas Artes de allí. Así como espectadores del arte bonaerense, ellos trataron de apropiarse de alguna técnica y de los gustos del arte local, examinaban las pinturas, tomaban fotos y trataban de memorizar las técnicas. En contexto, al principio les fue bien, pero no fue hasta que la situación

económica del país empezó a decrecer y ya no les fue saliendo la venta de arte tan rentable como antes o como en los buenos tiempos.

Cuando Rusber pudo ahorrar el dinero suficiente de su fuerza de trabajo en la construcción, él lazó a empezar su propio negocio. Ya más independiente y con mayor conocimiento de la ciudad y de la cultura argentina, decidió mudarse a su propia residencia, junto con otra peruana a quien llegó a conocer también en Buenos Aires. Con ella se fueron a vivir juntos, formar una familia con hijos y empezar el nuevo negocio familiar. Así la nueva familia se mudó a un barrio que se encuentra a dos horas en bus del centro de Buenos Aires, llamado la villa Echevarría. Aquella villa es muy conocida entre los migrantes latinos, ya que es uno de los primeros lugares donde llegan y comienzan a florecer. Allí también viven muchos peruanos que migraron cuando aún había mejor situación económica en Argentina, pero que formaron familias con argentinas o argentinos y se quedaron a trabajar definitivamente. Con ellos, se sintió bien y como en casa. Los fines de semana tienen de tradición reunirse para jugar fútbol y tomar algunas cervezas. También en esas reuniones su esposa trujillana aprovechaba para llevar algo de comida y vender a sus amigos.

El trabajo de la venta de pinturas no le era tan rentable como para mantener a una familia, trató de buscar otros tipos de trabajo alentado también por su esposa, de ese modo se convirtió en mil oficios después de salir de la construcción, por consiguiente, Rusber trabajó vendiendo helados, en transporte público, cargando cosas y mercaderías entre otros eventuales trabajillos, hasta que un día junto a su esposa y con la llegada de su segundo hijo, decidieron emprender un nuevo negocio que era el de preparar comida y vender a la gente del barrio en el que vivían. Lamentablemente, la situación económica por la que pasaban y por las decisiones personales por las que fue optando lo fueron separando del arte, las nuevas responsabilidades que estaban llegando, y la dura situación, lo alejaban más del arte. Aunque él dice, que en algunas ocasiones ofrecía pintar algo a algún turista con el que se cruzaba, de una manera de recurrirse y aprovechar la ocasión, así, no dejaba de aprovechar cualquier venta u oportunidad para llevar algo de dinero a la casa.



Figura 39. Fotografía de Rusber García (2012)

Rusber García quería volver al Perú de visita, ver a los amigos y a la familia como todo buen migrante y demostrar sus logros personales que había tenido en el extranjero, pero no llegó a concretar su viaje hasta el año 2015. En esa ocasión, Rusber llegó a viajar solo a Pucallpa dejando a su esposa y a su hijo en Buenos Aires por tres semanas. Principalmente quería ver a su padre y recoger a otro primo suyo que quería viajar también a Argentina en búsqueda de un mejor futuro. En esa ocasión se reunió con su familia y amigos, entre ellos Guímer García y otros pintores como Peki Ramírez. Guímer, su hermano, había decidido quedarse en Cantagallo y en Perú, a pesar de lo que escuchaba o de lo que le contaba Rusber, nunca le atrajo irse a Argentina. Rusber en esa ocasión, se acuerda que lo primero, que le hicieron notar a carcajadas era su forma bonaerense de hablar, ese dejo tan notorio que los caracteriza se le había pegado también a él.



Figura 40. *Fotografía. Rusber con Guímer García y Peki Ramírez (2015)*

Rusber García y su familia se dedicaron un buen tiempo a la venta de comida, su esposa la preparaba en casa, mientras él iba a trabajar de alguna cosa, regresaba para recoger lo que había preparado y luego repartía los platos a los clientes que le hacían contrato. Cuando estuvo trabajando en la construcción se dio cuenta que necesitaba de fuerza, y llegó a ir al gimnasio, así adquirió una contextura robusta, además se dio cuenta que eso le ayudaba a cuidarse y a protegerse de alguna manera.



Figura 41. Fotografía. Rusber García, con su esposa Magali Cabrera (fotomontaje) en Esteban Echevarría, Buenos Aires (2018).

Ha publicado varias fotos acerca de su familia de Argentina en su Facebook, con comentarios bastante nostálgicos. Su padre y su familia son los que más participan y comentan en las redes sociales. Desde hace años ya no se ven publicaciones de obras de arte. Su nueva vida, lo ha transformando completamente, con los años ha madurado y con la responsabilidad de una familia, ha tenido que esforzarse mucho dejando atrás algunas cosas que le gustaba hacer de soltero, así como él mismo lo dice.



Figura 42. Fotografía Ruber con sus hijos en Argentina (2020)

Un comentario sobre la foto donde se encuentra con sus dos hijos, dice “Hola hijo como estas, hijo con este número escríbeme por *wasat* (*Whatsapp*), 926108505, quiero hablar contigo” (Hilder Bardales, comentario en el pie de foto publicada en Facebook. (2020), cabe resaltar las fuerzas de las redes sociales y de parentesco que se observan y toman importancia en Rusber a pesar de las distancias y el pasar del tiempo.



Figura 43. Fotografía. Rusber García. (10 setiembre 2021)

Para el año 2022, Rusber manifestaba que no tenía planes de regresar al Perú, que él y su familia se habían adaptado a la ciudad y que les gustaba como estaban viviendo a pesar de las dificultades. La situación política y económica de Argentina nunca fueron motivos para pensar en su regreso, y a pesar de ello –dice– que siempre hay algo que vender y siempre hay trabajo como para lo necesario y en especial para lo que necesitan los niños. Además, hay varios shipibos y peruanos en Argentina, que lo hacen sentir como en casa. En algunas ocasiones cuando trabajaba por el centro de Argentina vendiendo se ha encontrado con algunos paisanos que también habrían ido en búsqueda de fortuna. Sin embargo, como se señaló, Rusber regresó, finalmente, a Perú en noviembre del 2023.



Figura 44. Fotografía. Rusber García visitando Pucallpa y participando en la Escuela de Bellas Artes junto con su hermano Guímer García (noviembre 2023)

4. CAPÍTULO IV: Conceptualización, análisis e interpretación de datos

En esta sección, un mapa conceptual muestra los indicadores sociales que estamos usando para explicar el fenómeno social, al mismo tiempo indica la forma en como los estamos agrupando para un mejor entendimiento de hacia dónde concluiremos. El mapa conceptual puede entenderse también como el esquema de variables con sus respectivos indicadores, aunque solo nos sirve para organizar la forma en como relacionamos los conceptos para el análisis e interpretación que se desarrollan en este capítulo. Si bien muestra un efecto de causa-consecuencia, esta se limita a describir tres

variables que están siendo trabajadas transversalmente e independientemente de que, si éstas son causas o consecuencias, porque no es importante para esta investigación encontrar una sola consecuencia o una sola causa para un fenómeno tan complejo. Cuando el fenómeno social es complejo y más cuando estamos descartando otras variables que también pueden estar en juego, y que también podrían ser importantes. Las variables finalmente seleccionadas se enfocan en el activismo cultural, la movilización y el sentido de pertenencia. Ahora bien, incluso estos tres conceptos son relativamente amplios, pero los especificamos en ideas más precisas que detallamos como indicadores. Por lo tanto, nos interesa en el marco de la movilización, las causas internas que les han permitido conocer el mundo, como también las causas externas que los han empujado a salir fuera de sus comunidades o fuera de su país. Sobre el activismo cultural, nos llama la atención conocer el modo en cómo ellos han ido ganándose la vida, la parte económica que siempre ha sido esencial para la supervivencia, también las prácticas políticas, y el uso de recursos o expresiones artísticas para usarlos en el activismo cultural. Y para analizar e interpretar la identidad, tomaremos en cuenta lo que dicen ellos sobre sí mismos, de cómo se auto perciben o se definen en estos contextos, asimismo encontrarán intercalaciones con las narrativas discursivas de sus parientes, esposas, esposos, familiares y amigos que hablan sobre ellos, tanto en las redes sociales como en los datos obtenidos en las entrevistas. La observación en el campo, en sus lugares de llegada o en las visitas hechas en Perú en las cuales el investigador pudo acompañarlo; son todas estas actividades, finalmente, cruciales para el análisis y la interpretación de los datos en base a la teoría antropológica. Ahora, si bien el título pudo haber sido Migración, política e identidad, se decidió utilizar conceptos menos amplios y más específicos, como adecuados para este caso de análisis, en ese sentido hemos reemplazado el concepto de migración por el de movilización, también el concepto de política por el de activismo cultural, y sin cambiar el término identidad, a éste lo hemos reducido concretamente a sentidos de pertenencia, todo ello para poder aclarar y limitar el análisis y la interpretación de este complejo fenómeno que seguramente tiene más que decirnos.

Cuadro 4. Variables e indicadores de investigación. Elaboración propia (2022).

Variables		
Movilización	Activismo cultural	Identidad
Indicadores		
Moverse solos por el mundo - Exploración del mundo - Causas internas	Modo de ganarse la vida - Práctica económica	Sentido de pertenencia - Narrativa sobre su propia identidad
Moverse por presiones externas - Efectos de la globalización - Causas externas	Empoderamiento - Práctica política	Socio-psicológica - Narrativas de sus parientes
	Performance - Práctica artística	Apropiación de discursos identitarios - Narrativas externas

4.1. Movilización

4.1.1. Movilización por causas internas

Empezaremos definiendo el concepto de la migración desde las bases de las Naciones Unidas (ONU), para este organismo un migrante internacional es la persona quien se encuentra fuera de su usual país de residencia por al menos un año. Atentos a esta definición, colocamos la denominación de migrante internacional a todos nuestros colaboradores claves, por lo que, tanto Laida, Rusber, Edgar, Meri y Bima, caen en esta categoría por sus historias de vida. Sin embargo, para las Ciencias Sociales, en especial para la Antropología, este fenómeno social no ha sido tan fácil y sencillo de conceptualizar. Para tener algunos datos en concreto, la ONU estima que en el 2005 hubo 200 millones de migrantes internacionales por todo el mundo, incluyendo 9 millones de refugiados (Koser, 2007, p. 4), en el 2020, la cifra alcanzó los 281 millones de personas que residen en un país distinto de su país de nacimiento, de este número casi la mitad, es decir un 48% son mujeres. Como un detalle estos datos entre hombres y mujeres son proporcionalmente iguales a los casos encontrados en total en esta investigación. Asimismo, la ONU señala que las causas de esta migración pueden ser variadas, pero detalla que estas causas pueden estar

relacionadas más con el intento de buscar una vida digna. Aludiendo a los valores occidentales o universales como lo es la defensa de la vida, la ONU aprueba y promueve la ayuda necesaria para estas personas, desde diferentes formas de intervención en las políticas migratorias de los países. Los matices de las políticas migratorias han llevado a ciertas controversias, rencillas y otros conflictos contra los programas nacionalistas o antimigración en muchos de los países más ricos, que coincidentemente son también los más preferidos por los migrantes. Este tema de la migración empieza a tomar más importancia y preocupación principalmente por parte de los países de acogida, porque las consecuencias de este fenómeno van más allá de órdenes morales o humanitarias, es un fenómeno que en términos antropológicos afecta directamente a la cultura. “Cultura” en un sentido más amplio, no queremos decir arte, folklore o costumbres, sino un sistema de partes relacionadas entre sí, estas partes abarcan aspectos muy amplios de lo social y pueden ser como lo económico, lo simbólico, lo artístico, lo biológico, lo político, lo educativo, lo religioso, entre otros más. Si bien, los últimos lineamientos de la Asociación Americana de Antropología (AAA), señala que cada quien construye este concepto según las características particulares de la investigación (Covall y Medeiros, 2017), poniendo como punto de partida a la escuela norteamericana de Franz Boas para luego continuar por la senda del posmodernismo, donde el relativismo cultural está marcando la pauta, o incluso señalando que la ciencia misma es cultura, ideología y subjetividad de alguna forma, posicionando finalmente a los antropólogos como contadores de historias² y la ciencia como literatura, política o, finalmente, otra narrativa. Pero para esta investigación, la cultura no se reduce solo a texto, sino no valdría la pena haber hecho trabajo de campo o haber utilizado la observación como técnica. La antropología es más que narrativa, es algo más amplio, el texto solo es parte de un significado o interpretación que se le puede dar a una realidad objetiva o subjetiva, perceptible por los sujetos o inventada por ellos, sin embargo, la cultura no puede limitarse al texto, sino porqué habría hablar de cultura material, pues es también la labor del antropólogo como científico en el ejercicio de analizar e

² Storyteller.

interpretar la cultura tanto en su sentido simbólico como material. Por lo tanto, la cultura en sí también es materia, realidad, objetividad, hay cuerpos en movimiento, objetos y acciones que se captan a través de herramientas sencillas como la simple observación que extiende su realidad a través de la video cámara, la fotografía o la grabadora de sonido. Si bien nuestros ojos humanos han quedado obsoletos como herramienta de investigación científica, estos pueden complementarse con tecnologías modernas, de hecho, eso es lo que pretende hacer la Antropología visual al introducir la cámara de video o la grabadora de sonidos para ampliar nuestros ojos u oídos, o como le hemos llamado una Antropología moderna acorde a los tiempos actuales.

La ONU es un organismo político, que selecciona los conocimientos científicos según estos estén acorde a sus objetivos, sin embargo, para la Antropología esto puede variar, ya que, como ciencia y como política de la objetividad y la verdad, ésta intenta hacer algo diferente y presentar conceptos más agudos al respecto. En esa coyuntura, para la Antropología, la migración como concepto puede tener aristas que podrían complicar el sistema de clasificación y denominación haciendo de éste un fenómeno realmente complejo. Sin embargo, una de esas aristas, que de alguna forma orienta la investigación fue la de tomar la migración como un fenómeno de movilización humana. Un fenómeno inherente a la naturaleza humana, una característica propia de esta naturaleza, y al mismo tiempo, histórica por la medida del tiempo de la existencia humana. Para Jeffrey H. Cohen y Ibrahim Sirkeci, “la migración es un proceso histórico y ha estado existiendo desde hace mucho tiempo atrás” (2011, p.1)³. Ahora bien, profundizando un poco más allá, se deduce de lo anterior sobre la migración en una posición contraria a la cultura. Pues bien, vamos a ir definiendo este concepto, ya que la migración en ese sentido, es un fenómeno social que envuelve la acción de moverse de un lugar hacia otro, a veces en gran escala y otras veces solo implica el desplazamiento de algunos pocos individuos. Según Cohen y Sirkeci, la migración no es un proceso solitario (2011, p. 2), y es en este punto de inflexión, donde la migración toma la arista o el camino para

³ “Migration is a historical process, and it has been around for a long time”

descomponerse en lo que vamos a llamar “movilidad”. En ese sentido la movilidad es una forma de migración, en un sentido más agudo y específico para denominar un fenómeno social. Ahora uno se podría preguntar porque sigue siendo social cuando hemos señalado que la movilidad es un proceso solitario, y en esta parte, la movilidad a pesar de que surge de modo agencial, individual o solitario, es un fenómeno compartido, repetitivo y dentro de un patrón relativo de toma de decisiones de individuos que se movilizan a través de lazos o relaciones familiares o de parentesco.

Nuestra definición de migración se basa en la idea de que el hogar es la unidad de adaptación en la que los agentes sociales toman decisiones activas (Wilk, 1991). En otras palabras, los emigrantes no actúan solos. Toman sus decisiones en conversaciones con otros miembros de sus hogares y con amigos y parientes en los puntos de origen y destino. Aunque a veces ignoran al hogar, y a veces el hogar abrumba al que se desplaza, el hogar siempre está presente, independientemente de la situación que se dé en él. Más allá del hogar, la decisión de emigrar refleja tradiciones comunales, prácticas del pueblo y tendencias nacionales o incluso internacionales⁴. (Cohen y Sirkeci, 2011, p. 2)

A diferencia de Cohen e Sirkeci, las unidades familiares afectadas por la toma de decisiones individuales y agenciales de los sujetos dispersos entre sí, deben definirse de forma más aguda, ya habíamos dicho que migración es un término polisémico dentro de las Ciencias Sociales, demasiado complejo y difícil de tratarlo si es que no se sintetiza. Después de más de diez años de la publicación de esta definición de Cohen e Sirkeci, creo que debe considerarse tratarla más específicamente como movilidad que como migración en general, ya que la migración incluye también la toma de decisiones de individuos solitarios o que no deciden moverse por cuestiones de relaciones familiares, e incluso hasta de modo forzoso.

⁴ “Our definition of migration is rooted in an understanding of the household as the adaptive unit where social actors make active decisions (Wilk, 1991). In other words, migrants do not act alone. They come to their decisions in discussions with other members of their households and with friends and relatives at points of origin and destination. Although sometimes they ignore the household, and sometimes the household overwhelms the mover, the household is always present, regardless of the situation therein. Beyond the household, the decision to migrate reflects communal traditions, village practices, and national or even international trends”.

Las consecuencias de la migración pueden ser catalogadas como favorables o desfavorables objetiva y subjetivamente, esto es parte de las discusiones y coyuntura internacional, todos la perciben, la piensan, la sienten, la interpretan y reaccionan frente a ella. Un punto favorable y objetivo que podemos mencionar acerca de la migración es que ésta “ha empujado el crecimiento de la economía mundial, contribuido a la evolución de los estados y sociedades, y enriquecido muchas culturas y civilizaciones” (Koser, 2007, p. 10). Como dicen Jeffrey H. Cohen y Ibrahim Sirkeci (2011, p. 77) la movilidad debe ser una respuesta y una reacción, adicionalmente la movilidad no debe tomarse como un fenómeno que ocurre solo dentro de las fronteras de un determinado lugar, sino al contrario, no debe asumirse que algunos grupos humanos son inmóviles (ibid., p. 66) y deben estar limitados a ciertas fronteras. En este asunto debe considerarse que los límites y fronteras son de índole políticos y por lo tanto, son consecuentemente forzosos. Por ejemplo, considerar que los miembros de la comunidad indígena shipiba deben permanecer en ellas y que sus fronteras están limitadas ancestralmente en un mapa construido en el siglo XXI por las autoridades del Ministerio de la Cultura del Perú, es pensar bajo este esquema. La realidad que se ha demostrado en la literatura de la Antropología amazónica es que ellas son en efecto comunidades móviles, amorfas espacialmente e itinerantes. Esta forma de mirar la migración es compatible con las características e historias de vida de nuestros colaboradores clave, en especial el caso de Edgar que con el paso del tiempo está perdiendo más lazos con la cultura amazónica y con el Perú en sí.

Pero también es cierto, que en la mayoría de casos aún mantienen o fortalecen sus lazos con la comunidad que dejaron en el Perú. La forma en que lo hacen es que ellos ayudan a sus comunidades de una manera económicamente interesante y peculiar que no hubieran podido hacer si se hubieran quedado en Perú, de hecho, este punto económico, es sustancial para complementar el lado político del asunto. A pesar de que el Perú hoy puede ofrecer oportunidades económicas y de éxito para muchas personas de la Amazonía, tal como Castillo (2013) lo demostró en su investigación realizada en Cantagallo, donde reveló los casos de Roldán Pinedo y Elena Valera en la acción de convertirse en importantes representantes del arte

amazónico contemporáneo, no ofrece mejores oportunidades que en el extranjero, aún hay diferencias rotundas que pronto nuestros colaboradores han sabido reconocer, y han tomado decisiones en base a ellas.

Los artistas de Cantagallo habían encontrado una forma de reconocimiento (Castillo, 2017b) asimilando las reglas de juego de la cultura occidental que se difundía desde la capital del Perú, y que su asimilación y apropiación le daban un plus extra que les ayudó a conseguir reconocimiento y éxito. Desde sus comunidades hacia la capital, la migración interna, es decir dentro del Perú, fue una consecuencia del atractivo de la ciudad y la modernidad, del contraste de ésta con las comunidades amazónicas, sin duda, y fuera de las valoraciones, la migración en el caso de Cantagallo y de los miembros de esa comunidad resulto provechosa e interesante. La ciudad y la modernidad, también se presentan como la consecuencia de un sistema económico distinto a los tradicionales en las comunidades, en algunos casos atractivo y necesario.

Pero nuestros migrantes en su estado de movilidad, no han reemplazado un sistema por otro, ni una cultura por otra, esto sería en la práctica algo imposible, al contrario, y en un sentido más real, parecen haber encontrado puentes, diálogos y alianzas, convirtiéndose en los motores del mestizaje para elaborar transformación y variabilidad cultural, hacia nuevas propuestas culturales y de estilos de vida modernos. Están culturalmente hablando haciendo lo que deben hacer, porque está impregnado en ellos. El estado de movilidad implica el desplazamiento natural de los individuos y el distanciamiento entre los que conservan características similares al de uno, sin embargo, ese distanciamiento es objetivo, el espacio y la distancia pueden medirse, y mientras más sea la distancia en que te encuentre lejos del grupo, más complicaciones aparecen en relación a la comunidad que asumes pertenecer. La Movilidad no es una panacea. Estas complicaciones pueden ser de diversas índoles, incluso psicológicas como incremento del miedo, angustia y otros, también de índole social, como el riesgo de la marginación, exclusión y violencia de otros hacia uno. “La movilidad internacional es a veces el incremento de la percepción del riesgo (inseguridad humana) que puede suceder en casa en los próximos años” (Cohen y

Sirkeci, 2011, p. 110)⁵, un pronóstico personal del futuro, con bases en la experiencia, la coyuntura y en la proyección de la subjetividad y la objetividad.

Creo que podemos presentar la movilidad como algo contrario al sedentarismo, lo primero como algo más real, y lo segundo como algo más abstracto e imaginado. Para sostener ello, debemos observar con una lupa más minuciosamente a los individuos de cualquier ciudad, comunidad o del campo, quienes nunca viven en un solo lugar, salen de casa muy temprano hacia sus trabajos, escuelas, tiendas, mercados, a pescar, a visitar a un amigo o pariente, viajan de vacaciones, exploran más allá de los lugares en donde residen o duermen, son los seres humanos móviles por naturaleza y siempre están yendo de un lugar a otro, puesto que la distancia es relativa, la movilidad es más concisa en ese sentido. En estos cambios y desplazamientos de un lugar a otro, los seres humanos expanden lazos institucionales y sociales (Liu-Farrer, 2020, p.24), y es la expansión de la cultura en sí misma.

En primer lugar, muchos antepasados disciplinarios clásicos subestimaron (de forma bastante inoportuna) el impacto de las carreteras en sus "objetos" etnográficos. Lo más típico es que Evans-Pritchard sugiriera que, aunque los azande habían cambiado su patrón de asentamiento al concentrarse en torno a las carreteras recién construidas -en lugar de en los arroyos, como antes-, en realidad no podía atribuir a las carreteras "ningún gran cambio en la vida de los azande" (1932, 292). Las carreteras, a ojos de Evans-Pritchard, acercaban el exotismo imaginado unos pasos más al mundo no exótico. Escribir "unos pasos más cerca" era, de hecho, bastante literal, ya que parece que sus objetos antropológicos estaban constituidos principalmente por caminantes, más que por conductores y pasajeros, con preferencia por los caminantes descalzos. Caminar descalzo implicaba a priori una clasificación jerárquica de las personas, como explica Tim Ingold (2004) en su análisis de las culturas caracterizadas por caminar

⁵ "International mobility is sometimes an outcome of an increased perception of risks (human insecurity) at home that can last for many years"

frente a las que tienen una cultura de movilidad en vehículo. (Dalakoglou, 2017, p. 1)

Los caminos invisibles de la Amazonía, son así, porque no yacen sobre la tierra, en realidad estos son ríos que han sido usados como tales. Estas vías de navegación serpenteantes en la Amazonía fueron las principales vías de movilidad de las personas que han vivido allí. Durante la historia y el desarrollo del Estado Peruano se han tratado de construir vías accesibles y ciudades en la Amazonía, por donde muchos antropólogos y viajeros han llegado pensando que ellos los están esperando allí, cuando en sentido inverso muchos indígenas ya usaban o aprovecharon las nuevas carreteras, o vehículos para ir a las ciudades. Las carreteras ya hace varias décadas atrás también se han conectado con aeropuertos y puertos marítimos, haciendo que la movilidad a través del tiempo fluya más rápido y a más escala hacia todas las fronteras y costas de América del Sur. Los aeropuertos ahora han globalizado la Amazonía, y los indígenas Amazónicos han y están utilizando también estos medios y vías para viajar hacia todas partes del mundo, aunque los casos registrados aún pueden ser escasos o raros, este fenómeno puede ir en incremento.

A pesar del desplazamiento físico de sus cuerpos, mantienen lazos subjetivos con los parientes, “no se trata sólo de una transición física de un grupo o individuo que implica salir de su entorno social y entrar en otro, sino también de crear una red transnacional⁶ (Singh y Raján, 2016, p.1). Al mismo tiempo, parece cumplirse la premisa anunciada por John Comaroff, quien señala que “los líderes tradicionales han decidido mover las políticas de etnicidad hacia el mercado” (2009, p. 7, trad. propia), esto nos lleva también a pensar los cuerpos como objetos, desvinculándolos de su espíritu y mente, los cuerpos son objetivamente materia en desplazamiento, en un sentido estricto de la observación, sin embargo son portadores de cultura, se visten, crean y cuelgan objetos, objetivos y subjetivos, que le dan al cuerpo un valor agregado, no es la prostitución del cuerpo, es la utilidad de éste para cumplir ciertos fines, son los intereses que están de por medio, y el valor de uso que cada individuo

⁶ “It is not only a physical transition of a group or individual that involves leaving one’s social setting and entering into another one, but also creating a transnational network”

puede darle al suyo. En el caso de la influencia del sistema capitalista en el pensamiento indígena en el mundo de hoy, tal como señala Comaroff (2009), éste capitaliza el cuerpo y su contenido, sus ideas, y su cultura, no para prostituirla, sino para crear en conjunto mercancías valiosas. Sacarle provecho a la cultura en un lugar al que llegaste donde poco uno puede tener, la cultura queda al descubierto y es transformada en la mercancía, justamente en la experiencia de la movilidad y del reconocimiento y valoración de “ese otro” anfitrión, con ello va más allá de un pragmatismo económico, es una forma de ganarse la vida y de mejorar la calidad de vida de sus parientes. En esas condiciones la movilidad a más distancia exige de los individuos, más promueve la revalorización de la cultura.

La movilidad es también una cuestión económica. “En muchos países en desarrollo, el dinero que los migrantes envían a casa es una fuente más importante de ingresos que la ayuda oficial proporcionada por los países más ricos” (Koser, 2007, p. 10), esto quiere decir, que los beneficios de la migración pueden ser positivos para los migrantes y para sus familiares que se quedan en los lugares de origen, por lo menos en el sentido económico y objetivo, esto como producto de la observación de los casos estudiados en esta investigación. Esta idea es importante, porque nuestros colaboradores han o siguen ayudando a sus familiares desde afuera, es decir enviando remesas a sus familiares, de esa forma promueven el desarrollo de sus comunidades, o mejoran la calidad de vida de sus parientes. Bima y Mery contaron en una ocasión que ellos recibían solicitudes de sus parientes para que los lleven a conocer el extranjero, porque ellos también querían ser exitosos como ellos y ayudar a sus familias, asimismo Bima y Mery Luz siempre han estado de parte de la idea de que sus familiares y sobre todo los jóvenes pierdan el miedo de viajar fuera de las fronteras habituales. Esta difusión y propaganda de incentivos son no intencionados, porque a veces son parte de una conversación común y corriente entre los familiares, del modo que sus palabras poseen fuerza, tanto que incentivan a salir de la comunidad, o irse al extranjero, como es el caso de Edgar Inuma, quién incentivó a Bima a salir del Perú, cuando éste le contaba sobre las bondades y facilidades de viajar a Europa.

En el caso de las mujeres la presencia de los niños en los discursos y testimonios de migración son clave para entender su movilidad hacia el extranjero. Mery Luz y Laida han tenido hijos con extranjeros, un francés y otro austriaco respectivamente, adicionalmente se han ido a vivir a los países de residencia y casa de sus esposos. Las mujeres se desprenden de la dependencia de sus familias en Perú y se hacen más dependientes de sus esposos en el extranjero. Esto podría interpretarse desde la literatura antropológica como residencia patrilocal. Así, los niños adquieren también el apellido de sus esposos, y se empiezan a fomentar las relaciones con la familia del esposo, mientras que se debilitan las relaciones con la familia de la esposa. La movilidad implica sin discusión en el caso de las mujeres la patrilocalidad del matrimonio. Ellas observan su movilidad y decisión de irse a vivir al país de sus esposos como un sacrificio para garantizar una vida mejor a sus hijos. En su trabajo sobre la migración femenina ucraniana al distrito del Véneto, Vianello (2011) observa que la maternidad caracteriza los discursos de muchas migrantes, porque es una de las justificaciones más fuertes que una mujer puede usar para defender su decisión. Se suma una decisión altruista, fuerte e importante, incluso por debajo de su matrimonio o como motor de sus acciones.

A diferencia de otras opciones migratorias, en las que la ciudadanía del emigrante y/o las necesidades del mercado laboral local se toman como medida principal para el Derecho a entrar en la UE y conseguir derechos de residencia en el país de destino, El Derecho a la migración familiar está vinculado, entre otras cosas, a la pertenencia del reagrupante a la sociedad. del reagrupante en la sociedad, tanto desde el punto de vista jurídico como económico. En Alemania y Austria, sólo los reagrupantes ciudadanos o con permiso de residencia pueden solicitar la reagrupación familiar. pueden solicitar la reagrupación familiar como derecho fundamental. (Leutloff-Grandits, 2021, p. 51)⁷

⁷ Unlike other migration options, in which the citizenship of the migrant and/or the needs of the local labour market are taken as the main measurement for the right to enter the EU and to achieve residency rights within the destination country, the right to family migration is – among other things – bound to the individual membership of the sponsor in society – in legal as well as economic respects. In Germany and Austria,

Ninguna de las estadísticas internacionales en temas de migración que se han verificado hasta el momento ha tomado en cuenta el grupo étnico al que pertenecen los indígenas, por ejemplo, las estadísticas estudiadas en Europa y Argentina no poseen ese registro. Eso quiere decir que no hay indicios de contabilidad de indígenas de la Amazonía que están en el extranjero, todos salen con pasaportes o documentos peruanos y son registrados de la misma manera sin dar detalles de sus pertenencias étnicas. Desde el extranjero el estado peruano está conformado por peruanos, y todos ingresan con ese mismo estatus a los países a los que migran o viajan. Para conocimiento, mayormente los viajeros latinoamericanos entran por el aeropuerto internacional de Barajas en Madrid (España), las oficinas de migración no poseen datos más detallados que los que figuran en el pasaporte, o por lo menos no hay datos publicados sobre otros datos orales que se puedan extraer de los que pasan por migraciones. En el caso del pasaporte peruano no figura el grupo étnico al que uno pertenece. Claro está que con todo esto, las cifras oficiales y macro-migratorias del Estado y de los estados a los cuales llegan los migrantes indígenas, no figuran como tales ni se les puede identificar de ese modo, por lo menos en la región de la Unión Europea ese detalle no se consigna. Caso contrario, pero también no muy específico es el de los Estados Unidos, donde se te permite ingresar o escoger la raza con la que te identificas, aparte del lugar de procedencia. Otras instituciones están más pendientes, organismos no gubernamentales en pro de los derechos humanos están trabajando en registros particulares en diferentes países, en el caso de Inglaterra por ejemplo encontramos *Minority Rights Group International* (MRG)⁸, con sede en Londres, quienes tienen un directorio de migrantes Shuar fuera del Ecuador, como también de otros migrantes indígenas alrededor del mundo. Esto nos indica que las estadísticas nacionales e internacionales no han profundizado mucho sobre la migración indígena amazónica, por lo que también un estudio micro del asunto es una excelente forma de empezar.

only citizen sponsors or those with residence permits are entitled to apply for family reunification as a basic right.

⁸ <https://minorityrights.org/>

Hay que entender la relación migración y movilidad como la relación macro y micro del fenómeno respectivamente. Se habla de migración mayormente cuando esta trata de cantidades considerables de gente movilizándose, mientras de movilidad cuando se observa el desplazamiento de los individuos de un lugar a otro. Migración en ese sentido es un término más abstracto y movilidad un término más real, y en cierto sentido antropológico más objetivo. En ese sentido también movilidad está “dependiente de las circunstancias y de la habilidad de los individuos para adaptarse en el caso de que sí ellos lo escogieron así” (Robertson y Roberts, 2022, p. xii), por consiguiente, es también una elección individual, que evidencia la capacidad de agencia. Ver la movilidad en este punto de inflexión, es considerarla un poco más dispersa, en el sentido de que no todos tomamos decisiones iguales a lo largo de nuestras vidas, los individuos que migran, toman vías distintas para llegar a donde quieren, sin embargo, el hecho de que haya algunas coincidencias y patrones parecidos hacen de la movilidad un concepto interesante.

Debemos mirar la migración como un fenómeno natural, continuo y espacial, algo que pasa normalmente; ya que, quizá, solo ahora en el mundo sedentario y moderno, migrar nos podría parecer algo raro. Aunque en países europeos o norteamericanos, la gente se moviliza más seguido que en otros países como el caso del Perú, debemos considerar que moverse de un lugar a otro es más normal de que podríamos pensar, y es algo que hemos hecho desde siempre. “La gente se mueve de un lugar a otro, solo o con otros, por un corto o largo periodo de tiempo”, en tal sentido, la migración es siempre natural, continua y un fenómeno espacial, de modo que, la gente se mueve de un lugar a otro, sola o con otros, para una corta visita o por un periodo largo de tiempo (Singh y Rajan, 2016, p.1)⁹. Eso es normal y natural, la movilidad lo es en todo este sentido.

La movilidad es un término que tiene relevancia no sólo para el movimiento humano, sino también para el de otros seres, materiales e ideas. La movilidad tampoco es específica de una escala, y puesto que casi todo en el universo se

⁹ People move from one place to another, alone or with others, for a short visit or for a long period of time.

mueve a alguna escala, la movilidad puede explorarse a la escala del átomo y a la del universo y más o menos a todo lo que hay entre medias. Sin embargo, la movilidad a escala íntima es muy distinta conceptual y materialmente de la migración masiva. (Abram, p. 196)¹⁰

Lo que nos importa más entre los datos relacionados a las migraciones indígenas son los efectos en los individuos que escapan de la normalidad; es decir de lo que recién se está produciendo, de los casos aislados que toman decisiones extremas, empujando a los individuos a viajar enormes distancias; por ello, las ideas planteadas que diferencian el término de migración con el de movilidad (Aleixiades, 2009) son claves para el análisis.

La gente está atravesando las fronteras a un grado sin precedentes en la reciente historia, y la población extranjera está creciendo en áreas tales como la Europa Occidental y Norteamérica. Las lealtades múltiples son cada vez más comunes en forma de doble nacionalidad de muchos inmigrantes y viajeros. Esto refleja en parte las nuevas sanciones legales que permiten las ciudadanía múltiples en países donde las lealtades singulares eran antes la ley. El sentido de pertenencia nacional singular que una vez estuvo explícito en la ciudadanía es cada vez más una sombra de lo que una vez fue. El fenómeno de las personas que ya no sienten una asociación moral especial con el país en el que viven se está convirtiendo en algo bastante común: su casa ya no es su hogar. (Jakobson, 2002, p.2)¹¹

Las experiencias indígenas en el extranjero son interesantes y están fuera de lo común, ya que el fenómeno migratorio hacia el extranjero no se evidencia en términos

¹⁰ Mobility is a term that has relevance not only for human movement but also for the movement of other beings, material, and ideas. Nor is mobility scale-specific, and since almost everything in the universe moves at some scale, mobility can be explored at the scale of the atom and that of the universe and more or less everything in between. Yet mobility at the intimate scale is quite different conceptually and materially from mass migration.

¹¹ People are moving across borders voluntarily to a degree unprecedented in recent history, and foreign populations are growing in areas such as Western Europe and North America. Multiple loyalties are becoming increasingly common in the form of dual citizenships of many immigrants and travelers. This reflects in part new legal sanctions allowing multiple citizenships in countries where singular loyalties were once the law. The sense of singular national belonging once explicit in citizenship is increasingly a shadow of what it once was. The phenomenon of people no longer feeling a special moral association with the land in which they live is becoming fairly common their house is no longer their home

estadísticos, son realmente cantidades pequeñas de migrantes, casi todos los casos son aislados unos de otros. Los migrantes indígenas de la Amazonía han pasado desapercibidos en los estudios estadísticos o macro proyectos de investigación. Solo se pueden percibir a través de un trabajo etnográfico con trabajo de campo de aproximación. Hay trabajos de investigación sumamente adyacentes y complementarios a las intenciones del trabajo de investigación que quiero compartir, cabe señalar que estos trabajos, aunque han tomado aristas hacia diferentes lados y han usado conceptos teóricos que quizá no comparto o serían inservibles para analizar el mundo Amazónico, son importantes en la medida etnológica de encontrar similitudes indígenas. En el sentido de que hablan de experiencias migratorias indígenas no amazónicas en diferentes partes del mundo, si hay algo en común es que quizá a todos ellos les han llamado “indígenas”, se auto perciben como tales, y por alguna razón comparten problemas.

La migración basada en las experiencias migratorias de movilidad puede ser una especial forma de entender los principios de esta propuesta. Cabe señalar que hay variadas definiciones al respecto, pero comenzaré con la de Aleixiades, quien hace una distinción entre lo que es movilidad y migración en sí, según él, movilidad se refiere “a todas las formas de movimiento territorial de la gente. Estos movimientos toman lugar en diferentes espacios y escalas temporales y refleja un amplio rango de factores y motivaciones” (Aleixiades, 2009, p. 4). Ya que la cantidad de indígenas que han salido de la Amazonía hacia lugares lejanos como Europa es pequeña, cada vez, el concepto de movilidad resulta ser el más apropiado en estas circunstancias, mientras que conceptos como migración que se refieren a un colectivo o a una movilidad individual para quedarse en otro lugar definitivamente para residir no tendrían cabida en esta investigación, quizás en un futuro, donde decidan nunca más regresar al lugar de origen. El otro caso, sería si poco a poco, también en un futuro, van llegando más y más indígenas y deciden formar una comunidad, tal como lo hicieron en Cantagallo (Castillo, 2013), esté fenómeno hipotético lograría conformar grupos sociales o comunidades transnacionales, con más injerencia económica, política y étnica.

El término “movilidad” no incluye solamente la circulación de individuos, sino también la forma en la que los lugares entran en relaciones inéditas, a través de “las trasferencias de bienes, capitales, ideas o practicas [que] acompañan o prolongan esas movildades y funcionan como vectores de intercambio y de interacción social” (Cortes y Faret, 2009, p.9).

La movilidad individual presenta un riesgo mucho mayor a la movilidad grupal, la cohesión del grupo inhibe los miedos y calma la ansiedad, mientras el sentido de estar desprotegido los aumenta. La valentía es un valor común entre ellos, frente de otros indígenas que se han quedado en el lugar de origen, haciendo que esto los legitime y les de un estatus superior de los demás. Esto ha sido reconocido por los familiares y amigos de nuestros colaboradores, algo que ellos también percibieron cuando regresaron por primera vez después de una larga estadía en el extranjero.

En el caso de las mujeres colaboradores indígenas que han colaborado en esta investigación, la frustración está siempre al acecho, y en cada momento la movilidad puede detenerse, “en este caso, la movilidad frustrada se manifiesta por la pérdida de aspiraciones, sueños y esperanzas de futuro, pero también por una vigilancia desafiante” (Robertson y Robers, 2022, p. 77)¹². Estas pérdidas y desilusiones vienen con la experiencia, los eventos no previstos, la edad es otro factor importante, la salud y la evaluación de lo que debieron o no hacer durante la estadía.

4.1.2. Movilización por presiones externas

La movilidad por factores externos está relacionada a las inconsistencias de la sociedad con el individuo. Las comunidades poseen problemas internos como externos que afectan a todos los miembros. Las relaciones sociales entre los miembros de las comunidades indígenas no son igualitarias como muchos piensan, existen estatus, diferencias de roles, reconocimientos y rencillas. Así mismo, las comunidades están en conflicto también con otras comunidades indígenas. De ese

¹² In this case, frustrated mobility is manifest by the loss of aspirations, dreams and hopes for the future but also by challenging surveillance

modo hay una competencia interna y otra externa, donde el conflicto es parte de todo. Esta dinámica hace que los individuos se favorezcan o no, se posicionen, suban o bajen de estatus dentro de la comunidad. Para ejemplificar ello, veremos las competencias internas y externas de la comunidad con algunos casos de análisis que vienen a continuación. Cabe señalar que ser shipibo no te da el mejor estatus dentro de la comunidad, es decir es la comunidad la que te ubica en la escala de posiciones, te asigna un rol que debes cumplir, y limita o regula tu comportamiento dentro de ella, entre otras funciones que se podrían estudiar más a fondo pero que no serán extendidas aquí. También, debe señalarse que entre las comunidades hubo históricamente guerras, competencias por los recursos y territorios a lo largo y ancho de la Amazonía. No solo las intromisiones de empresas extractivas o de los estados han cambiado la forma y la cultura de las comunidades indígenas de la Amazonía, sino también sus propias relaciones y conflictos. En ese sentido los cambios en las comunidades y las movilizaciones que los indígenas han tenido y que los han impulsado para movilizarse han surgido de circunstancias parecidas a las mencionadas, por ejemplo, la esclavitud indígena por parte de otros indígenas, ha creado una historia prácticamente desconocida para el mundo occidental, una historia que revela la destrucción de pueblos indígenas perpetrados por ellos mismos, conquistas, venganzas o conflicto de recursos entre pueblos indígenas vecinos, enemistades, envidia entre vecinos, competencia entre familias, malos tratos, entre otras fuerzas externas. En todo caso, acciones que no siempre están en la literatura de lo exótico y del ideal de los pueblos indígenas, que a veces, los pintan o imaginan desde occidente, como si no tuvieran problemas internos, viviendo siempre en armonía con la naturaleza, muy espirituales e inocentes, como “buenos salvajes”, en alusión a la literatura antropológica antigua. Estas características también propias de los seres humanos en cualquier parte del mundo, podrían haber provocado también desplazamientos forzados entre ellos, tal como lo ha estudiado Fernando Santos-Granero (2009), donde las diferentes alianzas entre pueblos, exigían intercambios de parientes en la Amazonía. Las comunidades que entregan mujeres o sacrifican hombres exigen algo a cambio, un truco, un intercambio que siempre ha existido entre las comunidades indígenas. Como crítica, siempre se ha

pensado que solo existía la esclavitud en occidente, y nunca dentro de los territorios amazónicos. Las rencillas, enfrentamientos, enemistades o conflictos que se puedan tener con los que son parte de tu familia o no, grupo o cultura, es parte también de la vida cotidiana. Ser alguien mejor que los amigos, primos, hermanos, o parientes, ha sido una idea que se ha reproducido y contagiado con mayor significancia en las juventudes indígenas de hoy. Así estos conflictos externos también pueden ser motivo suficiente para reaccionar o enfrentar el difícil proceso de moverse de un lugar a otro. Los conflictos externos mueven a veces las decisiones individuales, y preparan a las personas para moverse, como lo dijo Edgar, uno de nuestros colaboradores, “es como prepararse para ir a la guerra”, donde no sabes si vas a regresar, la muerte en algunos casos tiene una relación con la movilidad sin retorno, ya que el hecho es de no estar más allí, y ello, recae en una pérdida sustancial para la comunidad.

Un ejemplo de competencia ancestral entre los individuos puede evidenciar o resumir las ideas culturales de la competencia entre los sujetos de una misma comunidad o entre sujetos que perteneces a diferentes comunidades indígenas. Un sujeto ve a otro y viceversa como competidores que construyen una relación de apropiación, un concepto que podría ayudarnos a definir teóricamente y antropológicamente ello. La apropiación puede ser detectada y representada en los diferentes juegos o competencias públicas entre las comunidades indígenas. Por ejemplo, entre los Mehinaku, quienes fueron etnografiados por Gregor Thomas, existe un ritual llamado por los indígenas Kapin (*ver* Figura 45), que es en realidad una especie de lucha libre y pública entre hombres, todos aspiran a ser los campeones (1985, pp. 95-96). Este curioso ritual de lucha entre dos personas demanda fuerza y habilidades muy potentes, tanto que deben simular la fuerza y la ferocidad de la anaconda. Ganar el torneo, por decirlo así, implica también triunfar en lo político y hasta para conseguir una mejor pareja, si queremos verlo desde un punto de vista más holístico. El perdedor es abusado y burlado, inclusive por las mujeres. Este comportamiento frente a quienes pierden está justificado en la creencia de que cada quien es dueño de su propio destino, y si un hombre llega a ser campeón es porque se ha

disciplinado y entrenado arduamente (ibid., p. 96). Podríamos, decir que en occidente no se piensa de esa manera, a menudo se piensa que el destino de uno es consecuencia de otros, pero aun sin tomar en cuenta la comparación, en las comunidades indígenas es evidente el sobresalir entre los demás, aunque sea difícil tal objetivo.

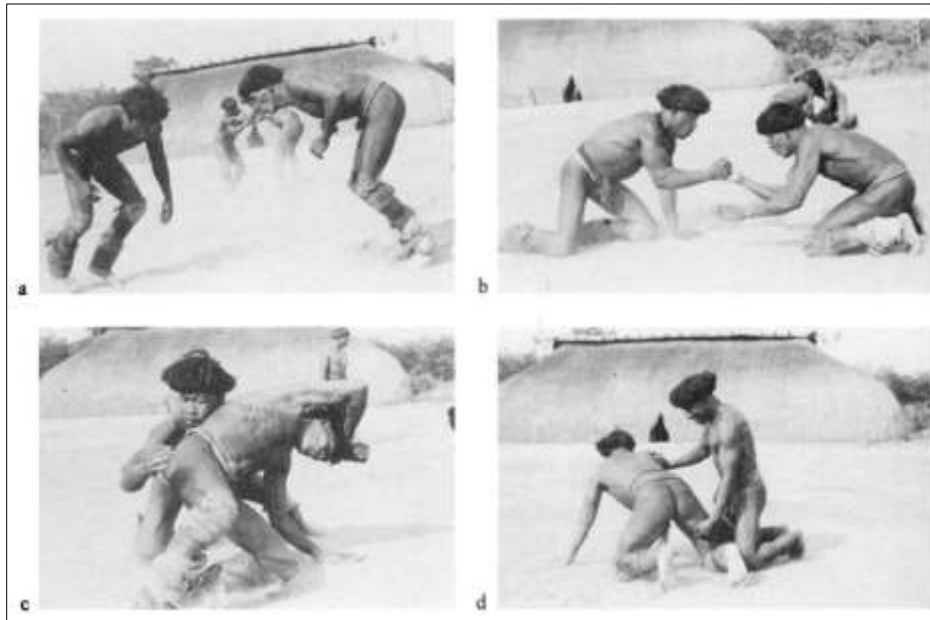


Figura 45. Fotografías de Thomas Gregor (1985, p. 96)

Este ritual público puede representar a modo de juego o torneo, el complejo mundo de las relaciones sociales que existen entre los indígenas de la Amazonía, las cuales no se tratan de actividades aisladas, sino al contrario, están conectadas con otros aspectos de la vida política y económica de las sociedades. Este muestreo de fuerza física, competencias y juegos relacionados al desarrollo muscular son reproducidos a la hora que se tiene que enfrentar con la realidad social nueva que les toca vivir. La población indígena está preparada para la vida, para la movilidad, para las exigentes condiciones de la supervivencia en los lugares a los cuales no perteneces, o quieres conquistar. Ahora si bien la movilidad es en gran parte agencial, hay un diálogo con lo externo, el individuo no toma decisiones por si solo sino con diálogo con el mundo externo, hay una constante comunicación. En ese sentido podríamos

tomar en cuenta que, la movilidad se puede definir como "movimiento producido socialmente" Cresswell (2006: 3), a pesar de una toma de decisión individual, para distinguirla del movimiento que denota "el hecho general del desplazamiento". El concepto de movilidad sintoniza así con las estrategias y las implicaciones sociales de producir el movimiento (Cresswell, 2006, p. 3). Adey (2010, p. 18) sostiene que la movilidad es necesariamente relacional, ya que toda movilidad está enredada con otras movilidades. De hecho, la vinculación de múltiples movilidades puede generar "zonas de conectividad, centralidad y empoderamiento" (Sheller y Urry, 2006, p. 210). Estas constelaciones de movilidades pueden parecer a primera vista estructuras inmóviles debido a su funcionamiento sin fisuras, en el que las partes que interactúan aparecen como un todo (Adey, 2010, p. 26). Así pues, los estudios sobre la movilidad entrenan la mirada del observador para que no dé por sentadas las condiciones que hacen posible el movimiento de sujetos y objetos y, de este modo, mire de nuevo lo que en un principio aparece como algo aislado. La movilidad es producto de una reacción, es siempre un efecto externo, una toma de decisión con causa externa, una agencia en relación con una estructura o un medio social o natural que nos rodea.

La migración se ha acentuado con la globalización, el desarrollo de los medios de comunicación, de transporte y de la tecnología en sí, los cuales han permitido en los últimos años que cada vez más personas puedan hacer viajes largos, más rápidos y más seguros. La observación o mirada hacia lo que está afuera es más fácil ahora que tenemos la Internet, o por lo menos que ahora se está haciendo más accesible. La internet a través de los celulares nos ha abierto una ventana para ver el mundo, nos fascina, nos encanta y nos ilusiona a través de la imagen. La población de la Amazonía posee celulares desde hace varios años atrás. De hecho, Bima cuando regresó de Alemania, una de las primeras cosas que hizo fue colocar una antena para captar y brindar mejor señal de internet en la zona, principalmente para él y su familia que están acostumbrados a utilizarla. La esposa de Bima por ejemplo, necesita de la Internet y de su celular para comunicarse con su mamá, no hay otro

medio mejor que hacerlo estando tan lejos, de hecho fue una de las exigencias y condiciones de parte de ella.

La globalización redujo la distancia entre las elites, alteró profundamente algunas de las principales relaciones entre productores y consumidores, rompió muchos de los lazos que existían entre el trabajo y la vida familiar y desdibujó las fronteras que separan, o conectan, a los lugares pasajeros de los vínculos nacionales imaginarios. (Appadurai, 2001, p. 25)

El uso de la imagen y las redes sociales para comunicarse con sus parientes ha revolucionado la distancia, los individuos se toman como próximos a la hora de comunicarse. Nuestros colaboradores por ejemplo usan sus celulares inteligentes, para tomarse fotos y subirlas a sus *Facebook* haciendo comentarios sobre lo que están haciendo, además llaman a sus parientes, casi a diario, se comunican con sus familiares, amigos y otros, a quienes les cuentan historias del extranjero. Así viajan las historias de viajeros shipibos por el mundo. Nada de eso y con esas características se había presentado en el pasado, esto es solo y únicamente de nuestros tiempos. Es parte de los indígenas modernos, de quienes se han apropiado de cultura material del exterior y la han personalizado, la han shipibizado, como ellos mismos dicen en ocasiones. Pero al mismo tiempo, sus pensamientos y conductas se han tenido que amoldar al uso de los celulares y otras tecnologías que les están sirviendo para comprender mejor el mundo occidental y al mismo tiempo ser más parte de este. El indígena moderno no vive como un ermitaño reacio a lo nuevo y a lo que podría beneficiarlo.

El desarrollo de los aeroplanos ha hecho que más gente se movilice de un lugar a otro, en más corto tiempo que antes, los viajes en barco por citar un ejemplo del pasado, en la época colonial duraban alrededor de seis meses viajar de Perú a Europa. Hoy viajar en un avión puede tomar doce horas, casi lo mismo que dura un viaje en bus desde los extremos fronterizos del Perú hacia Lima. También el hecho que los pasajes ahora sean más baratos que antes, hace que más personas puedan viajar, al extremo que ya hay indígenas de la Amazonía peruana que no se

emocionan o no les extraña un viaje por avión, mucho ya lo hacen viajando de Pucallpa a Lima, y algunos pocos ya han experimentado los viajes en avión hacia el extranjero. Hay gente que vive en Lima por ejemplo que nunca ha subido a un avión. Esto podría ser un efecto desbordante, aludiendo al análisis del mundo de hoy que hace Arjún Appadurai (2001). Eso hace que el viaje de retorno, o de las visitas esporádicas también sean más factibles. Algunos ven esto como la democratización de la cultura (Adey, 2010, p. 233), que evidentemente sale a relucir. En el caso de Mery Luz, ella ha viajado más de tres veces a visitar a sus parientes en el Perú, cuatro veces para el caso de Bima, teniendo en cuenta que un boleto de avión entre Perú y cualquier país de Europa puede actualmente costar entre 800 y 1300 euros. Volar en avión también trae un componente simbólico de estatus y de economía frente a los parientes o miembros de la comunidad indígena (íbid., p. 237). Como también ahora los aeropuertos en “la mayoría de las veces [éstos] se movilizan como símbolos de la globalización y la identidad transnacional, también ilustran las políticas de movilidad a escala corporal [...] El aeropuerto como símbolo de lo global, del nomadismo posmoderno” (Cresswell, 2006, p.223)¹³. Esta tecnología, finalmente, ha colaborado externamente a la efectividad de la movilidad de algunos miembros de las comunidades indígenas de la Amazonía. La tecnología es interpretada, adquiere otros significados, se sumerge en el mundo simbólico de cada cultura, en el caso de lo shipibo, se convierte en ventanas que llevan la cultura y transportan a los espíritus de selva a otros lugares, extendiendo así los territorios simbólicos.

Ya señalaba Arjún Appadurai que uno de los principales cambios del orden cultural global es la mayor movilidad social y mayores oportunidades para la gente (2001, p. 68-69). La migración indígena no escapa de esta posibilidad global, de ser parte, o de estar en la globalización. Como señala Morin, esto puede ser positivo para algunas comunidades indígenas, ya que “la práctica transnacional constituye para los pueblos autóctonos un aspecto positivo de la globalización, pues les permite armar alianzas para constituir grupos de presión y compensar así su debilidad

¹³ While airports are most of en mobilized as symbols of globalization and transnational identity, they also illustrate the politics of mobility at the scale of the body

política en el seno de Estados-nacionales que les marginan” (2003, p.10). Como que absorben el poder político de un Estado-nación sobre otro, en la gran jerarquía del sistema mundo. Pero al mismo tiempo, las sociedades se conectan, y ejercen jerarquías entre ellas, en el sentido de un sistema mundo, y hace que las sociedades imiten a otras. El efecto Veblen (Veblen, 1912) crea una “tendencia a organizar las pautas de la movilidad social sobre la base de imitar a las clases sociales superiores” (Appadurai, 2001, p.81), en tal caso, crea en ese sentido la posibilidad al indígena de imitar a los grupos sociales que ellos consideran superiores.

Los sentimientos nacionales pueden diluirse a consecuencia del fenómeno globalizador, se contraponen, ya que funciona como un fenómeno que implica un encuentro inevitable que podría atentar con la unidad cultural. “Las naciones no son meros bienes valiosos que las personas defienden frente a los desafíos globales; son recursos que las personas movilizan y aumentan para hacer frente a los desafíos globales” (Calhoun, 2017, p.26)¹⁴. Cuando más te sientes shipibo, es más difícil ser otra cosa. Y como señala Benedict Anderson (1993), la Nación es una comunidad imaginada a gran escala que se reproduce a través de los mecanismos de poder como lo podría ser el sistema educativo. En la comunidad Shipibo por ejemplo la forma de aprender a ser shipibo es a través de la enseñanza de los mayores, y solo te haces shipibo cuando demuestras que has aprendido las habilidades necesarias para poder ganarte la vida por ti mismo, eso implica conseguir una esposa, formar una familia y poder mantenerlos con el trabajo, la caza o la pesca. Las escuelas estatales han sido un foco de atención por los conflictos culturales entre profesores y alumnos desde que se construyeron en la Amazonía, hasta ahora, aunque en menor escala con la introducción de la enseñanza intercultural.

Otras presiones externas, son históricas y continuas. Las sociedades indígenas han sufrido a lo largo de sus historias particulares transformaciones muy fuertes, muchas de ellas tienen origen en los contactos y en la colonización. Uno de los antropólogos que dio cuenta sobre este asunto fue Claude Lévi-Strauss, cuando incursiona en la

¹⁴ Nations are not merely valued goods people defend against global challenges; they are resources people mobilize and augment to cope with global challenges.

Amazonía y llega a conocer a los bororo, nambiquara y caduveo, y señala que sus sociedades fueron desintegradas a lo largo de los siglos (Lévi-Strauss, 1993, p.9). Muchas de ellas tuvieron que huir y refugiarse en lo profundo de la selva, como aún parece que lo siguen haciendo, escapando de los depredadores humanos, que antiguamente los cazaban como animales porque los veían como tales. Sin embargo, los datos encontrados sobre el pensamiento indígena no difieren mucho de esa mirada deshumanizadora. Ciertos seres en la Amazonía, incluyendo a personas, pueden ser vistos como menos humanos que otros o desde el punto de vista de quienes los miran, puede ser solo un acto simbólico, pero al final de cuentas sirve como excusa para las acciones. Por ejemplo: los “Tukano, caracterizan a los makú como personas no reales y, por tanto, esclavos potenciales”¹⁵ (Jackson 1991, p. 25; Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 18; Silverwood-Cope, 1990, p. 129). Otro caso es los Conibo en la Amazonía peruana, quienes miraban a los nahuas como una forma diferente a la de humanos, sus deformaciones craneales entre ellos y la circuncisión que les practicaban a las mujeres eran señal de estatus y superioridad frente a otras tribus, lo que según ellos les otorgaba el derecho de propiedad sobre ellos, o mejor dicho de apropiación (DeBoer, 1986, p. 238). En otros textos, según dicen los autores mencionados podríamos encontrar más ejemplos con muchos más detalles, aunque la literatura al respecto aún sigue siendo escasa.

Los miembros de las sociedades nativas de captura de América tropical, muy conscientes de que los cautivos de guerra eran el resultado de sus esfuerzos personales, a menudo equiparaban a los pueblos enemigos con animales de presa y la captura de enemigos con la caza de animales. La noción de que los cautivos pertenecían a quienes los capturaban se veía reforzada por la idea de que los cautivos, al igual que los artefactos (Santos-Granero, 2009, p. 45)¹⁶.

¹⁵ Characterize the Makú as not real people and thus potential slaves.

¹⁶ Members of native tropical American capturing societies, well aware that war captives were the result of their personal endeavours, often equated enemy peoples with animals of prey and the capture of enemies with the hunting of animals. The notion that captives belonged to those who seized them was reinforced by the idea that captives, like artefacts

Hubo guerras entre comunidades nativas, algunas de ellas quizá ocasionadas por los desplazamientos de la colonización, en el momento en que algunas tribus huían, pero a la vez también desplazaban o acababan con otros pueblos más débiles o aquellos que eran considerados como no humanos. Parece ser una cuestión de supervivencia, que coloca al ser humano en estas condiciones y generan una cadena de acontecimientos ininterrumpidos que alteran la política y economía de los grupos indígenas, es así, también, una consecuencia de la movilidad. A veces desde perspectivas *etic*, no se puede ver la diversidad y las diferencias dentro de los grupos, se cree que el grupo es una masa uniforme y estática, mientras que la realidad no es así, hay diferencias, desigualdades, marginación, estatus, ventajas para unos y desventajas para otros, unos a favor y otros en contra, de los principios de la unidad del grupo. A veces esas diferencias de estatus o desventajas de algunos individuos pueden igualarse al conseguir cosas fuera del grupo o la comunidad, escalando a través del sistema mundo, y de una comunidad conectada y comunicada con otras culturas y sociedades en el mundo.

Sobre estas innumerables razones está la agenda del Estado con respecto a los usos y disposición de la Amazonía en general. Ello incluye las políticas de inclusión indígena, que ha venido de la mano con el sistema educativo. Sin embargo, también hubo políticas más agresivas que dejaron a un lado las opiniones indígenas respecto a los planes del Estado. La idea de convertirse en ciudadanos peruanos a través de la educación no era un plan beneficioso para las poblaciones indígenas, que miraron mejor las ideas de autodefinición y autodeterminación indígena, las cuales los empoderaban y les brindaban mejores herramientas que las del Estado, es más las utilizaron contra el Estado. Estos componentes políticos que aparecieron con más fuerza después del conflicto de Bagua (2009), que, al mismo tiempo, replicaron movimientos internacionales que comenzaron en la década de 1990 como el de los zapatistas en México. Las presiones del mundo globalizado, en especial de las empresas extractivas que se introducen desde diferentes ángulos con el permiso del Estado peruano, aceleran el proceso de conversión a una economía de mercado muy exigente, que no es entendida muy bien por los agentes de cambio. Estas

intromisiones del estado, pasivas o agresivas, son indicadores de una transformación progresiva en la Amazonía. Como consecuencia de los planes de desarrollo y de las concesiones que el Estado hace a empresas privadas para explorar o extraer recursos, los indígenas de la Amazonía salen de sus lugares de origen. Vivir de la forma tradicional para muchas comunidades indígenas es casi imposible con todos los nuevos problemas que han aparecido. Por un lado es Estado peruano cera mecanismo de inserción, en la medida de sus posibilidades, históricamente hablando, para eliminar las identidades étnicas y convertir a los shipibos en peruanos, sin embargo, por otro lado, empiezan en las últimas décadas a aparecer organismos internacionales que empoderan y reviven lo indígena yéndose contra los proyecto nacional. Los reconocimientos que el Estado peruano ha hecho a lo largo de los últimos años han ido apareciendo a medida que le estado ha ido cediendo a esta contraposición. Hoy se puede considerar un diálogo constante entre las comunidades indígenas, reconocidas y registradas, las organizaciones indígenas y los intereses indígenas frente a los gobiernos de turno.

Otras influencias externas e invisibles, indirectas si se puede llamarlas así, fue “la introducción de enfermedades infecciosas cosmopolitas y otros cambios medioambientales, sociales y políticos que hicieron imposible que la mayoría de los nativos vivan de forma estrictamente ‘tradicional’” (Conklin, 2010, p. 135)¹⁷. En este caso se debe subrayar, lo tradicional, porque este término podría acarrear conflicto a la hora de comprenderlo como algo exótico, puro, armónico o incambiable. Esto quiere decir que las transformaciones internas, han sido también una consecuencia de los elementos externos con los que las comunidades indígenas han ido entrando en contacto a lo largo de su historia. Así, han ido modificado relativamente la forma de vida de las comunidades, haciendo que cuestionemos la forma “tradicional de vivir”, de hecho, pensamos que ésta siempre ha estado cambiando a través del tiempo y ellos han ido adaptándose a esos cambios. Hoy en el mundo globalizado y con la posibilidad de viajar a lugares impensables, los nuevos indígenas de la

¹⁷ The introduction of cosmopolitan infectious diseases, and other environmental, social, and political changes make it impossible for most native people to live in a strictly “traditional” manner.

Amazonía peruana, shipibos modernos, quieren mostrarnos esas nuevas experiencias a través de sus viajes, registrándolos y compartiéndolos en sus redes sociales.

Un poco de historia colonial de América Latina, nos hace recordar la fuerte influencia española principalmente las ciudades de la costa, que se habían convertido en puertos y puntos clave para la comercialización y envío de recursos. La Amazonía al ser descubierta se convirtió en lo más ansiado por los colonizadores, pero la lejanía y el difícil acceso que aún hoy es así, hizo que la colonización no sea tan fuerte como en los Andes. Aunque la Amazonía fue quizá uno de los lugares más difíciles de colonizar, no implica que no haya tenido efectos de la colonización que hasta hoy en día perduran o se mantienen. Por ello, otro detalle es señalado por Ronald Niezen quien acentúa que: el “colonialismo y la dominación estatal poscolonial envuelven la supresión de las costumbres con la ley, la imposición de las regulaciones estatales sobre (inicialmente) las sociedades orales” (Niezen, 2003, p. 125), quiere decir que esto hace efecto también sobre las poblaciones indígenas. Si bien, este efecto dialéctico entre indígenas y el Estado Peruano, pudo haber motivado la movilización de indígenas, sin embargo, esta confrontación no se diluye al momento de inmigrar, o irse al extranjero. Ello nos lleva a comentar y ampliar que la presión que puedan estar experimentando los indígenas migrantes en los lugares de acogida pueda ser mayor al que experimentaron en Perú; así, mientras más se alejan de su lugar origen, la presión social o del Estado resulta ser más fuerte. Esta presión poscolonial de los Estado-nación alejados del Perú sobre los indígenas de la Amazonía, es fundamental para entender el proceso de apropiación de la fuerza, teniendo en cuenta que ellos consideran que estos países como Alemania, Austria, Francia y otros de ese nivel están por encima del Perú, a pesar de que haya un sentimiento especial por el Perú. Esta presión que los indígenas shipibos sienten en estos países, es más fuerte que la que sintieron en Perú, pero al mismo tiempo, la resistencia e ello, les permite empoderarse cuando regresan al Perú y enfrentan al Estado o incluso a su propia comunidad. De modo que la movilidad se convierte en algo que es “materialmente practicada y negociada” (Høyer-Leivestad, 2017, p.54).

Adicionalmente a las causas humanas externas, están también las razones naturales, que tienen que ver con el medio en el que vivimos, el cual se modifica constantemente, es natural que el universo esté en movimiento, y la naturaleza también. Solo el ser humano en su ambición de poder quiere detenerlo, pararlo y controlarlo, para que no cambie. Sin embargo, no lo hemos logrado aún. Es más, en algunos casos hemos contribuido a la aceleración y en otros hemos desacelerado. Los casos que más han perjudicado y de alguna manera se han convertido en excusa para los discursos políticos o el activismo medio ambiental, son aquellos que han contaminado o perjudicado la vida regular de los pueblos indígenas. Esos conocimientos y discursos han sido aprendidos por las poblaciones indígenas. Bima por ejemplo, conoció a su esposa en una campaña de una ONG en Pucallpa que había organizado a la población para recoger la basura y limpiar la ciudad, en pro de cuidar el medio ambiente. Mery Luz Gomez ha reforzado estos discursos porque asume que representa a la Amazonía en Francia, la concibe como uno de los pulmones del mundo, y es por eso que también asiste y trabaja para la ONG francesa. El esposo de Mery Luz también es ecologista y se conocieron también en un congreso del medio ambiente. Ambos son activistas que están en contra del cambio climático y han participado en protestas o conferencias de ese tipo en Francia.

De esa forma, la contaminación es uno de los problemas internos más fuertes que podrían tener los indígenas de la Amazonía peruana. Uno de los departamentos más contaminados en la Amazonía es Loreto, no solo por su tamaño territorial, sino por los continuos derrames de petróleo que ha ido ocasionando el oleoducto norperuano, solo algo de 25,000 barriles de petróleo crudo derramados durante el 2014 y 2016¹⁸. Problema que intensificó las protestas y reclamos indígenas en diferentes medios. La Revista Chaikuni del Instituto que lleva el mismo nombre, dirigido por representantes shipibos, señala que “la contaminación causada por los repetidos derrames de petróleo del oleoducto ha agravado los conflictos sociales existentes y

¹⁸ Página Web: <https://inte.pucp.edu.pe/noticias-y-eventos/noticias/los-derrames-de-petroleo-en-las-zonas-de-sacrificio-en-el-peru/> Revisado el 15 marzo del 2024.

ha intensificado la lucha de las organizaciones indígenas por la justicia” (Instituto Chaikuni, 2018, p. 6). También señala que una de las comunidades más afectadas ha sido la de Cuninico (íbid, p.19). Tenemos pruebas científicas al respecto que se han hecho con instrumentos especializados:

En la actualidad para realizar análisis de muestras de petróleo se utilizan espectrómetros, los espectrómetros aprovechan las características de fluorescencia de algunos de los hidrocarburos presentes en el petróleo para realizar sus mediciones, esta técnica se denomina LIF [Fluorescencia Inducida por Láser] [...]. La fluorescencia es un fenómeno que presentan algunas sustancias, se basa en que estas sustancias son capaces de absorber luz, generalmente en el rango del ultravioleta, para luego emitir luz con una longitud de onda mayor. (Cárdenas, Ávalos y Sáenz, 2017, p. 205)

Este instrumento revela algunas de las modificaciones en la calidad del agua a través del tiempo revelando el aumento de contaminación y su influencia en la vida de los indígenas.

El riesgo de exponer personas o vida silvestre a niveles peligrosos de contaminación fue más el plomo, cadmio y cromo hexavalente, que cloruro y bario. Estudios gubernamentales encontraron que los indígenas achuares. La población del río Corrientes tenía niveles muy altos de plomo en la sangre [...] tenían valores de cadmio y plomo en sangre, respectivamente, que excedieron los límites aceptables (Yusta-García et al., 2017, p. 378).

Así como los achuares están siendo afectados y contaminados, otros pueblos que viven en las riberas de río Corrientes también deben estar pasando por lo mismo, cabe señalar que este río es afluente del Marañón que luego se conecta con el Amazonas, recorriendo innumerables pueblos indígenas. Otros ríos pequeños como el Chambira han mostrado en el 2017 un aumento del 50% de bario, 29% de cromo, 29% de plomo y 20% de cadmio, algo más pronunciado que los ríos grandes, ya que estos últimos diluyen más los residuos. Según los comentarios de Yusta-García, las empresas grandes recogen sus muestras de análisis en los ríos grandes como

evidencia al Estado de que no están contaminando mucho (Yusta-García et al., 2017, p. 378), por ello, quizá el Estado no ha tomado cartas serias en el asunto, y las poblaciones indígenas cuando reclaman parece que lo hacen sin sentido alguno desde el punto de vista del Gobierno central.

En el Perú, existen 39 lotes con contratos vigentes para operaciones petroleras, [...] También se encuentran 6 plantas de refinamiento: Talara (Piura), La Pampilla (Lima), Conchán (Lima), El Milagro (Amazonas), Pucallpa (Ucayali) e Iquitos (Loreto), así como también 4 plantas de fraccionamiento: Pluspetrol (Ica), Pariña y EEPSA (Piura) y Aguaytía (Ucayali) (Vera, 2009, p. 1).

En Iquitos se encuentra una planta de refinamiento a cargo de Petroperú y es capaz de procesar 12,000 barriles de petróleo por día, está ubicada a 14 km de la ciudad dentro de la provincia de Maynas. Opera desde 1955, debido a que en aquella época se necesitaba derivados de petróleo crudo para poner en marcha el proceso de industrialización, esto era para aliviar los daños causados por la II Guerra Mundial, así que debieron modernizar su planta para prestar servicios no solo nacionales, sino también internacionales de hidrocarburos. Esta cantidad de barriles no representa ni el 2% de lo que produce una de las refinerías más grandes del mundo como la de Jamnagar (Gunjarat, India), pero sus residuos o cualquier derrame podría dañar gravemente las zonas por donde circulan las aguas del río Amazonas como también a sus pobladores. Solo hace poco, el 8 de abril del 2020 la OEFA (Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental) confirmó un derrame en la zona.

Los hidrocarburos derramados en el suelo de la selva peruana pueden movilizarse hacia el agua subterránea a través del suelo.

Cuando hay escapes o derrames de Hidrocarburos totales de petróleo directamente al agua, algunas fracciones de los hidrocarburos flotan en el agua y formarán una capa delgada en la superficie. Otras fracciones más pesadas se acumularán en el sedimento del fondo, lo que puede afectar a peces y a otros organismos que se alimentan en el fondo. (Ángeles, 2018, p. 24)

Luego estos animales son consumidos por los pobladores indígenas. Los peces que se pescan en los ríos, por ejemplo, son fuente de proteínas y una parte importante dentro de la dieta indígena. En cuanto a ello, dicha sustancia perjudica a las personas,

Los derrames de petróleo son causa de grandes pérdidas económicas tanto para empresas petroleras como para actividades agrícolas locales, pero sin duda alguna los derrames de petróleo son una de las causas de mayor contaminación ambiental, los efectos que generan son de acción inmediata y duradera en el tiempo, muchos de estos efectos llegan inclusive a ser irreversibles. (Cárdenas, Ávalos y Sáenz, 2017, p. 205).

Los indígenas no necesitan la ciencia occidental para darse cuenta de las transformaciones y perjuicios ocasionados en sus comunidades, y en ese problema encuentran una buena excusa para sus demandas. Aunque sus demandas no solo tienen que ver con los daños y las intromisiones a sus territorios, tal como lo señalan Marisol de la Cadena y Orin Starn

Las reivindicaciones fueron muy variadas. Entre ellas, reclamaciones de tierras, control sobre el patrimonio cultural, educación bilingüe, inclusión y conmemoración de la historia indígena en el imaginario nacional y el derecho de los pueblos indígenas a hablar y representarse a sí mismos, en lugar de ser "representados" por expertos, burócratas y políticos no indígenas. (de la Cadena y Starn, 2007, p. 10)¹⁹.

Pero, en nuestro caso, todas estas peticiones no son más que otras apropiaciones para sus intereses más importantes. Por ejemplo, algunos jóvenes indígenas con los cuales conversé en Cantagallo, señalaban que les gustaría estudiar Derecho si ingresaban a la universidad, está claro qué es lo que buscaban con esta carrera, que a la vez funcionaba como otra forma de apropiarse de las herramientas con las

¹⁹ Varied demands found vigorous expression. They included land claims, control over cultural heritage, bilingual education, the inclusion and commemoration of indigenous histories in national imaginaries, and the rights of indigenous peoples to speak for and represent themselves as opposed to being "spoken for" by nonindigenous experts, bureaucrats, and policymakers.

cuales el Estado permite el ingreso de empresas a los territorios indígenas, o debo decir a los territorios nacionales. En la educación, por ejemplo, está en juego el lenguaje escrito y hablado con lo cual se construyen los discursos y fundamentos de apropiación del Estado creando leyes y decretos, entre otros usos. Por lo tanto, son también estas políticas y sus reacciones activistas, aquellas que se presentan inevitablemente como causas externas, sociales y naturales, que en otras palabras podrían ser tomadas como activismo cultural, aquellas que al mismo tiempo han provocado la migración indígena de la Amazonía, y no desde ahora último, sino desde ya hace centenas de años atrás. Lo que sí podríamos decir, es que se ha ido acelerando, se ha hecho más fácil, y que fluye con más normalidad que si revisamos el pasado.

4.2. Activismo cultural:

4.2.1. Como práctica cultural y artística

Si bien es difícil explicar todo en cuanto respecta a lo que es la cultura indígena shipiba y más aún a la cultura amazónica, es más verídica construirla desde los propios individuos. Las generalizaciones pasan al marco de las ideologías o de las comunidades imaginadas como señala Benedict Anderson (1993), o como hoy parecen ser simplemente discursos posmodernos para fundamentar acciones políticas. No podemos olvidarnos de la observación antropológica, que capta partes de la realidad que pueden complementar al discurso político, por ello la práctica debe ser también observada. Ellos desde su punto de vista hacen también una versión resumida de lo que consideran su cultura, extraen lo más importante o lo más significativo para ellos, y a partir de ahí generalizan. De esa forma, el investigador puede obtener datos culturales, significativos de la cultura shipiba. Sin embargo, también podría encontrar datos nuevos y hasta novedosos que no necesariamente encajan con lo más representativo de la cultura general shipiba. Entre objetos, historias e ideas nuevas, está la creatividad de los agentes en función a la lógica shipiba o lo que ya conocen de ella, empiezan también a inventar o mejorar los datos

culturales. Agregan a la cultura principal nuevos elementos. Los aportes de Eric Hobsbawm sobre las tradiciones inventadas han ayudado al entendimiento de este fenómeno. De ese modo, se propone la cultura como un repertorio de invenciones descontextualizadas que entran en utilidad para los individuos. La cultura desmembrada en pequeños objetos útiles toma un protagonismo importante en el activismo cultural.

El activismo cultural en sí es una práctica política y cultural en esta investigación, en el sentido que se convierte para nuestros migrantes indígenas en una forma de ganarse la vida y de reconfigurar su identidad en otros contextos. Es una forma de integrarse y de sentir que pueden pertenecer aun estando lejos de su hogar, como también sentir que son parte de este mundo. Sus acciones son observables y verificables, quedan evidencias de ellas. Sin embargo, necesariamente, requiere de actores culturales, que reproducen la cultura en cualquier sitio donde estén. Los productos que estos actores recrean son interesantes en el sentido de que se producen en ocasiones descontextualizadamente del medio o lugar de donde se producen. El actor político es el portador de la legitimidad de tales objetos, y permite su integración.

Descubrimos que la cadena de productos básicos es el resultado no solo de actores indígenas y europeos motivados económicamente, sino también políticamente. Tiene una organización simple y se basa en relaciones comerciales interpersonales, sin que ni los minoristas ni los productores controlen la cadena. En este contexto, diversos actores, incluidos agentes indígenas y no indígenas, cooperan en un proyecto conjunto a pesar de sus, en ocasiones, valores diferentes. (Kapfhammer y Winder, 2020, p. 101)

Esta característica de este activismo depende del repertorio de objetos culturales que uno posee, estos si son escasos, puede tener una desventaja por lo que es útil en ese sentido, y práctico, inventarse tradiciones, u objetos para manejar la situación.

Cuando Laida aprendió a comunicarse en Austria, pudo dar ciertas conferencias acerca de la cultura shipiba. Algunos museos con los cuales estaba relacionado su esposo, le habían convocado para que haga algunas exposiciones y hable sobre la cultura shipiba. En ocasiones más complejas, su esposo era quien hacía de interprete y traducía lo que ella decía. Esto hizo que Laida reconsiderara los recursos culturales que había traído consigo. No era mucho, en tanto a cosas culturales, pero ella sabía algunos mitos e historias shipibas, que atraía la atención de los educadores y de quienes hacían libros para niños. Cada vez que regresaba a Perú, recolectaba más mitos, recobraba memoria e investigaba más sobre su propia cultura, además de llenar la maleta con objetos culturales que luego iba a exponer, mostrar y vender en los museos o galerías a las cuales había tenido acceso. Se convirtió en una forma de ganarse la vida, de ser productiva y de integrarse a la sociedad austriaca. Ella no había pensado nunca en pasar la vida como ama de casa, de hecho, cuando llegó a Austria no tuvo otra opción, mientras que aprendía el idioma. De ese modo, Laida estaba manteniendo viva su cultura a pesar de las exigencias que le acarrearaba la otra cultura. Eso le hizo sentirse útil y sentir que tenía algo con qué defenderse en la vida estando en Austria. Con eso conseguía algo de dinero, que no solo le servía para algunos gastos de casa o de los hijos que ya estaban yendo al colegio, sino que también le permitía ahorrar para viajar a Perú y ver su familia, comprar algunas cosas a sus familiares o shipibos moviendo un poco la economía del lugar. Aunque Laida señalaba que sus parientes se enojaban con ella, porque querían que ella solo les comprase a ellos y no a otros shipibos que no eran familia, ella entendió que lo que buscaban en Austria o lo que necesitaba para las exposiciones allá, era más importante, por lo que, si veía algo mejor en otra parte, compraba a otros shipibos. Ella conversa mucho por teléfono con sus familiares, sobre todo con sus hermanos, a quienes les pregunta también sobre las tradiciones o fiestas, pide que le cuenten mitos que ella está olvidando entre otras cosas para llenar su repertorio cultural.

4.2.2. Como práctica política y económica

Empecemos por una distinción entre el sentido de lo político y la política propiamente, ya que estos términos podrían tomar significados categóricos distintos; mencionaré uno de ellos en esta cita de Chantal Mouffe, quien sugiere lo siguiente:

Lo político designa los antagonismos potenciales inherentes a las relaciones humanas y puede manifestarse en muchas relaciones sociales diferentes. La política, por su parte, indica el conjunto de discursos, instituciones y prácticas que apuntan a establecer un orden; en la organización de la convivencia humana, en un contexto siempre conflictivo por la presencia de lo político (1993, p.8).

En ese sentido, las prácticas culturales adquieren una función potencial para establecer un orden. Discursos indígenas, eventos y performances, como instituciones involucradas, convierten el activismo cultural, en sí en una práctica política. Esto nos lleva a pensar la cultura como política, una politización de la cultura, o finalmente, una invención utilitaria en favor a las necesidades políticas. “Una invención moderna que, en virtud de las circunstancias de su creación, debida a motivos políticos, se aparta del verdadero pasado” (Hobsbawm y Ranger, 1983; Linenkin, 1983; Thomas, 1983; citados en Friedman, 1994, p. 33).

Lo interesante dentro de la práctica política es la negociación de valores o principios, que provienen de diferentes culturas. Tanto los agentes indígenas como los europeos tienen que lidiar con ellos. Imponer, acordar, negociar o ceder espacios, lo cual es algo común en los encuentros sociales. La cultura como práctica es política en sí misma, es acción y movimiento transformador, desestabiliza la estructura en todo sentido.

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha tenido efecto en muchos gobiernos de sus países miembros, en tanto a la defensa de los derechos indígenas y a la integración de estos a la economía mundial. La cumbre de la Tierra dedicada al desarrollo y al medio ambiente realizada entre el 3 y 14 de junio de 1992, “formó una nueva coalición de actores que trataron de dirigir la integración capitalista de

regiones marginales apuntando a la sostenibilidad, reducción de la pobreza, educación, derechos de las mujeres y el cuidado de la salud” (Kapfhammer y Winder, 2020, p.104), estos nuevos actores dieron garantías a las transacciones económicas que podrían salir desde las iniciativas indígenas.

El desarrollo de los derechos indígenas ha contribuido no solo al uso de este término por parte de las poblaciones que empezaron a autoidentificarse como tales, en un sentido étnico, pero también por otro político. Identificarse como indígena por ejemplo lograba que las poblaciones indígenas puedan recibir protecciones especiales en relación a las acciones de los estados. Independientemente de sus demandas o conflictos con el Estado, la autodefinición indígena ha empoderado a estas poblaciones frente a las acciones de los estados. Un ejemplo, clásico es el convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) que brinda protección a las poblaciones indígenas, en el sentido de exigir a los estados consultas previas a las poblaciones indígenas que son afectadas por proyectos de desarrollo de los estados.

Otro de los puntos que es importante tratar aquí, es sobre los derechos de las mujeres y el empoderamiento en relación a los hombres, ya que en los casos que se están analizando en esta investigación, tenemos cinco individuos que se autodefinen como indígenas, sin embargo, adicionalmente, hay dos de ellos que también se definen como mujeres. Esto les da cierto empoderamiento más aún cuando se trata de que ahora viven en lugares donde los derechos de la mujer se hacen más comunes y se despliegan de mejor manera, igualmente, con respecto a los derechos indígenas.

La principal contribución de este argumento es iluminar cómo la naturalización del papel de las mujeres como cuidadoras y custodias de la cultura está ligada a la

*naturalización de la etnicidad, revelando, así como la (re)producción cultural se configura en torno a los cuerpos de las mujeres (Fortier, 2000, p.4)*²⁰

Esta observación es clave para entender sus puntos de vista relacionados al empoderamiento personal y a sus oportunidades en los lugares de orígenes. Esto ha permitido su mejor desenvolvimiento y ha mermado actos de acoso o de violencia a las mujeres indígenas que viven en el extranjero, algo que no ha sucedido con los actores hombres. Las organizaciones feministas y otras en favor de derechos de las mujeres han empoderado también a las mujeres indígenas en el extranjero.

Las políticas culturales que se han desarrollado en Francia, dirigidas por algunos grupos políticos de tendencia izquierdista han aumentado la inversión o gasto público en materias de desarrollo cultural. Estas políticas culturales han favorecido y empoderado a los migrantes en tanto quieran reproducir su cultura. “Las políticas culturales establecen y apoyan un marco en torno al cual los individuos pueden desarrollar una identidad compartida o colectiva -en algunos casos, una identidad nacional” (Beauregard, 2018, p. 4)²¹. Tal como percibimos en esta cita, las políticas culturales pueden fomentar el desarrollo de una idea grupal o conciencia de clase o grupo étnico, mayormente porque están cargadas de discursos o narrativas culturales. En el caso de los shipibos, esta materia es argumentada con ideas medioambientalistas que favorecen la intromisión de la cultura shipiba como representante de la Amazonía, por lo menos así ha estado relacionado en los discursos de Merý Luz Gomez. Como activista cultural y política a la vez, Mery Luz, ha fusionado las ideas de los activistas medioambientalistas con sus ideas culturales shipibas, para crear un discurso híbrido, mezclado que funciona para autodefinir su posición y también su batalla cultural.

²⁰ The major contribution of this argument is to illuminate how the naturalization of women's role as carers and custodians of culture is tied up with the naturalization of ethnicity, thus revealing how cultural (re)production is configured around women's bodies.

²¹ Cultural policies establish and support a framework around which individuals can develop a shared or collective identity—in some cases, a national identity.

4.2.3. Como práctica económica

Todos nos ganamos la vida de algún modo, la población indígena necesita ganarse la vida como cualquier otro. Sin embargo, hay modos diferentes de hacerlo, en los casos de investigación que presentamos, los indígenas shipibos que viajaron al extranjero asumen o se apropian de modos occidentales. En esta modernidad, cabe agregar un cambio de paradigma económico que invade las relaciones actuales, más en ciertos países que en otros, pero el Perú y Europa no escapan a esta regla económica, que interviene en la construcción de la identidad. “Es identidad en forma manejable, alienable, identidad cuyos objetos encontrados y objetivaciones pueden ser consumidos por otros y, por tanto, ser entregados al mercado.” (Howard, 2003; Citado en Comaroff y Comaroff, 2009, p. 10). Aunque no todos los indígenas les encantan esa idea de sumergirse en el mundo occidental algunos lo están haciendo a expensas de sus propias decisiones personales, su capacidad de agencia e intereses personales. Sin embargo, también la globalización abre y da permisos dentro de la política internacional abriendo las fronteras del comercio, dándoles oportunidades, independientemente si perjudican o no a su cultura o comunidad. También existen iniciativas desde el exterior, las cuales crean empresas que incluyen las relaciones comerciales de agentes extranjeros no solo con las empresas más pudientes de cualquier estado que está interesado en ello, sino que también pueden contactar directamente con grupos o comerciantes indígenas que apunten a vender sus productos en el extranjero. No solo es una capacidad de agencia de los indígenas modernos, sino también es un efecto reaccionario a las influencias del exterior, a las propuestas y negociaciones con los extranjeros.

Según los Comaroff (2009, p.1), la etnicidad puede llegar a ser más una corporación, más una idea mercantilizada, y más implicada que antes, en la economía de la vida diaria. Esto lo podemos deducir y asimilar si entendemos que la historia indígena también es una historia de inclusión e inserción en el mundo moderno, especialmente en la economía global, lo que ha hecho, es que cada vez esta inserción sea más rápida y en más cantidad.

[l]as culturas, como las marcas, deben esencializarse... las culturas exitosas y sostenibles son las que mejor marcan". Esto recuerda extrañamente a lo que dijo, aunque en términos más llanos, el anciano tswana antes citado, aquel que preguntó: "Si no tenemos nada de nosotros mismos que vender, ¿significa que no tenemos cultura?" (Martín Chanock, 2000, pp.24-26; citado en Comaroff, 2009, p.18)²².

La cultura como una marca no deja de lado la cultura, sino la extiende para conquistar otros ámbitos que les traen más beneficios. El activismo cultural es una forma práctica de reconocimiento y valoración de la cultura en otros ámbitos, usando a veces, apropiándose en otras, de elementos que le son útiles para lograrlo. Entre esos elementos se encuentra el dinero. Cuantiosas sumas de dinero hoy promueven la vida de las culturas indígenas, apoyan proyectos, programas y actividades que fortalecen a las comunidades indígenas. El dinero es parte de un mundo globalizado de una forma de entender el mundo por debajo de un sistema hegemónico capitalista, que ha envuelto muchas comunidades y culturas. El valor del dinero es conocido por los pueblos indígenas desde hace muchísimos años atrás. Hoy en día, los indígenas de la Amazonía conocen y valoran más este elemento occidental que forma parte de su cultura moderna. Ello a pesar de que podrían encontrarse contraculturas, principalmente de los más viejos, que tratan de regresar a los valores tradicionales.

Si bien nuestros colaboradores, trataron de hacer y vender arte cuando llegaron al extranjero, esto no les resultó como quisieron, al principio le pusieron mucho ánimo, algunos de ellos sabían hacer o crear artesanía o obras de arte, como el caso de Bima, aunque de alguna forma Bima representa el caso de éxito, hoy en día no es su única actividad económica. Comprar o hacer artesanía como el caso de Mery Luz Gomez, quien cada vez que viaja se lleva consigo artesanías para vender en Francia,

²² [c]ultures, like brands, must essentialise . . . successful and sustainable cultures are those which brand best." This is uncannily reminiscent of what was said, if in more plainspoken terms, by the Tswana elder cited earlier, the one who asked, "If we have nothing of ourselves to sell, does it mean that we have no culture?"

al igual que Laida. Sin embargo, no es su principal actividad económica, dependen mucho de los beneficios del Estado por sus condiciones de esposas de nacionales, como también de otras actividades o eventuales trabajos que consiguen.

4.3. Identidad

4.3.1. Como sentido de pertenencia

La identidad se construye de modos diversos, sin embargo, algunas vías provienen de presiones externas que podrían ser más adecuadas a la hora de entenderla. El fenómeno de la migración indígena hacia el extranjero provee lo necesario para reorientar la identidad. En ese caso, la identidad en términos de sentidos de pertenencia puede estar más acorde con la nueva realidad y las nuevas experiencias indígenas. El sentido de pertenencia se confirma cuando alguien tiene contacto con objetos que demarcan territorios, en ese sentido tiene que ver mucho con los objetos materiales que son apropiados por alguien. Si vemos el documental de Ingrid Kummels, o nos ponemos al tanto de la visita de un grupo de shuar al museo de New York, podemos ver la relación de este concepto con la cultura material a consecuencia de la experiencia del contacto. Adicionalmente a esto, Anne-Marie Fortier advierte que la pertenencia es intensamente móvil y profundamente inmóvil, ello nos lleva a pensar que no tiene que ver con un territorio o arraigo con el lugar donde naciste o creciste, sino, más bien, en como uno siente y que es potencialmente algo que nunca nos deja (2006, p.73). Los sujetos en ese sentido se conectan y reconocen objetos que reconstruyen narrativas de la identidad.

Explicando con más detalle su concepción de una cultura de pertenencia, Flinders escribe:

Los valores de pertenencia son, en efecto, los síntomas de una forma particular de estar en el mundo. Juntos forman un todo dinámico, un síndrome, una orientación o un ethos. Dentro de ese conjunto, cada valor refuerza y

prácticamente implica a los demás, y la fuente de su poder como constelación es la sinergia entre ellos. Flinders pide a los lectores que piensen en los valores de pertenencia como "puntos de un círculo, ventanas a una única realidad". Enumerando las características de la cultura de pertenencia, Flinders explica que: "Fundamental para la cultura de pertenencia es un fuerte sentido de conexión recíproca con la tierra en la que uno vive, relación empática con los animales, autocontrol, conservadurismo de custodia, deliberación, equilibrio, expresividad, generosidad, igualitarismo, afinidad mutua por modos alternativos de conocimiento, juego, inclusividad, resolución no violenta de conflictos y apertura al espíritu" (Hooks, 2009, p.217)²³

Peter Block ve que la necesidad de pertenencia es una consecuencia de la globalización, de un aislamiento de las personas, ya que el sistema de vida se está estructurando de esa forma, haciendo que cada vez vivamos más aislados de todo, inclusive de la familia y los amigos. Por ello "satisfacer la necesidad de pertenencia no es solo una lucha personal por la conexión" (Block, 2008, p.2). En ese sentido se va construyendo subjetivamente, y por ello se habla de sentidos de pertenencia, en relación a conexiones subjetivas, pero a la vez materiales, pero no solo materiales, ni solo emocionales. Por otro lado, cabe resaltar lo antropológico de estudiar el sentido de pertenencia, ya que podría entenderse como un objeto de lo psicológico y no social, ya que se reduce el sentido a un sentimiento o estados emocionales que conectan al sujeto con una comunidad estando lejos del lugar.

La aclaración sobre el sentido de pertenencia podría proponer un punto de vista interesante, desde la Antropología de los sentidos, que todavía está poco estudiada

²³ Explaining further her understanding of a culture of belonging, Flinders writes: "The values of Belonging are, in effect, the symptoms of a particular way of being in the world. Together, they form a dynamic whole — a syndrome if you will, or an orientation or ethos. Within that whole, each value reinforces and all but implies the others, and the source of their power as a constellation is the synergy between them." Flinders asks readers to think of the values of belonging as "points on a circle, windows onto a single reality." Listing the characteristics of the culture of belonging, Flinders explains that: "Fundamental to the culture of belonging is a strong sense of reciprocal connection to the land where one lives, empathic relationship to animals, self-restraint, custodial conservatism, deliberateness, balance, expressiveness, generosity, egalitarianism, mutuality affinity for alternative modes of knowing, playfulness, inclusiveness, nonviolent conflict resolution and openness to spirit.

en migrantes indígenas de la Amazonía, al ser casos aislados y escasos por el momento.

La pertenencia no debe verse en términos existenciales (como apego primordial a algún tipo de comunidad cara a cara), ni como construido discursivamente, sino como un proceso integrado y construido socialmente en el que la gente juzga reflexivamente la idoneidad de un sitio dado como apropiado dada su trayectoria social y su posición en otros campos (Savage y otros, 2005, p.12).

Los sentimientos relacionados a la pertenencia pueden ser muy subjetivos a la hora de capturarlos como datos, sin embargo, pueden tener puntos en común a la hora de analizarlos con otros casos parecidos. Esos nodos son los que nos interesan desde el punto de vista antropológico.

El concepto de sentidos de pertenencia se define de muchas maneras: ya que cuando examinamos diferentes definiciones de pertenencia de las Ciencias Sociales, encontramos que el concepto va desde un sentimiento personal, el sentido de pertenencia a un determinado grupo, lugar o ubicación social, hasta la comprensión de la pertenencia como un recurso que se puede utilizar para dibujar demarcaciones sociales y establecer regímenes fronterizos, las llamadas políticas de pertenencia (Antonsich, 2010; YuvalDavis, 2006, 2011; Youkhana, 2015, p. 11).

La identidad como sentido de pertenencia, puede estar asociado también a la forma en cómo las poblaciones indígenas pueden estar sintiéndose frente a las influencias de occidente. En ese sentido, se puede percibir desde sus discursos como parte de occidente, aunque quizá en una de sus escalas o estatus más inferiores, pero finalmente, como parte de la cultura o sociedad cultural. Técnicamente lo han sido y son, no solo desde el punto de vista territorial, sino también desde las conexiones históricas que han tenido a lo largo de los años. Tal idea ha sido acoplada por Jonathan Friedman:

Los pigmeos, los indios de América del Sur, los bosquimanos: todos ellos se entrelazaron en el drama evolutivo de la identidad de Occidente, y todos

ellos tienen en realidad historias muy diferentes de las que se les atribuyeron. Hallazgos similares con respecto a las demás categorías establecidas de la Antropología funcional evolutiva y estructural demuestran con claridad hasta qué punto esas categorías son forzadas y extrañas. Esas comunidades no pueden ser tratadas como meros fósiles de la Edad de Piedra. Aun en lo que pueda ser un aislamiento social real, forman parte en gran medida de nuestro propio sistema y del mundo que ha creado (Friedman, 1994, p.31).

Esta premisa, es llamada por Friedman, la incorporación de lo local en lo global (p.32), como un ente sumergido en otro más grande. Como parte de un sistema que da derechos de incursión y valores de agencia, sobre todo para el flujo comercial. Aunque esta idea es debatible, y como ya de alguna manera lo había señalado, la resistencia al cambio también en estos días es fuerte dentro de las comunidades indígenas.

Sobre los sentimientos nacionalistas, la población indígena aún parece no tenerlos en claro. Las políticas de difusión y educación del estado peruano han sido de niveles bajos en este sector del territorio peruano. Por decir que los colaboradores con los que he trabajado, se sienten más indígenas que peruanos en sí. Por lo que la comunidad imaginada de Benedict Anderson (1993), se aplica más a la idea imaginaria de lo que significa ser indígena como categoría social, que a ser peruano.

Otra idea más fuerte sobre el sentido de pertenencia radica en una funcionalidad más agresiva, ya que se muestra como una “la tecnología del poder, ya que los criterios, tanto formales como informales, forman parte de la categorización y la disciplina de las personas, así como de la asignación de recursos de distinto tipo.” (Anthias, 2021, p.25)²⁴. Este concepto está relacionado con intenciones materiales de demarcación de fronteras donde las personas pueden sentir que son miembros. Ello puede implicar una relación con lo que les pertenece o a qué, o quién

²⁴ technology of power as the criteria both at the more formal and informal level are part of how people are categorised and disciplined and part of the ways in which resources of different types are allocated.

pertenecen; lo cual aumenta la complejidad del asunto de pertenencia, solo como un sentimiento subjetivo independiente de lo objetivo.

4.3.2. Como reacción socio-psicológica

Aunque hay un fuerte componente psicológico cuando se trabaja historias de vida, o incluso datos subjetivos, no está demás pensar que los colaboradores que han salido al extranjero sean más conscientes de su identidad por las presiones externas. Charles Lindholm señala “por lo tanto, (que) realmente podemos conocernos a nosotros mismos solo si conocemos a otros, y realmente podemos conocer a otros solo si conocemos las culturas en las que ellos (y nosotros) existimos” (2007, p. 10), ya que, al conocer a gente más distinta, podrían reafirmar su identidad propia. A menudo los migrantes al experimentar o entrar en contacto con otras culturas, son más conscientes de lo que son o de las diferencias culturales que poseen en relación a otros, esto sucede de manera general.

Las reacciones psicológicas pueden ser de variadas maneras, sin embargo, nos llama la atención aquellas que están más relacionadas a los discursos o narrativas de nuestros colaboradores. La narrativa es parte de la psicología, no de la Antropología, es algo que se explica mejor con métodos que incursionan en la mente de las personas a la hora de pensar quienes son. Lo que no lleva a expresar, la idea psicológica que uno puede obtener al pensar que pertenece a dos mundos culturales, que ya no son parte de uno ni solo de otro, sino de ambos. Esta bipolaridad psicológica de la identidad suena interesante al contrastar una realidad presente que solo devela cambios en la estructura de la identidad individual. Michel Laguerre para este caso ya había notado algo parecido a la hora de definir al ciudadano diaspórico, el cual es aquel “que vive fuera de las fronteras del Estado-nación al que antes era leal y que experimenta a través de la migración transnacional... la realidad subjetiva de pertenecer a dos o más Estados-nación.” (Laguerre, 1998, p.12-13)²⁵. Ello podría

²⁵ who lives outside the boundaries of the nation state to which he or she had formerly held primary allegiance and who experiences through transnational migration... the subjective reality of belonging to two or more nation-states.

ser interesante a la hora de formular nuevas identidades híbridas, sin embargo, propone nuevos problemas.

Otros puntos de vista están relacionados con la relación que existe entre el individuo y la cultura. “La identidad es, sin duda, una de las "necesidades humanas universales" más importantes; es a través de la identidad, tanto personal como social, que los individuos adquieren significado y comprensión de su cultura (socialmente construida)” (Bauman, 1999, p. XXXI; citado en Beauregard, 2018, p.20)²⁶, de modo que, la identidad es la ventana que visibiliza la cultura. La identidad le da sentido a la vida y le da una razón de vivir, explicando al individuo no solo su sentido de pertenencia, sino de existencia. Las crisis de identidad, como ya la psicología lo demostrado en ocasiones, puede llevar al suicidio o a la ansiedad, por ello deviene la necesidad de reconstruirla cuando ésta está dañada.

La psicología ha demostrado que las culturas determinan la forma en que uno se ve así mismo. Cada cultura en el mundo es una forma singular y diferente de verse a uno mismo. Las investigaciones psicológicas documentadas que han detectado esas diferencias entre las culturas confirman como los pueblos de Kenia y los americanos y otros, pueden tener diferencias no solo en cómo se perciben a sí mismos, sino también en cómo interpretan las experiencias en el mundo (Heine, 2016, p.210).

Las identidades individuales se desligan de lo antropológico en el sentido que en su singularidad y como agentes únicos, no develan un aporte antropológico. Tal como lo había señalado Emile Durkheim (1895), los fenómenos sociales se caracterizan fenómenos externos al individuo, dejando a un lado la psicología social. Estos fenómenos externos pueden ser comunes a los individuos. Al mismo tiempo los individuos pueden reaccionar de formas parecidas a estos estímulos. Estas características comunes que se pueden detectar en los individuos nos dan la opción de hablar de Antropología con más sentido. Lo antropológico del asunto es encontrar

²⁶ Identity is, arguably, one of the single most important “universal human needs”; it is through identity, both personal and social, that individuals gain meaning and understanding of their (socially constructed) culture.

puntos de intersección en las historias de vida que lo conforman como un grupo cultural.

Como identidad cultural, más que en el sentido colectivo, podemos distinguir tres formas, de acuerdo a Manuel Castells: Identidad legitimadora, identidad de resistencia e identidad proyecto (1998).

La primera fue introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar la dominación que ejercían sobre otros actores sociales. La identidad de resistencia, la generan aquellos actores que se encuentran en posiciones, o en condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, ante lo cual construyen trincheras de resistencia y supervivencia basadas en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. En la identidad proyecto los actores sociales: “basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social” (Castells, 1998: 30; citado en Silva-Echeto, 2013, p. 25-26).

Desde esta perspectiva, podemos entender como la identidad colectiva puede construirse a partir de puntos de encuentros y colectivos. Es un diálogo entre el grupo y el contexto que lo rodea, una negociación para de reconstrucción de la identidad cultural.

Durante el trabajo de campo y las conversaciones que se ha tenido con los colaboradores, se han detectado ciertos puntos en común que valen la pena mencionarlos para una mayor comprensión. Casi todos por ejemplo pertenecen a la misma generación, tienen entre 30 y 40 años de edad, viajaron por motivos familiares y específicamente por haberse casado con algún o alguna extranjera. Adquirieron doble nacionalidad a través de sus hijos. Pudieron insertarse en el lugar de destino con la ayuda de sus parejas o intermediarios interesados en su cultura. El repertorio cultural les ayudó a ser mirados y a llamar la atención de los lugareños. Todos intentaron volver, y al regresar no se sintieron cómodos, así que decidieron regresar a los países de destino.



Figura 46. Edgar y Bima Inuma junto a otros parientes y amigos, Mariska van Daltsen (2012)

En una ocasión Mariska van Daltsen, una ambientalista que llegó a Pucallpa, organizó una exposición de trabajos de artistas jóvenes y hombres de la comunidad shipiba de San Francisco. Este evento fue realizado el 2012 y con ello, empezaron a hacerse conocidos en el exterior, ya que la publicidad llegó a otros países. En esa ocasión aprovecharon para tomarse fotos, allí es donde se nota que hubo pases entre Edgar y Bima Inuma, ambos son primos y al principio tenían una muy buena relación por el hecho estaban aprendiendo a pintar. Un comentario con respecto a una de estas fotos, donde se presentan en tanto a sus objetivos.

“guerreros espirituales soldados de la luz, mensajeros de una cultura mágico único, gente que conectándose con la naturaleza comparte la buena vibra del

universo ellos son los shipibos, esta es la última generación de jóvenes shipibos que tienen la misión compartir el mensaje del universo a través de las plantas, si quiere saber más de estos guerreros ya saben dónde encontrarme, hay más a contar fuerza a todos” (Comentario de Edgar Inuma, 2012).

Algunos de ellos, principalmente los hombres empezaron siendo artistas en Perú, consiguieron cierto éxito y reconocimiento, eso incluía exposiciones en Lima o algunos premios que los visibilizarían mediáticamente.

Esta movilidad está relacionada dependientemente con las experiencias que conforman la identidad de los sujetos. Sugerir conceptos de identidad pueden resultar difíciles por el momento, cuando ya se ha dicho de alguna forma que en contextos de la globalización la identidad se vuelve más compleja cada vez. Oscar Espinosa señala que los jóvenes shipibos de ahora, tienen diferentes maneras de ser shipibo y de expresar su identidad étnica (2012, p. 452). En ese caso no hablamos de una identidad social, sino de una identidad individualizada. Cabe señalar estas diferencias categóricas, para saber hacia dónde nos dirigimos, por consiguiente, no queremos pensar la identidad social aislada de las identidades de cada individuo, sino por el contrario como una parte de un todo. Pero estudiar al individuo en ese contexto, no debe escaparse de lo antropológico como lo sugiere Daniel Miller (2009, p. 3). Las teorías de Pierre Bourdieu sobre el *habitus* (1977) como concepto social, absorben las prácticas sociales del individuo.

La movilización indígena en el extranjero contundentemente transforma la identidad indígena, entender este fenómeno puede resultar difícil en un contexto más globalizado. Como dice Oscar Espinosa, “no se trata de ser o no ser Shipibo, sino que significa ser joven shipibo ahora, en nuevos contextos sociales y culturales” (2012, p. 451). Jóvenes con más capacidad de movilización y más contacto con el mundo exterior, curiosos y animosos a explorar, pero al mismo tiempo buscando oportunidades de desarrollo y de ganarse la vida de una mejor manera a la habitual, ganar prestigio, escalar socialmente, subir su autoestima o ego, o finalmente tener

la oportunidad de conseguir más de lo que le ofrece la cultura a la que supuestamente pertenece.

Los casos de Bima y Edgar Inuma son interesantes para entender la importancia del ascenso social. Ellos se encuentran en Alemania y Francia respectivamente, viajaron hace ya varios años atrás, después de Baguazo (2009), ambos se casaron con nativas de esas tierras y tuvieron hijos. Expusieron tanto en Francia como en Alemania, y vivieron del arte allá, por lo menos en sus primeros días. Bima llegó a tener tanto éxito que salió en un programa de la televisión alemana en el 2021. Sabemos de esto por unas entrevistas informales que sostuve con ellos a lo largo de estos años, y después porque se consiguió la grabación de dicha entrevista. Si bien la razón por la que viajaron por allá fue por amor, su matrimonio y la familia que estaban formando con extranjeras, había desde una perspectiva holística de la Antropología también otros intereses de por medio, y que son necesarios para la vida. Sabemos que la cultura nos permite vivir en el mundo y la realidad, por lo menos si miramos la cultura desde un punto de vista funcionalista. Estos intereses se van concretando y haciéndose visibles a la hora de explorar otros aspectos culturales de la vida cotidiana que identifican necesidades básicas de la adaptación como la forma de ganarse la vida, o finalmente mantener a su familia. Sus matrimonios también significaban ascensos sociales en la comunidad, como también estatus en la familia, independientemente de que si eran o no conscientes de ello. Tal como lo dice Edgar, que solo se dio cuenta de cómo lo percibían cuando regresó a San Francisco después de varios años de estar en Francia. Implica también el autodesarrollo personal, para Bima enfrentar a una nueva sociedad era un reto, era como enfrentar a sus amigos, hermanos o primos de cuando era niño. Esas destrezas particulares de marginación que sintió en su comunidad permitieron resistir y enfrentar la marginación que enfrentó al llegar a Alemania.

Bima Inuma cuando llegó a Alemania fue a vivir al pueblo de los papas de su esposa. Uebigau es un pequeño pueblo que se encuentra a dos horas de Berlín, es un municipio del distrito de Elbe-Elster, a orillas del río Schwarze, pertenecía a la ex Alemania oriental y todavía conserva sus tradiciones y particularidades. Uebigau

actualmente tiene 6000 habitantes, desde que cayó el muro de Berlín ha ido perdiendo población y continúa el descenso. La mayoría de jóvenes migra hacia occidente en busca de mejores oportunidades y sueldos, como el cuñado de Bima que se fue a vivir a Frisburgo. Los habitantes de ese pueblo difícilmente aceptan a extranjeros, los migrantes mayormente llegan a las ciudades grandes donde es fácil encontrar trabajo y donde los alemanes están más acostumbrados a tratar con ellos. En Uebigau no es el caso. Incluso por la zona se han detectado grupos de neonazis, también en una ocasión incendiaron los supermercados que estaban construyéndose. De los dos colegios primarios que había, ahora solo hay uno, con unos pocos niños, de hecho, ahí estudiaron los dos primeros hijos de Bima.

Bima sintió este rechazo los primeros días, su esposa e hijos fueron un soporte para él. Llegaron a una casa que el Estado les pagaba por la condición en la que se encontraban. Era un departamento muy bonito, que se encontraba a unos diez minutos en bicicleta de la casa de la mamá de su esposa. La gente lo rechazaba, pero él no se molestaba por ello, sabía cómo enfrentarlo.

4.3.3. Como acción simbólica y de apropiación material

La identidad como acción simbólica, o política, debemos primeramente entenderla desde conceptos posmodernistas. El posmodernismo que cuestiona la esencia de cosas, incluyendo la identidad, cuestiona al mismo tiempo, al mismo tiempo que crítica, las definiciones estáticas identitarias. Para introducirnos en el asunto citaremos a Stuart Hall:

(Las identidades) Surgen de la narrativización del yo, pero la naturaleza necesariamente ficticia de este proceso no socava en absoluto su eficacia discursiva, material o política, incluso si la pertenencia, la "sutura en la historia" a través de la cual surgen las identidades está, en parte, en lo imaginario (así como

en lo simbólico) y, por lo tanto, siempre, en parte construida en la fantasía, o al menos dentro de un campo fantasmático (1996, p. 4)²⁷.

Esto nos lleva a comprender que las identidades se generan desde el discurso y no desde las cosas mismas. La identidad en otras palabras, es un discurso, y no representa una realidad objetiva. Este concepto posmodernista de la identidad llama la atención a la hora de la construcción de la identidad de los grupos étnicos al reducirlos a narrativas, cuando no son solo eso, son también prácticas, materialidad y complejidad. En este caso, solo se tomaría en cuenta los discursos emanados de las fuentes de información, como las conversaciones o respuestas a las entrevistas que se realizan a los colaboradores de la investigación. "Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso, no fuera de él, necesitamos entenderlas como producidas en lugares históricos e institucionales específicos dentro de formaciones y prácticas discursivas específicas mediante estrategias enunciativas específicas" (Hall, 1996, p. 4)²⁸, lo cual encaja bien con las acciones de nuestros colaboradores dentro de prácticas políticas y económicas.

Los sujetos pueden apropiarse de los objetos nuevos, reconstituirse, como también de discursos de los lugares de destino. La apropiación a la vez se puede convertir en una herramienta política útil. Por consiguiente, describimos la apropiación con un dato curioso acerca de los shipibo-conibo, pues, es acerca de la forma en cómo se apropian de los recursos (Morin, 1998, pp. 320-329), al escoger estratégicamente su lugar de residencia; ellos, en especial construían sus casas en lugares donde no podrían haber inundaciones, aunque, desafortunadamente, fueron desplazados por los colonos a las restingas, tierras más bajas con la posibilidad de inundarse, pero que son más fértiles que las de arriba. Adicionalmente, continuando con la apropiación shipiba, ésta está acompañada con la clasificación y el orden de las

²⁷ They arise from the narrativization of the self, but the necessarily fictional nature of this process in no way undermines its discursive, material or political effectivity, even if the belongingness, the 'suturing into the story' through which identities arise is, partly, in the imaginary (as well as the symbolic) and therefore, always, partly constructed in fantasy, or at least within a phantasmatic field.

²⁸ Precisely because identities are constructed within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices by specific enunciative strategies.

cosas; de modo que, cabe mencionar las formas de clasificación del medio ambiente: selva y chacra (cultivada donde se trabaja, en espera, y no cultivables); la chacra y los productos que cultivan han variado a lo largo de los años, como, por ejemplo, la introducción de arroz con fines de comercialización. Hasta aquí, podemos resaltar dos formas de apropiación shipibo-conibo, las dos han sido convenientes y transformaron su cultura hace más de 50 años atrás, pero hoy son parte del discurso narrativo de su identidad. La apropiación es una capacidad de agencia que transgrede la estructura de la cultura y la vuelve variable. Hoy, la actividad económica de producir arroz ya transformó la constitución familiar e introdujo una economía mercantil en la comunidad. De igual forma, se transgredió la pesca, la caza, la recolección, entre otras actividades culturales. La apropiación transforma la identidad cultural y es un mecanismo que hace que la cultura mantenga su variabilidad.

Un trabajo antropológico interesante que se realizó en Argentina por Arnd Schneider (2006), señala que apropiación posee un concepto particular en América latina, este concepto parte de una idea que relaciona la localidad con la globalización y es aplicado a los trabajos artísticos, de hecho, Castillo (2013) lo utilizó para explicar cómo los artistas amazónicos se apropiaban de elementos occidentales para desarrollar sus trabajos artísticos y ser aceptados en los círculos de artistas.

La apropiación se considera aquí una estrategia y una práctica social de comprensión -en el sentido hermenéutico- del otro, y un medio para la construcción de la identidad. Se hace hincapié en las prácticas individuales de transferencia intercultural y en la agencia social de los artistas implicados. (p. 30)²⁹.

Lo útil de este concepto para esta investigación es que está relacionado con la construcción de la identidad (Schneider, 2006, pp. 31), este concepto se trabaja

²⁹ Appropriation is seen here as a strategy and social practice of understanding—in the hermeneutic sense—the other, and a means to identity construction. The emphasis is on individual practices of intercultural transfer, and the social agency of the artists involved.

arduamente en esta investigación. Es un concepto de acción y proceso individual, acorde a los datos obtenidos de la observación de los colaboradores.

Un ejemplo de ello, es la apropiación de elementos materiales y culturales, tan visibles como la vestimenta. Podemos evaluar la situación con este comentario:

Incluso los signos icónicos de ser moderno, como llevar ropa occidental, no deberían -como sostiene Rosengren- "entenderse como una estrategia para convertirse en uno de ellos; tampoco es necesariamente una manifestación del deseo de "pasar" por alguien perteneciente a este grupo de personas". La adopción de sus hábitos de vestir es, más bien, parte de una estrategia para adquirir las cualidades asociadas a los colonos con el fin de desarrollar o mejorar la propia vida en el contexto particular del presente". (Comaroff, 2018, p.20)³⁰

De ese modo, la apropiación de elementos materiales y culturales representan una transformación de vital importancia y al mismo tiempo útil para los individuos en transición o modificación de su identidad.

Por otro lado, la identidad puede dividirse en una identidad visible públicamente, como una identidad personal. La identidad se convierte así en algo simbólico. Como señala Zygmunt Bauman en Modernidad líquida (2004) donde la identidad se desvanece en superficialidades que se recrean y se rehacen en contextos diferentes, de modo que, "usar una máscara pública" es un acto de compromiso y participación y no de "descompromiso", una retirada del "verdadero yo", que opta por salirse de las relaciones y el involucramiento mutuos, una manifestación del deseo de quedarse solo y dejar solos a los demás" (p. 104).

³⁰ Even iconic signs of being modern, such as wearing Western clothes should not – as Rosengren argues – ‘be understood as a strategy to become one of them; nor is it necessarily a manifestation of a desire to “pass” as someone belonging to this group of people. The adoption of their dress habits is, rather, part of a strategy to acquire the qualities associated with *colonos* in order to develop or improve one’s own life in the particular context of the present.

No vamos a ser apocalípticos en el sentido del desvanecimiento de la identidad o la pérdida de esta, sino al contrario en la reconfiguración o reinención de la identidad. Ello contrariamente a lo que propone Marc Augé,

Pues si el etnólogo se siente evidentemente muy tentado a identificar a aquellos que estudia con el paisaje donde los descubre y con el espacio al que ellos le dieron una forma, tampoco ignora más que ellos las vicisitudes de su historia, su movilidad, la multiplicidad de los espacios a los que se refieren y la fluctuación de sus fronteras. Puede inclusive, igual que ellos, sentir la tentación de tomar sobre los trastornos actuales la medida ilusoria de su estabilidad pasada. Cuando las aplanadoras borran el terruño, cuando los jóvenes parten a la ciudad o cuando se instalan "alóctonos", en el sentido más concreto, más espacial, se borran, con las señales del territorio, las de la identidad (Augé, 1992, p. 54)

El territorio también se reconstruye, se expande, y no siempre el territorio es lineal, el territorio es un espacio social, una construcción del individuo que recorre el territorio, lo nombra y se apropia de éste.

El término "indígena" es algo que ha sido apropiado y se ha convertido en algo útil para la población amazónica, porque les da injerencia política, principalmente, para usarlo contra los proyectos de los estados nación a los cuales pertenecen, en caso de no convenirles. Lo indígena ha tomado relevancia en el Perú por lo menos a principios del milenio con más fuerza que antes. Algunos estudios han sido favorables para entender como las poblaciones se apropian de términos construidos por instituciones extranjeras o nacionales para fines políticos o económicos. El caso de los nativos americanos y el uso del término "indio" como etiqueta para la autodefinición y la construcción de sus identidades, es examinado en el trabajo de Michael Yellow Bird (1999). Aquí, también se examinan las variantes terminológicas y usos de "indígena", "gente de las primeras naciones", "nativo americano", "indio americano" o, específicamente, "nativos de Alaska", frente a instituciones que ellos consideran represoras. El uso de los términos también promueve la interacción social y hasta la solidaridad entre los grupos identificados. Si nosotros regresamos al

pasado, los términos “indígenas” suplantaron a los “raciales”, que en el fondo eran categorías construidas socialmente por lo europeos para excluir y subordinar gente (Yellow, 1999, p.3). Porque no pensar de la misma manera a la hora de usar los términos modernos, ya que quepa la posibilidad de hacerlo.

Al trabajar desde la individualidad y la aproximación al sujeto, y no al todo, como sociedad, se permite un acercamiento a la realidad que va más allá de tan solo trabajar con estadísticas a gran escala. De hecho, desde las migraciones macro, se puede creer “que en los países latinoamericanos remplazan lo cultural y lo étnicamente homogénea versión de la identidad nacional basada en el mito de la nación mestiza” (Halbmayer, 2018, p. 18). En ese sentido, se ve a la nación como una comunidad imaginada (Comaroff y Comaroff, 2012, págs. 3-4; Anderson, 1983).

La identidad que se propone en esta investigación acabará con un nuevo concepto que aún está por definirse, ya que este proceso es nuevo para los estudios antropológicos, si bien el fenómeno no es nuevo, como pudimos ver en el estado del arte, los estudios que explican ello, sí lo es, principalmente, en los casos específicos que estudian la movilidad de indígenas de la Amazonía. Para Halbmayer, este proceso nuevo desde las Ciencias Sociales se puede entender como una reconfiguración de la identidad, en el sentido de la construcción de un indígenas más moderno o nuevo, que ha sido precisamente modificado por la experiencia misma de la globalización. Halbmayer entiende las modernidades indígenas como un proceso que emana del devenir conjunto que permite la comunicación y la conciencia mutua del Otro. “Implica un proceso de criollización por ambos lados, pero que no implica la eliminación de las principales diferencias o la creación de un único espacio común. Tal devenir conjunto puede conceptualizarse como un englobamiento parcial que simultáneamente excluye lo no englobado” (2018, p. 20).

Se puede considerar también las nuevas políticas de integración a los Estado Nación, políticas culturales que han permitido que de alguna forma las poblaciones indígenas hayan podido reproducir su cultura y prácticas en los lugares de movilización, como las atrayentes ciudades modernas. “Cultural policies establish

and support a framework around which individuals can develop a shared or collective identity -in some cases, a national identity” (Beauregard, 2018, p.4). En el caso del Perú, se alentaron las políticas de protección indígena en los últimos años, después de Baguazo, la población indígena de la Amazonía recobró su autoestima para poder desarrollar nuevas acciones que sigan dando pasos hacia Adelante.

Conclusiones

La idea de investigar este fenómeno moderno de las poblaciones indígenas fue la de comprender mejor lo que está sucediendo, describir este fenómeno a través de la recuperación de algunos casos concretos, pero siempre teniendo en cuenta, la diversidad de la experiencia humana. Responder a la pregunta ¿Cómo definir las identidades de los y las indígenas de la Amazonía peruana al movilizarse y hacer activismo cultural en y desde el extranjero? No ha sido una tarea fácil, al contrario, ha sido un proceso largo y complejo que ha incluido un trabajo de campo etnográfico fuera de lo común y tradicional. Para dar respuesta a esta pregunta primeramente se hizo una recopilación de los trabajos que se aproximaban a dicho propósito. La definición de la identidad indígena pasa por la idea de que la identidad es un proceso constructivo y adaptativo que emerge de la experiencia individual de los sujetos que andan en movimiento, no es un fenómeno estático, sino cambiante. Solo es posible su abstracción en un momento y lugar determinado según las exigencias o condiciones del contexto, especialmente del momento y de las circunstancias propias de las personas con las cuales hemos conversado todo este tiempo, a la par que construíamos sus historias de vida. El trabajo etnográfico resulta importante en ese sentido, un trabajo etnográfico con ciertas pausas y transversalidades que permitieron dar espacios de movimientos y cambios en los discursos de los participantes. Por lo que, la identidad podría quedar como una narrativa para auto representarse o mostrarse ante las circunstancias políticas y económicas de las relaciones cotidianas, sin embargo, no es solo narrativa, sino también es práctica cotidiana, es performance y materialidad que emerge de las condiciones, como también del discurso.

Los indígenas modernos son indígenas vinculados a su pasado nómada, a su trashumancia cultural de épocas pasadas en la Amazonía, no huyen, sino hacen lo que su cultura les pide, explorar, conquistar e ir donde están los recursos o las mejores condiciones de vida, terminan por abrirse paso por la tierra y los océanos para ir a esos lugares de encanto, aquellos que han escuchado en las historias de viajeros, que han visto en la Internet, en la pantalla de sus celulares en la cotidianidad del contacto con occidente. La escuela, la televisión, los turistas, y entre otros más, solo los factores que han ido cambiando la forma de pensar indígena, la han moldeado, por lo menos para aquellos que han salido de sus comunidades, por no decir los más jóvenes. Aunque el fenómeno de salir al extranjero, es un fenómeno aún de minorías dentro de su grupo social, de escasos individuos, tal como se ha demostrado en esta investigación, no es algo que debemos dejar pasar desapercibido, ya que la historia shipiba demuestra, que así fueron conquistando lugares, espacios y la conformación de nuevas comunidades lejos de su lugar de origen, empezando por la dispersión por todo el Perú. La fundación de Cantagallo y de otros asentamientos claramente comenzaron de la misma forma, desde pequeñas movilizaciones que fueron contagiando a otros, y poco a poco, empezaron a llegar más. En mi investigación también contacté con otros indígenas shipibos viviendo en Italia, Suecia, España, Estados Unidos y otros países, por la dificultad de encontrarme con ellos, no puede incluirlos a profundidad en esta investigación. Hace poco una nueva shipiba Shaska Juliana se casó con un alemán y se fue a vivir con él a Alemania, esto sucedió recién en junio del año 2024, dos años atrás también conocí a Moisés Maldonado quien también radicaba en Berlín, todo ello incrementa la población de indígenas shipibos en Alemania o en el extranjero. Moisés habla bien el alemán y se relaciona con chicas, se ha convertido en fisicoculturista y eso lo hace más atractivo a las mujeres alemanas, tanto que ha decidido quedarse a vivir allá, aunque esporádicamente siempre está viajando a Pucallpa a visitar a su familia y amigos.

Los indígenas modernos, son aquellos que se han insertado al sistema mundo, y han convertido su cultura en un recurso para sobrevivir en este mundo, algunos desde la mercantilización de su cultura y otros para definirse y tener una identidad que les sirva

para defenderse o ser atractivos en la modernidad. La modernidad no lo borra, sino al contrario los reconoce como tales y les da un lugar, aunque no uno privilegiado, pero los considera de alguna forma, los inserta y los integra, a medida que ellos también lo hacen. No se pierde su cultura, se enriquece en algunos casos, por ejemplo, no pueden ser alemanes, saben que aún si llegaran a dominar el idioma o la cultura, hay algo que los hace diferentes, esa diferencia recrea su identidad y la reconfigura para que puedan ser en el mundo moderno.

La pregunta secundaria, ¿Cómo podemos definir la identidad indígena después de la experiencia de estar en el extranjero por un largo periodo? Ayuda a especificar y filtrar las respuestas a tan complejo tema de estudio, ya que podría haber más explicaciones que las que se muestran en esta investigación. La identidad en este caso, se define como un sentido de pertenencia que los propios sujetos de investigación han creado a través de discurso de la representatividad y de la construcción de la identidad misma. El sentido de pertenencia es en realidad una narrativa discursiva que se superpone a la materialidad del cuerpo y a la desconexión del contexto cultural y ambiental que dio origen a las culturas de los migrantes indígenas. La selva en este caso, se aísla, quedándose en la memoria de los colaboradores, desvaneciendo escenas, reforzando o acentuando relatos, tergiversando hechos o simplemente creándolos. La identidad se siente, cuando se escucha decir a nuestros colaboradores que ellos recuerdan el lugar de origen, sus costumbres y sus familiares. Lo que fueron le da vida, les hace sentir que aún son, y eso predomina a una realidad material distinta. La identidad como sentido de pertenencia se convierte en algo poderoso, se desenvuelve en el ámbito político y económico, en el primer caso, se alimenta y se conecta con la política actual, en el segundo caso, les da algo para comer.

El problema era definir lo indígena sin el contexto, sin el lugar, es decir al indígena sin su selva, sin estar en la Amazonía. La descontextualización automáticamente lo transforma, le da otro sentido, es como cambiarle el color a algo, mientras que la esencia permanece, lo aparente cambia. Si nos basamos en la teoría de la pertenencia, el indígena moderno, no deja de ser indígena si sale de las fronteras de la Amazonía y se va al mundo externo, el mundo de donde nunca más se regresa, en donde se muere y se pierde el ser, o por

lo menos eso era en la cosmovisión antigua. Quizá esa manera de pensar haya cambiado en la actualidad a consecuencia del contacto digital que permanece con los viajeros, ya que estos constantemente están usando sus celulares. Las llamadas de teléfono, los viajes de retorno o de visita, las videollamadas, las redes sociales como el *Facebook* o el *Whatsapp* son instrumentos que han reconfigurado la identidad del desaparecido, ya que lo hacen aparecer de nuevo, lo mantienen vivo en la comunidad, mientras su ausencia, no están muertos, influyen y viven en sus comunidades, las pantallas de los celulares se convierten en ventanas teletransportadores de los espíritus de la selva, que viajan sin tiempo y espacio, y conectan a los individuos.

El trabajo de campo ha permitido darnos cuenta que la identidad se conecta y se relaciona estrechamente, para los casos estudiados, con los conceptos de movilidad y activismo. Ya que para lograr lo que ellos lograron, en cuestiones económicas y políticas, es necesario tener en cuenta las condiciones en las que surgió. No hay identidad, si esta no les da un motivo para existir, tampoco hay identidad si esta no les da un sustento para vivir. El ser humano parece buscar siempre la vida, en ese sentido. El individuo está y no se ha ido, está presente, no ausente.

La identidad se refuerza en los casos estudiados a medida que los migrantes indígenas pasan más tiempo en el extranjero, por lo menos en la mayoría de los casos, con excepción radical de Edgar Inuma, quien ha ido dejando sus costumbres poco a poco. Edgar estuvo trabajando arduamente en Buenos Aires, quizá como muchos migrantes indígenas en Lima que fueron despojándose de sus costumbres y cultura, para adaptarse mejor al sistema local. Como había mencionado, solo aquellos que se dedicaron a la arte, conservaron de forma más pronunciada su cultura e incluso la reinventaron o potencializaron. Ha Edgar no le había funcionado la venta de artesanías y de pinturas en la Argentina, aunque trató de hacerlo al principio incluso vestido o desvestido de indígena, caminando semidesnudo por las calles de Buenos Aires, era todo un atractivo, sin embargo, no fue el mejor negocio, al casarse y tener sus hijos, tuvo que trabajar como cualquier otro comerciante en esa inmensa ciudad, y empezó a diluirse entre la multitud. En las conversaciones se le ha ido notando el acento argentino, y a simple vista, ya podría pasar desapercibido en Buenos Aires o en Lima.

De ese modo, la movilidad indígena se da por razones internas y externas al individuo las cuales se reflejan en las historias de vida descritas en este informe. El activismo cultural depende del repertorio cultural que se conserva, se recupera o se inventa a la hora de que se vuelve útil para poder sobrevivir o adaptarse a las circunstancias de viaje. La identidad indígena se convierte en una construcción política, económica y social desde un punto de vista *etic* y desde intereses macro. Sin embargo, la identidad individual se puede construir desde los discursos de los colaboradores, y se expone como una narrativa como fuente de información, consolidándose en lo que ellos quieren representar, mientras que la identidad grupal de la comunidad, define parte de esa identidad, al modo que también los relaciona con la comunidad misma. Los factores de la globalización han promovido apropiaciones de discursos, inserciones culturales, hibridez y mezcla de políticas internacionales como las del medio ambiente o cambio climático que ahora también son discursos indígenas o shipibos. Nuestros colaboradores no son tontos, son inteligentes en el sentido de usar, sumarse a los discursos políticos para beneficio de ellos o de sus comunidades, asimismo lo van asimilando para reforzar sus sentidos de pertenencia o construcción de su identidad. No solo ellos los definen quienes son o adonde pertenecen, sino que también lo escuchan, lo captan de afuera y lo asimilan de una forma ecléctica y hasta pragmática en cierto sentido. Esto no desvaloriza su identidad, a pesar de que algunos de sus parientes o gente de la comunidad de que ya no son verdaderos indígenas. Quien podría decidir, finalmente, o definir con mayor autoridad quienes son o que no son ellos, en mi investigación no quiero remarcar la diferencia de un indígena de la comunidad que se siente más shipibo por no haber salido de la comunidad, que otro que ha dejado la comunidad. En el caso de Bima o de Mery Luz son interesantes, por ejemplo, ellos acumularon dinero en el extranjero, luego lo llevaron a sus comunidades y lo invirtieron en construir y ayudar a sus familiares y en realidad a la comunidad, objetivamente hicieron mucho más que otros shipibos del lugar. Su extrañeza, contactos, dinero, y nueva versión, hace que se han más llamativos para los medios y autoridades de las zonas de Pucallpa, les hacen más casos, y han aumentado su familia y los apegos, se han convertido en una especie de nuevos líderes modernos que de alguna forma hacen competencia con los antiguos chamanes o lugareños más poderosos de la Amazonía. Han dado un salto en la escala social a través

de los medios occidentales. Sin ir más allá, nuestros colaboradores se definen como indígenas shipibos, se auto perciben y se siente como tales, a pesar de los cambios que han tenido, de sus adaptaciones y modificaciones, movilizaciones, desplazamientos estacionales, ideas y tecnologías nuevas, siguen siendo shipibos.

Recomendaciones

Recomendamos escuchar a los propios indígenas, observar su realidad cotidiana, junto con sus imponderables de la vida cotidiana aludiendo a la frase de Bronislaw Malinowski, poner por encima de nuestra subjetividad e inclinaciones políticas, esta realidad humana, pues finalmente, es el fin de la ciencia antropológica buscar la verdad de los fenómenos sociales. Los programas sociales, las políticas indígenas antes de hablar o ejecutar un proyecto de desarrollo o programa social deben de leer, investigar o consultar textos o expertos sobre los fenómenos culturales e indígenas que pueden interpretar y traducir la realidad de las sociedades, siempre cambiantes y siempre fluctuantes. Con esta investigación se abre la puerta a futuras investigaciones de un fenómeno global de la migración indígena por todo el mundo y su empoderamiento para intervenir en sus sociedades de origen.

Referencias bibliográficas

- Abram, Simone. (2017). Im/mobile Method/ologies. En Elliot, A. Norum, R. Y Salazar, N.B. *Methodologies of Mobility. Ethnography and Experiment*. New York: Berghahn.195-200.
- Adams, Jacqueline. (2002). "Art in social movements: Shantytown women's protest in Pinochet's Chile. *Sociological Forum*, 17(1), March. 21-56.
- Adey, Peter. (2010). *Mobility*. Milton Park/New York: Routledge.
- Aleixiades, Miguel N. (2009). *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives*. Berghahn.

- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Ángeles, O. (2018). *Situación actual de la contaminación por actividades de Hidrocarburos en la selva peruana (Tesis de Pregrado)*. Universidad Nacional Agraria la Molina, Lima.
- Anthias, Floya. (2021). *Transnational belongings. International dilemmas and social Inequalities*. London and New York: Routledge.
- Antonsich, M. (2010). Searching for belonging—An analytical framework. *Geography Compass*, 4(6), 644-659.
- Appadurai, Arjún. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce.
- Apud-Peláez, Ismael Eduardo. (2020). *Ayahuasca: Between Cognition and Culture. Perspectives from an interdisciplinary and reflexive ethnography*. Tarragona: Urv.
- Augé, Marc. (1992). *Los no lugares espacios de anonimato: Una Antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Back, Michele. (2015). *Transcultural performance. Negotiating globalized indigenous identities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bauman, Z. (1999). *Culture as Praxis*. London: SAGE Publications.
- Bauman, Zygmunt. (2004). *Modernidad líquida*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Beauregard, Devin. (2018). *Cultural Policy and industries of identity*. Québec, Scotland, & Catalonia: Palgrave Macmillan.
- Block, Peter. (2008). *Community: The structure of belonging*. San Francisco: Berrett-koebler Publisher.
- Bradford, P.V. y Blume, H. (1992). *Ota Benga: the pygmy in the zoo*. New York: St Martin's Press.

- Brewer, John D. (2005). *Ethnography*. Buckingham: Open University Press.
- Borea, Giuliana. (2010). Personal cartographies of a Huitoto mitology: Rember Yahuarcani and the enlarging of the Peruvian contemporary art scene. *Revista de Antropología Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 2(2). Jul-Dec. 67-87.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Calhoun, Craig. (2017). The Rethoric of Nationalism. En *Every day Nationhood. Theorising culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*. London: Palgrave Macmillan. 17-30.
- Cárdenas, A., Ávalos, E., Sáenz, R. (2017). Diseño e implementación de un sistema prototipo de encendido y transferencia inalámbrica de datos de un espectrómetro para la detección de derrames de petróleo. *Anales de la Universidad Central de Ecuador*, 1(375), 203-218.
- Castells, Manuel. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Castillo, Daniel. (2013). "Pintando en Shipibo": el arte de Cantagallo en Lima desde un contexto sociocultural. Los casos de Elena Valera, Roldán Pinedo y, los hermanos Guímer y Rusber García. Tesis. Lima: PUCP. 15 de octubre de 2013. En: <<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/4842>>
- Castillo, Daniel. (2015). *Arte y Cultura n la pintura amazónica contemporánea: "El Búho" de Guímer García*. *Index, Revista de arte contemporáneo*. 1(00). Ecuador: PUCE. 32-40.
- Castillo, Daniel. (2017). *Antropología. Otros puntos de vista para analizar la sociedad*. Arequipa: Unsa.
- Castillo, Daniel. (2017b). El reconocimiento del arte amazónico de y en Cantagallo: los casos de Roldán Pinedo y Guímer García. En *En busca de reconocimiento. Reflexiones desde el Perú diverso*. Lima: PUCP. 217-251.

- Chaumeil, Jean-Pierre. (2016). "Aux marches du palais" La presencia de emisarios indígenas amazónicos en el Palacio de Gobierno de Lima (1868-1950). En *Apus, caciques y presidentes. Estado y política Amazónica en los países andinos*. Lima: IFEA, IWGIA & PUCP. Pp. 23-36.
- Cohen, Jeffrey H. y Sirkeci, Ibrahim. (2011). *Cultures of Migration. The global nature of contemporary mobility*. Austin: University of Texas Press.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.L. (1993). 'Introduction'. In J. Comaroff and J. L. Comaroff (eds), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, pp. xii–xxxvii. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J. y Comaroff, J.L. (2009). *Ethnicity, INC*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Conklin, Beth A. (2010). For Love or Money? Indigenous materialism and Humanitarian agendas. En Hutchins, F. y Wilson, P.C. (eds.). *Editing Eden: A reconsideration of identity, politics, and place in Amazonia*. Pp. 127-150.
- Cortes, Geneviève y Faret, Laurent. (2009). La circulation migratoire dans l'ordre des mobilités. *Les circulations transnationales*. Essai, Broché.
- Cowall E. y Medeiros, Priscila. (2027), The culture concept. En *Perspectives: An open invitation to cultural anthropology*. Arlington: AAA.
- Cresswell, Tim, (2006). *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. Milton Park/New York: Routledge.
- Dalakoglou, Dimitris. (2017). *The road. An ethnography of (im)mobility, space, and cross-border infrastructures in the Balkans*. Manchester: Manchester University Press.
- Davy, Damien. (2011). Comercialización de la artesanía indígena. *Mundo Amazónico*. (2). 43-66.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. (2007). *Indigenous experience today*. New York: Berg.

- DeBoer, W.R. (1986). Pillage and Production in the Amazon: A View through the Conibo of the Ucayali Basin, Eastern Peru. *World Archaeology*, 18(2), 231–46.
- Diemling, Maria y Ray, Larry. (2016). *Boundaries, identity and belonging in Modern Judaism*. Oxon: Routledge.
- Durkheim, Emile. (1895)(2000). *Las reglas del método sociológico*. Elaleph.com.
- Espinosa, Oscar. (2012). To be Shipibo now days: The Shipibo-konibo Youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the Peruvian Amazon region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3), 451–471.
- Evans-Pritchard, E.E. (1932). “The Zande Corporation of Witchdoctors.” *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 62 (July–December 1932) 291–336.
- Fetterman, David M. (2010). *Ethnography: Step by step*. London: Sage.
- Fortier, Anne-Marie. (2006). Community, Belonging and Intimate Ethnicity. *Modern Italy*. 11(1). 63-77. DOI: 10.1080/13532940500492308
- Friedman, Jonathan. (1994). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Casas, Luis. (2019). Entrevista a Alberto Chirif. DW. (05-12-2019). Consultado en <https://p.dw.com/p/3QEZv>
- Gell, Alfred. (2013) [1998]. *Arte and Agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Granés, Carlos. (2011). *El puño invisible*. Barcelona: Taurus.
- Gregor, T. (1985). *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greene, Shane. (2009). *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.

- Groisman, Alberto. (2001). Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a New World religion in a European setting. Tesis. Goldsmiths College (University of London).
- Groisman, Alberto. (2009). Trajectories, Frontiers and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe. Csordas, Thomas (ed.). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Los Angeles: University of California Press.
- Hall, Stuart y Paul Du Gay. (1996). *Cultural identity*. London: Sage.
- Halbmayer, Ernst. (2018). Indigenous Modernities in South America. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Heine, Steven J. (2016). *Cultural Psychology*. New York: University of British Columbia.
- Hill, Jonathan D. y Chaumeil, Jean-Pierre. (2011). *Burst of breath. Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Lincoln y Londres: Universidad de Nebraska.
- Hine, Christine. (2000). *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hook, Bell. (2009). *Belonging: A culture of place*. Oxon: Routledge.
- Howard, Peter. (2003). *Heritage: Management, Interpretation, Identity*. London: Continuum.
- Høyer-Leivestad, Hege. (2017). Inventorying Mobility. Methodology on Wheels. En Elliot, A. Norum, R. Y Salazar, N.B. *Methodologies of Mobility. Ethnography and Experiment*. New York: Berghanhn. 47-67.
- Instituto Chaikuni. (2018). La serpiente negra de la Amazonía peruana: El oleoducto norperuano. Loreto: *Revista del Instituto Chaikuni*, 1 -28.
- Jackson, J.E. (1991). Hostile Encounters between Nukak and Tukanoans: Changing Ethnic Identity in the Vaupés, Colombia. *The Journal of Ethnic Studies*, 19(2), 17–39.

Jacobson, David. (2002). *Place and belonging in America*. Baltimore y London: The Johns Hopkins University Press.

Kapfhammer, W. y Winder, G. (2020). Slow Food, Shared Values, and Indigenous Empowerment in an Alternative Commodity Chain Linking Brazil and Europe. *Sociologus*. 70(2). 101-122.

Koser, K. (2007). *International migration: A very short introduction*. Oxford University Press.

Johnson, Norris B. (1993). Cannibals and culture: The anthropology of Michel de Montaigne. *Dialect Anthropol*, (18). 153–176. <https://doi.org/10.1007/BF01297694>

Labate, Beatriz C. y Clancy Cavnar. (2014). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.

Labate, Beatriz C. y Clancy Cavnar. (2018). *The expanding world ayahuasca diaspora: appropriation, integration and legislation*. London: Routledge.

Laguerre, Michel S. (1998). *Diasporic Citizenship: Haitian Americans in Transnational America*. New York: St. Martin's Press.

Laugrand, F. y Robert R. Crépeau. (2015). Shamanism, Religious Networks and Empowerment in Indigenous Societies of the Americas. *Anthropologica*, 57(2), 289-298.

Leutloff-Grandits, Carolin. (2021). Borders within intimate realms: looking at marriage migration regimes in Austria and Germany through the perspective of women from rural Kosovo. En Haukanes, Haldis y Pine, Frances (eds). *Intimacy and mobility in an era of hardening borders. Gender, reproduction, regulation*. Manchester: Manchester University Press.

Losonczy, Anne-Marie y Silvia Mesturini. (2010). La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 30(2), 164-183.

- Lindholm, Charles. (2007). *Culture and identity: the history, theory, and practice of psychological anthropology*. Oxford: Oneworld.
- Linnekin, J. (1983). Defining tradition: variations on the Hawaiian identity. *American Ethnologist*, 10, 241-52.
- Liu-Farrer, Gracia. (2020). *Immigrant Japan. Mobility and Belonging in an ethno-nationalist society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Matthys, Mick. (2013). *Cultural capital, identity and Social Mobility: the life course of working-class University graduates*. New York: Routledge.
- Miller, Daniel. (2009). *Anthropology and the individual: A material culture perspective*. New York and Oxford: Berg.
- Morin, François. (1998). *Los Shipibo-Conibo*. En Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (eds.). Quito: Abya-Yala. Pp. 275-438.
- Morin, François y Santana, Roberto. (2003). *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Abya-Yala.
- Mouffe, C. (1993). The Return of the Political. *New Times*, (27). November.
- Murchinson, Julian M. (2010). *Ethnography essentials: designing, conducting, and presenting your research*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Naciones Unidas. (2008). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.
- Niezen, Ronald. (2003). *The origins of indigenism, human rights and the politics of identity*. London: University California Press.
- OIT. (2010). Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales, 1989, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Lima: Sinco.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

- Robertson, Shanthi y Roberts, Rosie. (2022). *Rethinking Privilege and Social Mobility in Middle-class migration. Migrants In-Between*. New York: Routledge.
- Rosenthal, Nicolas G. (2012). *Reimagining Indian Country. Native American migration & identity in Twentieth-Century Los Angeles*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Rubenstein, S. L. (2004). *Shuar migrants and shrunken heads face to face in a New York Museum. Anthropology Today*, 20(3), 15–18. doi:10.1111/j.0268-540x.2004.00268.x
- Samers, Michael. (2010). *Migration*. New York: Routledge.
- Santos-Granero, F. (2009). *Vital Enemies: slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- Santos Graneros, Fernando. (2019). *Esclavitud y utopía: Las guerras y sueños de un transformador del mundo Ashaninka*. Lima: IEP.
- Savage, Mike; Bagnall, Gaynor y Longhurst, Brian. (2005). *Globalization and Belonging*. London: Sage.
- Sheller, M. and J. Urry. (2006). “The New Mobilities Paradigm”, *Environment and Planning A*, 38(2), 207–26.
- Schneider, Arnd. (2006). *Appropriation as practice. Art and identity in Argentina*. New York: Palgrave Macmillan.
- Silverwood-Cope, P. (1990). *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Silva-Echeto, Víctor. (2013). *El conflicto de las identidades. Comunicación e imágenes de la interculturalidad*. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Singh, A.D. y Rajan, S.I. (2016). *Politics of Migration. Indian emigration in a globalized world*. Abingdon: Routledge.

- Smithers, Gregory D. (2015). *The Cherokee Diaspora: An indigenous history of migration, resettlement, and identity*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Sponsler, Claire. (2000). *Traveling Players: Brazilians in the Rouen Entry of 1550*. En *East of West: crosscultural performance and the staging of difference*. New York: Palgrave.
- Taylor, J. y Bell, M. (2004). Introduction. *New World Demography*, En J. Taylor and M. Bell (eds), *Population Mobility and Indigenous Peoples in Australasia and North America*. London and New York: Routledge, 1–10.
- Teune, Simon. (2005). “Art and the re-inventions of political protest”. *Paper presented at the third ECPR Conference*, Budapest.
- Thomas, N. (1989). *Out of times: History and evolution in anthropological discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ulfe, María Eugenia., Trinidad, R. (2017). *En busca de reconocimiento: Reflexiones desde el Perú diverso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Veblen, Thorstein. (1912). *The theory of the Leisure Class*. New York: Macmillan.
- Vera, G., Tam, J., Pinto, E. (2009). Efectos ecotoxicológicos del petróleo crudo, diésel 292 y kerosene sobre el crecimiento poblacional de la microalga. *Ecología Aplicada*, 8(1),1 -7.
- Vianello, F.A. (2011). *Suspended Migrants. Return Migration to Ukraine*. En M. Nowak and M. Nowosielski (eds). *(Post)trans-formational Migration*. Berlin: Peter Lang. 251–274.
- Yellow Bird, Michael. (1999). *What We Want to Be Called: Indigenous peoples’ perspectives on Racial and Ethnic Identity Labels*. *American Indian Quarterly*, Spring, 1999, 23(2), 1-21.
- Youkhana, Eva. (2015). *A conceptual shift in Studies of Belonging and the politics of belonging*. En *Social Inclusion* 3(4). 10-24.

- Yusta-García, R., Orta-Martínez, M. Alcalde, P., González-Crespo, C. y Rosell Melé, A. (2017). Contaminación del agua por actividades de extracción de petróleo en los ríos amazónicos del norte del Perú. *Environmental Pollution*, (225), 370-380.
- Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the politics of belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3), 197-214.
- Yuval-Davis, N. (2011). *The politics of belonging—Intersectional contestations*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: SAGE.
- Wilk, Richard R. (1991). *Household ecology: Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize*. Tucson: University of Arizona Press.
- Wintroub, Michael. (1998). Civilizing the savage and making a King: The Royal Entry Festival of Henri II (Rouen, 1550). *The Sixteenth Century Journal*, Summer, 29(2). 465-494.

Daniel E. Castillo Torres.

