

- I Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima, Perú
lbelaundeo@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0001-5498-5907>
- II Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima, Perú
clara.cardenas1@unmsm.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-6269-412X>

Luisa Elvira Belaunde^I
Clara Matilde Cárdenas Timoteo^{II}

MIGRACIÓN INDÍGENA AMAZÓNICA EN LA PERIFERIA ANDINA DE LIMA: *EDUCACIÓN, KENÉ* Y RETERRITORIALIZACIÓN SHIPIBO-KONIBO

El foco de este artículo es una comunidad indígena amazónica asentada desde 2009 en los confines de la periferia urbana de Lima. Se trata de la autodenominada “Comunidad Shipiba de Cashahuacra” ubicada en una ladera urbano marginal del distrito de Santa Eulalia, usualmente desértica y rocosa, pero con alto riesgo de aluviones en casos de lluvia. En este contexto, este estudio examina las narrativas femeninas y masculinas de autorepresentación del migrante en busca de educación, la producción de diseños *kené* por las mujeres shipibo-konibo para la economía familiar y las intervenciones colectivas de muralización de sus viviendas. Argumentamos que la migración es vivida como un aprendizaje que impulsa una reterritorialización del paisaje amazónico en el árido andino frente a desastres naturales y amenazas de expulsión. Siguiendo el abordaje a la agencia del arte indígena (Gell, 1998; Lagrou, 2011, 2019), analizamos lo que el *kené* hace en la vida de los migrantes. Planteamos que la muralización colectiva de Cashahuacra con grafismos *kené* puede interpretarse como un contramonumento (Young, 1992) a la auto-poesis de una ciudadanía shipibo-konibo urbana.

El papel de la educación en los procesos migratorios peruanos internos es un tema clásico de las ciencias sociales del país. Según Degregori (1986), desde la mitad del siglo XX, el anhelo colectivo del “retorno del Inka” expresado en el “mito del inkari” compartido por los pueblos surandinos peruanos fue sustituido por el “mito del progreso” asociado a la superación mediante la educación y el comercio de las desigualdades socioeconómicas arraigadas en las áreas rurales andinas. Este cambio de paradigma condujo a las familias andinas campesinas, muchas de ellas kechwa y aymara hablantes, a castellanizarse y

desplazarse a las ciudades, especialmente a Lima, la cual tiene actualmente más de 10 millones de habitantes (Sandoval, 2000).

Se puede argumentar que los shipibo-konibo están viviendo hoy procesos de migración urbana motivados por “el mito del progreso” que se iniciaron en los Andes hace más de cincuenta años; sin embargo, como planteamos en este artículo, lo hacen en sus propios términos. La migración indígena amazónica hacia las ciudades es un fenómeno más reciente y menos estudiado que la migración andina, aunque en expansión en los últimos veinte años. Una de las dificultades es cómo dar cuenta de los 64 pueblos indígenas amazónicos en el Perú, cada cual con sus propios procesos migratorios y de movilidad entre la comunidad y la ciudad. En este contexto, se distinguen dos tipos de situaciones: el desplazamiento hacia las ciudades amazónicas y el desplazamiento hacia ciudades de otras regiones del país y Lima, la capital (Alexiades & Peluso, 2016; Espinosa, 2009).

El pueblo shipibo-konibo pertenece a la familia lingüística pano y es originario del río Ucayali. Aunque no existen estadísticas oficiales recientes, se estima que son más de 50.000 personas ubicadas en Comunidades Nativas amazónicas, y muchas residen o mantienen estrechas relaciones con las ciudades, principalmente Pucallpa, capital de Ucayali. En este pueblo las mujeres se distinguen por su arte de grafismos *kené*, bordados, tejidos y pintados sobre ropas, cuerpos y artefactos, que se ha vuelto icónico de la indigeneidad amazónica en el mercado turístico y las artes contemporáneas del Perú (Bellaunde, 2009, 2011, 2012, 2013; Gebhart-Sayer, 1985; Illius, 2002). En las comunidades el hábitat es ribereño y, hasta hace pocos años, derivaban su alimentación de la pesca y la agricultura de roza y quema. Sin embargo, el avance de la economía extractiva y la transformación del bosque en suelos para la agroindustria han conducido a un panorama de violencia, invasión de tierras, degradación ambiental y empobrecimiento de las fuentes de alimentación. Esto factores contribuyen a incentivar la busca de educación superior y el desplazamiento hacia las ciudades como alternativas de vida (Espinosa, 2016, 2019).

En Lima, las familias shipibo-konibo se singularizan por su tendencia a formar comunidades urbanas y desplegar estrategias de afirmación cultural que los visibilizan entre los demás migrantes de otras regiones de la Amazonia. La mayoría de los estudios se enfocan en la comunidad urbana shipibo-konibo de Cantagallo, en el centro de la capital (Arista, 2011; Castillos Torres, 2013; Espinosa, 2016, 2019; Lazarte, 2011; Zavala & Bariola, 2007), sin embargo, en los últimos años ha crecido el interés por la presencia indígena en zonas peri-urbanas, como la comunidad de Cashahuacra (Vega, 2014; Vega Romá, 2023).

El trabajo de campo etnográfico para este artículo se desarrolló por medio de inmersiones semanales en la Comunidad Shipiba de Cashahuacra de manera continua entre agosto de 2021 y diciembre de 2022. Esto permitió

familiarizarnos con sus vidas cotidianas y recoger sus relatos de movilidad entre las comunidades amazónicas y la capital. La metodología centrada en las narrativas de nuestros interlocutores (Bruner, 1986; Gonçalves, 2012) tiene por propósito retratarlos como sujetos reflexivos con agencia propia frente a la experiencia de la migración (Nieto Moreno, 2021; Nieto Moreno & Langdon, 2020). Aunque solo podemos citar fragmentos de sus palabras, nos enfocamos en sus trayectorias, creatividades y frustraciones en el contexto del encuentro etnográfico de la investigación, durante el cual algunas entrevistas fueron filmadas usando celulares. Para incluir una diversidad de voces y, a la vez, detenernos en la singularidad de los personajes, citamos a 4 mujeres y a 4 hombres. Algunos de ellos son parientes cercanos, y otros no, aunque de cierta forma todos están emparentados, puesto que, como veremos, la existencia de la comunidad se teje en torno al lenguaje del parentesco.

UNA COMUNIDAD EN BUSCA DE EDUCACIÓN

La Comunidad Shipiba de Cashahuacra reúne a 27 familias que viven a unos 5 kilómetros de la ciudad de Chosica, la cual se encuentra en la cuenca media del río Rímac, a 45 kilómetros de Lima Metropolitana. El número de habitantes varía entre 100 y 200, a depender del movimiento de la población que retorna frecuentemente a sus comunidades de origen en Ucayali y recibe visitas de familiares provenientes de la selva.

Chosica tiene una población de 400.000 habitantes y es la capital del distrito de San Juan de Lurigancho, el distrito con mayor crecimiento poblacional de la provincia de Lima y más de un millón de habitantes, la mayoría de proveniencia andina. En los últimos cuarenta años, la conurbación a lo largo del cauce del río Rímac y la Carretera Central que lo bordea ha ido sustituyendo las tierras agrícolas por un cordón urbano continuo hasta Lima Metropolitana (Pilco, 2015). Por eso, aunque los shipibo-konibo de Cashahuacra viven en la ladera de un cerro en los confines de la expansión urbana, a unas dos horas en carro del centro de Lima, ellos consideran que hacen parte de la gran ciudad.

Los shipibo-konibo llegaron a Chosica en 2001 para cursar estudios superiores en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (UNE), conocida como “La Cantuta”. Ese año, dicha universidad pública inició un convenio con la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAU) otorgando ingreso directo a jóvenes shipibo-konibo y “becas completas”, para cubrir sus gastos de matrícula, alimentación y alojamiento en la ciudad. El convenio fue firmado por Adolfo Pino Canayo, líder de la Asociación de Productores Nativos de la Región Ucayali (APRONARU), quien no tenía hijos, pero deseaba asegurar la formación universitaria de sus sobrinos. Junto con su esposa y su hermano, padre de uno de los becarios, viajó a Chosica para dar seguimiento a los 22 estudiantes seleccionados. De ese modo, Chosica se

tornó un polo de movilidad entre la selva del Ucayali y la periferia de Lima para las familias de los universitarios, quienes también llegaban a Chosica con sus hijos menores para que estos terminen la escuela secundaria en la ciudad y puedan ingresar a su vez a la universidad o un instituto técnico de educación superior.

“El señor Adolfo Pino Canayo vino acá con la intención de poder dar una mejor educación a los jóvenes shipibos. Él vino gracias al convenio de La Cantuta para que ellos puedan surgir y tener un mejor futuro. A raíz de eso, vinimos cada uno de nosotros. Poco a poco, cada familia vino con esa intención de buscar una mejoría, una educación para cada hijo, para cada joven, para cada niño.” (Dina Maldonado, entrevista, 2022)

Como narra Dina Maldonado, quien llegó al lugar cuando tenía 15 años y se encontraba en cuarto año de escuela secundaria, la motivación explícita para el desplazamiento de las familias shipibo-konibo fue la expectativa de recibir una mejor educación para sus hijos. El reconocimiento de la iniciativa tomada por Adolfo Pino Canayo es una constante en las respuestas de nuestros interlocutores cuando les preguntamos sobre su llegada a Cashahuacra. Igualmente, la busca de educación de calidad es la piedra angular del discurso emblemático promulgado por todos los miembros de la comunidad, a pesar de que, debido a una serie de adversidades, han sido muy pocas/os las y los jóvenes indígenas que han logrado culminar sus estudios superiores.

En 2003 La Cantuta dejó de otorgar “becas completas”, lo cual colocó a los universitarios y sus familias en la necesidad de buscar trabajo remunerado, principalmente en restaurantes, tiendas, seguridad, construcción y plantaciones agroalimenticias. La venta de productos con grafismos *kené* en las calles de Chosica por las mujeres también se volvió clave para su sobrevivencia. Sin embargo, el alto costo de los alquileres los obligó a salir del centro y buscar habitación en las zonas urbano-marginales de las laderas de los cerros. Pasados varios años de itinerancia, en los sectores de Quirio y Huayaringa, en 2009 el líder Adolfo Pino Canayo logró que Elías Toledo, profesor de La Cantuta y alcalde del distrito de Santa Eulalia, colindante a Chosica, les donara 17 lotes en un terreno municipal en el Asentamiento Humano Nueva Esperanza conformado por migrantes andinos.

Cuando Adolfo Pino Canayo se dirige a personas de fuera, como los investigadores, tiene un estilo acogedor, pero protocolar. A pesar de sus dificultades de expresión en castellano, busca las palabras correctas para presentarse como un líder que da la bienvenida al visitante, afirma su pertenencia cultural y declara su dedicación a la comunidad.

En primer lugar, bienvenidos. Yo soy etnia shipibo. Yo vengo luchando como dirigente para la representación de las comunidades nativas, ayudarles y llevar adelante la educación de los jóvenes. Yo vine a firmar el convenio con La Cantuta para que tengan su educación y vuelvan a ayudar a sus comunidades. ¡Esa

historia nadie la sabe! Yo me fui caminando con mi señora de Huayaring hasta la municipalidad de Santa Eulalia para hablar con el alcalde. Él me dijo: “Señor Adolfo Pino Canayo, hay un terreno para que los muchachos estudiantes puedan hacer sus chositas (cabañas) y de ahí se vayan a estudiar. Mientras yo esté en la municipalidad, las puertas están abiertas para ustedes”. Al principio éramos puro Pino, todos de la familia Pino, después han ido llegando los demás”. (Adolfo Pino Canayo, entrevista 2022)

Foto 1 – Mural colectivo “Jakon Bekanwe/bienvenidos”



Fuente: fotografía de las autoras (2022).

Adolfo tiene actualmente 67 años y es reconocido como el fundador de la comunidad. Varias familias están cercanamente emparentadas a él, aunque la idea de que actuó como un pariente va más allá de sus conexiones biológicas, puesto que deriva de los resultados de las negociaciones políticas que realizó para posibilitar la educación de los jóvenes. La fundación de Cashahuacra, desde su punto de vista, fue una puesta en acción de relaciones con no-indígenas para garantizar que sus hijos adquirieran los conocimientos no-indígenas que dominan su economía, algo que, como argumentó Gow (1991) en su estudio pionero sobre los significados de la escuela en las Comunidades Nativas, es una continuación del parentesco entendido como relaciones de prodigar cuidados, alimentación y aprendizajes.

La mayoría de las y los muchachos que llegaron a lo largo de los años con la intención de estudiar en Lima se refieren a él como un tío. El alcalde, Elías Toledo, fallecido en 2022, es recordado como un “corazón grande” que “les abrió las puertas”, a pesar de que solo les dio constancias de posesión, no títulos de propiedad de sus terrenos (Vega Romá, 2023: 141).

LA AUTOREPRESENTACIÓN DEL MIGRANTE Y EL LENGUAJE DEL PARENTESCO

Aunque Adolfo continúa teniendo gran influencia, le pasó la releva del liderazgo a varones jóvenes que sabían leer y escribir en castellano con más facilidad. Para superar las dificultades de expresión en castellano, los jóvenes tomaron clases de oratoria en Chosica y, siempre que pueden, participan en talleres de derechos ciudadanos para pueblos indígenas (Vega Romá, 2023: 144). Esta formación les confiere un tono de declamación retórica más próximo de los políticos de la ciudad. Sin embargo, siguiendo el ejemplo de Adolfo, siempre enfatizan que la razón de su residencia en Cashahuacra es la busca de educación; especialmente en actos oficiales con las autoridades municipales y regionales para exigir servicios de luz, agua y desagüe, salud y transporte básicos, o en las asambleas con sus vecinos andinos del Asentamiento Humano Nueva Esperanza (Cárdenas Timoteo, 2023a).

Gilmer Noriega, casado con Fresia Pino (sobrina de Adolfo), asumió la representación política de la comunidad entre 2015 y 2023. En sus narrativas, el agradecimiento al alcalde y al fundador de la comunidad legitiman su residencia en Cashahuacra.

En 2009, el 13 de abril, el pueblo se asienta en este distrito, por una razón: por la educación. Yo he estudiado en una comunidad nativa. Yo conozco cómo enseñan en las comunidades nativas, por esa razón, yo tenía que traer a mis hijos acá ¿Por qué? Porque allá hay poca educación, es baja; pero acá en Lima hay una educación ya un poco avanzada. ¡Gracias a la gestión del señor Adolfo Pino Canayo, gracias al que en vida fue el alcalde Elías Toledo Espinosa! Él nos donó esta tierra para poder vivir, educar a nuestros hijos. Por esa razón hoy en día estamos acá. (Gilmer Noriega, entrevista, 2022)

Este estilo protocolar es usado para luchar contra la discriminación como, por ejemplo, cuando los niños fueron prohibidos de llevar sus ropas con *kené*, hablar su lengua y llevar comida propia a la escuela; o cuando nuevas autoridades locales pretenden expulsarlos de Cashahuacra acusándolos de ser invasores de tierras. La recusa radical del calificativo “invasores” se sustenta en el derecho que ellos, como miembros del pueblo shipibo-konibo, tienen de buscar educación de calidad en la ciudad y, al mismo tiempo, permanecer siendo shipibo-konibo, hablando, vistiendo y alimentándose a su manera.

Nos dicen: “¡ellos son invasores!”. ¡Mentira, se equivocan! Nosotros tenemos derecho. Hemos luchado por la educación de los hijos en La Cantuta, en las uni-

versidades. Gracias a mi tío Adolfo estamos aquí. ¡Me siento orgulloso, hemos sacado adelante a profesionales! Al principio éramos marginados, teníamos que luchar en la escuela en Virgen del Carmen. Teníamos que denunciar. ¿Por qué? Por la desigualdad de la educación que querían dar al pueblo. Yo le dije a la directora: “yo te denuncio porque no me gusta que a mis hijos los marginen. Me estás hablando a mí porque soy el papá de todos. Me considero así porque soy el dirigente del pueblo”. (Gilmer Noriega, entrevista, 2022)

En el discurso de Gilmer, el lenguaje del parentesco se expresa por medio de la figura “padre del pueblo”, aprendida en los cursos de oratoria. Su narrativa expone una denuncia de discriminación que entrelaza los derechos ciudadanos a su experiencia de busca de educación. Aprender a hablar como y con los políticos locales es una condición indispensable para defender sus derechos.

En casa, los relatos sobre su llegada a Cashahuacra muestran una cara menos protocolar, especialmente, cuando recuerdan la acogida de algunas personas andinas del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, como Rosalinda Castillo. Según Gilmer, ella vio “la necesidad por la que estaban pasando” y les enseñó a dar los primeros pasos en su nuevo entorno. Su narrativa subraya cuán desvalidos se encontraban: sin conocimientos, sin comida, sin trabajo.

No conocíamos a nadie acá. Hemos llegado y esto era un pedregal. Al día siguiente, a las seis de la tarde, ella se acerca a nosotros. “¿Quiénes son ustedes?”, “nosotros venimos de Ucayali, somos estudiantes de La Cantuta”. Yo no estudiaba, pero siempre ha sido mi mente apoyar a alguien que estudia. Entonces, se acerca la señorita Rosalinda: “yo tengo un poco de comida, un poco de ropa para ustedes”. Así empezó la amistad. Gracias a ella no hemos pasado hambre. No conocíamos dónde trabajar, dónde ir, pero gracias a ella empezamos a trabajar. (Gilmer Noriega, entrevista, 2022)

Las relaciones con Rosalinda no tuvieron el carácter agonístico de las negociaciones políticas. Desde el inicio, fueron lazos afectivos de compasión y compartir. La hija de Rosalinda, Caty Castillo, enfatiza que Rosalinda se ocupaba de convencer a sus paisanos andinos del Asentamiento Humano Nueva Esperanza a que respetasen los terrenos de los shipibo-konibo.

Yo tenía 16 años. Como seis familias llegaron con la ropa que tienen puesta y nada más. Había una pileta, la única pileta que había de agua, que era un caño que salía agua, día y noche, tarde. Eso era lo único, todo esto era piedra. Mi mamá, de lo que no usaban mis hermanos, ella hizo una maleta y cada semana hacía comida en ollas grandes para ellos. Le gustaba compartir. Ahí llegaron más familias. Poco a poco, los jóvenes iban aumentando y entonces comenzaron a sacar unas cañas de carrizo que crecían, las cortaron e hicieron su casita, tapada con plástico. A veces la tapaban con colchas o con costales. Mi mamá fue la que hacía respetar los terrenos de ellos. Había una señora que no tenía terreno. “¡Ella tiene que tener su terreno porque tiene sus hijitos, es madre soltera!”. Así, mi mamá les daba la prioridad a ellos. (Caty Castillo, entrevista, 2022)

Además de enfrentar duras condiciones en cabañas de caña y plásticos, sin protección suficiente contra la intemperie de las montañas, las mujeres shipibo-konibo caminaban kilómetros para vender su *kené*. Sin embargo, gracias a su constante conexión con el Ucayali, conseguían ingredientes, plátano y pescado de río, para sus comidas y celebrar sus fiestas, como la San Juan en junio. La relación entre las mujeres amazónicas y andinas se fue estrechando a medida que comenzaron a aprender las unas de las otras al punto de “considerarse como una familia”. Acompañar a las mujeres shipibo-konibo haciendo *kené* y no rechazar su comida fueron, según Caty, marcadores del parentesco que fueron generando por encima de sus diferencias étnicas.

La vida era sufrida acá porque a veces no encontraban trabajo fácilmente. La señora Amalia Majin hacía su artesanía, la señora Fresia hacía sus collares, sus carteras, y se iban caminando a vender al Paraíso, a Chosica, a Santa Eulalia. Yo siempre las visitaba. Me gustaba entrar a sus casas, a hablar. Compartíamos lo poco que teníamos. Y ellas también compartían conmigo. Me decían: “tú no rechazas lo que nosotras te invitamos, tú comes. Comes y estás aprendiendo nuestro idioma poco a poco”. Por eso, ellas me consideran como una familia. (Caty Castillo, entrevista, 2022)

Foto 2 – Mural colectivo “Corazón de ayahuasca”



Fuente: fotografía de las autoras (2022).

EL KENÉ Y LA EDUCACIÓN

Fresia Pino (sobrina de Adolfo) y su madre, Amalia Majín, bajaban casi diariamente la cuesta de un kilómetro hasta la carretera a Chosica y Lima. Durante los primeros años recorrían las calles ofreciendo sus productos y subían de tarde cargando los alimentos que compraban con sus ganancias. Hasta hoy, madre e hija pasan buena parte del día con sus vecinas amazónicas y andinas conversando y bordando *kené*. Prácticamente todos los habitantes de Cashahuacra, hombres y mujeres, le deben buena parte de su subsistencia al *kené*. Especialmente, en los momentos de desempleo, la venta de este arte es la red de salvaguarda de la economía migrante. “Mi madre nos crio haciendo y vendiendo *kené*”, es una de las expresiones más recurrentes. Es decir, el *kené* es un factor económico que posibilita la educación en la ciudad.

Asimismo, el *kené* comparte con la educación el hecho de ser una forma de conocimiento altamente valorada. De acuerdo a Lagrou (2011, 2019), los grafismos amerindios, como el *kené* de los pueblos huni kuin y shipibo-konibo, no responden a una lógica de reproducción de la figura explícita de los seres del entorno; más bien obligan al ojo a proyectar mentalmente figuras implícitas. Este modo de percepción responde a una ontología transformacional amerindia que enseña a no fijar las imágenes y ver la multiplicidad detrás del acto perceptivo, revelando lo que hace a los seres capaces de actuar en el mundo: las manchas de la piel de los jaguares y las anacondas, las venas de las hojas de las plantas. Los diseños envuelven los cuerpos y los artefactos magnificando su agencia sobre el receptor y su tejido de relaciones sociales.

En el *kené* shipibo-konibo, los efectos de luz y el juego de fondo y figura generados por los contrastes entre líneas de diferentes grosores y colores son elementos de las dimensiones espirituales del *kené* puesto que, según las artistas, son manifestaciones de *koshi*, es decir, de la “fuerza” de las plantas de conocimiento, como la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), y los *ibo*, es decir, las “madres” o “dueños” cósmicos (Gerbhart-Sayer, 1985; Illius, 1994).

Además, hacer *kené* es una forma de escritura; o más bien, la escritura es un tipo de *kené*. Es *nawa kené*, es decir, *kené* del “enemigo” (*nawa*). Aprender a escribir en la escuela, es entonces, desde la perspectiva shipibo-konibo, un aprendizaje del *kené* ajeno. La producción de figuras explícitas es también un modo de producción de imágenes ajeno, pero que ha sido aprendido en la escuela e integrado en las imágenes contemporáneas shipibo-konibo que son vendidas en la ciudad; las cuales, como en el caso de la pintura de *kené* combinado a figuras, son actualmente realizadas por mujeres y hombres. El bordado de *kené* sigue siendo un arte principalmente femenino, pero algunos hombres bordan (Belaunde, 2011, 2016).

El bordado es un índice de la distintividad cultural shipibo-konibo usado regularmente en las faldas y adornos de las mujeres, y también en las chaquetas, las camisetas y los gorros de los hombres, de los niños y las niñas, especialmente durante las fiestas. La venta de ropa con detalles bordados

hecha a pedido es también un modo de crear relaciones con personas de fuera que brindan apoyo económico o político a la comunidad, y que pasan a ser madrinan y padrinos de los niños, contribuyendo a comprar sus útiles escolares y financiar las fiestas de promoción de fin de curso.

En 2011, Fresia se matriculó en un instituto tecnológico para estudiar Enfermería técnica. Aunque era un instituto privado, con pagos mensuales, no requería examen de ingreso. Para sustentar sus estudios, Fresia continuó bordando y vendiendo *kené*. Poco a poco fue encontrando clientes entre sus colegas y profesores. Cuando realizamos la investigación, nos contó que sus principales pedidos eran cojines y camisas bordadas, especialmente, para ser usadas por el personal médico y de enfermería con quienes estudiaba.

Siempre me ha gustado la carrera de Enfermería, viendo a mi madre que me ha enseñado las medicinas naturales. Ahí me animé viendo, también, cómo mis familiares buscan y no hallan en la comunidad a un buen sanitario, a un profesional. Entonces vine aquí y en 2011 empecé a estudiar. El primer año he sufrido mucho porque no sabía hablar castellano. El segundo año logré un poco hablar. Este arte del *kené* que tengo me ayudó mucho para lograr mis objetivos. Tenía que trabajar día y noche y, a la vez, estudiar día y noche para lograr mi título, para poder trabajar en la comunidad y ayudar a las demás personas. Lograr lo que uno anhela tener. Lo logré gracias a mi madre que siempre me ha enseñado desde niña y hasta ahora estoy haciendo *kené*. Hay muchas personas que también quieren aprender, que también quieren saber. (Fresia Pino, entrevista, 2022)

La autorepresentación del migrante como alguien con deseo de “saber”, que se esfuerza por “aprender”, estructura las narrativas personales, ya sea con respecto a los éxitos educativos o a las frustraciones y obstáculos. El testimonio de Fresia plantea, además, una reflexión sobre las condiciones que le permitieron “lograr mis objetivos” y “lograr mi título”. Según ella, las enseñanzas de su madre fueron fundamentales para finalizar sus estudios. Por tanto, en su experiencia se establece una continuidad, no una ruptura, entre los conocimientos indígenas aprendidos en la selva y los conocimientos de la educación superior en la ciudad. Su experiencia migratoria concatena diversas formas de aprendizajes, indígenas y no-indígenas, en las que el *kené* ocupa una posición clave.

Fresia es, sin embargo, una de las pocas mujeres que han terminado su carrera. Debido a la carga que asumió en casa cuidando a cinco niños, por un lado, y haciendo y vendiendo *kené*, por el otro, demoró once años en titularse. Dina Maldonado, con cuyo testimonio iniciamos nuestro análisis, pudo terminar la escuela secundaria, pero por falta de dinero desistió de estudiar Medicina. Cuando trabajaba en una tienda de ropa, la dueña del local le enseñó a coser, entonces quiso estudiar Corte y confección en un instituto para hacer ropa con *kené* y desarrollar su propia marca.

Cuando estaba en la secundaria, mi papá se accidentó. Yo lo atendía, yo lo limpiaba porque él solito no se podía parar. Yo quería estudiar Corte y confección.

En la secundaria estudiaba y trabajaba en eso los fines de semana; así lo hemos hecho muchas mujeres de aquí. Es lo que yo podía lograr, porque mi papá lo único que me podía dar era estudio en un instituto. No podíamos pagar una carrera más grande, porque a mí me hubiera gustado ser doctora en Medicina. Entonces, no pude lograr nada de eso. (Dina Maldonado, entrevista, 2022)

Dina no pudo estudiar Costura, pero siempre que tiene los materiales, borda piezas para la venta. La sobrecarga del trabajo de cuidado a la familia es una limitación que afecta a las mujeres en parejas estables y a aquellas sin pareja. Este es un rasgo común a la situación de pobreza urbana de las mujeres migrantes andinas y amazónicas (Correa, 2021). Los accidentes debidos a condiciones riesgosas de trabajo, los episodios de violencia doméstica asociados a la embriaguez alcohólica de los varones, el abandono de la pareja y las enfermedades, como la tuberculosis por malas condiciones de vivienda y malnutrición, acrecientan los obstáculos encarados por las mujeres y también pesan sobre los varones.

El idioma del “logro”, entendido como un esfuerzo constante contra tremendas limitaciones, es preponderante en sus narrativas: “lograr lo que uno anhela”, como menciona Fresia, o “no poder lograr nada de eso”, como reflexiona Dina. Sin embargo, sus historias muestran que sus vidas, aunque intensamente precarias (Butler, 2011), están atravesadas por una agencia singular que proviene del conocimiento del *kené* que las acompaña desde niñas.

Foto 3 – Mural colectivo con diseños curvos mayá *kené* (izquierda) y rectilíneos *xao kené* (derecha)



Fuente: fotografía de las autoras (2022).

APRENDER A CONVIVIR CON LAS ROCAS

Son muchas las frustraciones en el camino. De los 22 becarios que ingresaron a La Cantuta en 2001, solo la cuarta parte finalizó sus estudios, y con años de retraso. El hermano de Fresia era uno de los jóvenes becarios de la primera generación. Estudiaba Turismo y, cuando acabaron las becas, trabajaba haciendo arneses para amarrar las rocas en la parte alta de los cerros. Sufrió una caída de la que no pudo recuperarse. Su cuerpo está enterrado en el cementerio vecino y su recuerdo anclado a las rocas.

Uno de los mayores desafíos para todos los miembros de Cashahuacra es su relación con el medio ambiente. Cashahuacra está encajonada por montañas desérticas de hasta 1.200 metros de altura con laderas pronunciadas. Es un arroyo intermitente, o como suele denominar en la zona, una “quebrada” por donde, cuando hay fuertes lluvias de verano o durante fenómenos del Niño, corren aluviones de lodo y rocas, localmente denominados “huaycos”. Pueden pasar años de sequía, pero ineludiblemente un día las quebradas se activan amenazando las zonas en proceso de urbanización.

La precariedad habitacional, social y económica de los migrantes asentados en las pendientes agudiza su vulnerabilidad a riesgos de desastre (Lavell & Chávez 2023; Pilco Lazarte, 2015). La quebrada tiene una longitud de cause de 6.500 metros y es muy tormentosa cuando se activa. En 1984, los huaycos provocados por el fenómeno del Niño abrieron una cárcava que llega a tener hasta 10 metros de profundidad, dejando una profunda cicatriz en el paisaje.

Cuando las familias shipibo-konibo llegaron a Cashahuacra, los lotes que les adjudicaron se encontraban justamente al lado de dicha cárcava, porque los migrantes andinos se rehusaron a instalarse por temor a los huaycos. Los shipibo-konibo, según explican, “no sabían lo que era un huayco”, por eso procedieron a aplanar la tierra y remover las rocas a punta de pico y combo para instalar sus casitas de caña y plásticos. Dina Maldonado explica que buena parte del trabajo de habilitación del lugar fue hecha en faenas comunales.

En nuestra comunidad estamos acostumbrados a que, si vamos a hacer algo, lo hacemos todos en grupo. Y normalmente se hace una olla común para todos los trabajadores que van a hacer la faena. No nos quedamos, vamos todos. (Dina Maldonado, entrevista, 2022)

Cuando levantaban las piedras, con frecuencia encontraban antiguos restos humanos. La comunidad colinda con un sitio arqueológico denominado Cashahuacra Alta, que fue habitado entre 800 a. C y 500 d. C (Mazzi Pflucker, 2022). Las técnicas constructivas arqueológicas encontradas en el sitio se siguen practicando hasta la actualidad, especialmente la construcción de muros de roca seca, llamadas “pircas”, que sirven de contención para las terrazas donde se colocan las casas. Al igual que los habitantes milenarios,

los shipibo-konibo aprendieron a habitar en las rocas. Sin embargo, por las vueltas del destino, quien les enseñó estas técnicas andinas fue un pedrero migrante amazónico del pueblo Kukama, que ya se encontraba en la zona y se unió a la comunidad. Desde entonces tres familias indígenas de otros pueblos amazónicos habitan con ellos. Por eso, en su decir, su comunidad shipiba es realmente “amazónica intercultural”.

En abril de 2015, 10 familias habían conseguido módulos de madera, aunque la mayoría continuaba habitando en cabañas de caña y plástico, cuando las fuertes lluvias de verano provocaron un aluvión.

Nosotros no sabíamos lo que era un huayco. Nosotros sabíamos lo que es la lluvia y cuando truena en la selva, pero nos hemos asustado cuando hemos escuchado las piedras sonar. Nos hemos corrido a lo alto de los cerros y cuando hemos regresado, nuestras casitas de plástico estaban reventadas por las rocas. (Fresia Pino, entrevista, 2022)

Esta experiencia aterradora también es narrada en términos de aprendizaje y conllevó una resignificación de su habitar. A pesar de las pérdidas materiales y la desolación, según las familias shipibo-konibo, la cárcava en la tierra los protegió porque por ahí pasó la mayor parte del caudal de lodo y rocas. No hubo muertos. Desde entonces se refieren a la cárcava como si fuera su río protector y un marcador geográfico de la continuidad ribereña del asentamiento shipibo-konibo en la selva transpuesto a los cerros de Cashahuacra.

El pueblo shipibo-konibo a donde se va siempre se asienta donde hay un río. Este río aquí en Cashahuacra está seco casi siempre, pero cuando viene el huayco, nos salva. (Gilmer Noriega, entrevista, 2022)

Después del desastre, la comunidad recibió donaciones de alimentos y abrigo de instituciones públicas y privadas, que se enteraron mediante los medios de comunicación de la existencia de una población amazónica asentada en un ambiente tan ajeno al de sus orígenes. Para las familias shipibo-konibo, la ayuda también les confirmó el potencial económico de su “cultura”, una palabra usada por ellos mismos para referirse a su *kené*, su lengua, su música, su comida y todo aquello que los distingue de los demás migrantes. En las gestiones de Rosalinda Castillo y su hija Caty, consiguieron la donación de 12 módulos de casas de madera prefabricadas de Estados Unidos. En preparación, comenzaron a limpiar el terreno y preparar muros de contención más sólidos para sus futuras viviendas. Sin embargo, tuvieron que enfrentar las amenazas de expulsión del nuevo alcalde del distrito, quien, negándose a reconocer la donación del terreno por su predecesor, acusó a las familias shipibo-konibo de ser invasoras. El aprendizaje del valor de su distintividad cultural fue instrumental para movilizar a sus aliados y evitar ser desalojados.

Cuando el padre de Fresia, Basilio Pino Canayo (hermano de Adolfo), nos contó el fallecimiento de su hijo, comenzó su narrativa negando firmemente

ser invasores. Después de destacar de manera protocolar el origen de su llegada a Cashahuacra, afirmó que había aprendido muchas cosas que ignoraban cuando vivían pescando en la selva.

Nosotros no somos invasores. En tiempos del alcalde Elías Toledo, él nos ha apoyado. Era un corazón grande para apoyar a nosotros. Yo he venido para educar a mis hijos. Nosotros tenemos una asociación grupal APRONARU, la hemos hecho yo y mi hermano. ¡Había rocas! ¡Grandes así! Vinimos a templar nuestro plastiquito. No teníamos ni colchones, nada, nada, nada. Nosotros de la selva hemos venido, no sabíamos hacer muros ni albañilería. Solamente en la selva trabajamos en la chacra, la pesca y ¡esas dos cosas no más! Pero aquí, nosotros tenemos que rebuscar para sobrevivir, para hacer educar a nuestros hijos. Aquí hemos aprendido muchas cosas. De la selva he venido con mi hijo. Mi hijo finado estaba estudiando en La Cantuta, estudiaba Turismo. Él hacía nudos para que suban los ingenieros en los cerros. Se cae, dicen, de altura, un susto. Ha fallecido. Tenía 37 años. (Basilio Pino Canayo, entrevista, 2022)

Aunque había perdido un hijo universitario a causa de las rocas del lugar, esas mismas rocas pasaron a hacer parte de sus conocimientos, puesto que había aprendido a hacer muros de contención para colocar su nueva casa. Su hijo tenía la intención en el futuro próximo de construir un restaurante para servir comida ucayalina a los visitantes.

EL KENÉ Y LA RETERRITORIALIZACIÓN DE CASHAHUACRA

Las primeras palabras escritas en las paredes de madera de las casas prefabricadas que llegaron en 2017 fue “*Jakon Bekanwe* – Bienvenidos” (ver Foto 1). El mensaje bilingüe era una preparación al fomento comunitario del turismo. Esta actitud de acogida se volvió indisociable de la autopromoción cultural y el amansamiento de los vecinos, autoridades y visitantes, invitándolos a participar en sus fiestas, saborear sus platillos selváticos y disfrutar de la visibilidad de su *kené*.

La pandemia del covid-19 puso en suspenso los planes de la comunidad, pero no hubieron fallecidos. Las plantas medicinales amazónicas que recibieron de sus parientes en Ucayali y la organización de las comidas en ollas comunes les permitieron atravesar los momentos más difíciles de la inmovilización sanitaria (Cárdenas Timoteo, 2023b; Vega Romá, 2023). En junio del 2022, emprendieron una acción colectiva de muralización de sus viviendas con *kené*. La ONG Cáritas-Chosica financió la compra de pintura y pinceles, para un concurso interno de murales en la que participaron mujeres y hombres de todas las edades, principalmente jóvenes.

Fotos 4 y 5 – Mural en dos partes “La ceramista”, de Nuria Cairuna



Fuente: fotografía de las autoras (2022).

El concurso dejó a Cashahuacra colorida con veinte nuevos murales sobre las casas. Las composiciones pintadas fueron, en mayor parte, reproducciones de las obras bordadas, de diseños *kené* combinados con figuras, hechas por las mujeres en los cojines, las camisetas, las carteras, las mantas y demás productos para la venta. También hubo creaciones originales. Varios murales mostraban figuras de los “dueños” (*ibo*) más populares de su iconografía: anacondas, jaguares, hojas y lianas de ayahuasca, especialmente una imagen en trébol, llamada “corazón de ayahuasca”, que muestra un corte transversal de la liana. Por medio de los murales, las montañas rocosas fueron reterritorializadas y pobladas por los seres cósmicos de la Amazonía.

La ganadora del concurso fue Nuria Cairuna, una hermana de la cuñada de Fresia. Ella hizo dos murales, ambos con una figura femenina en primer plano sobre un fondo de grafismos *kené*. En el primer muestra a la reina de belleza de la fiesta de San Juan con una pequeña pieza de cerámica en la mano, y el segundo es un cuadro de la madre de Nuria sentada pintando grafismos sobre una gran tinaja de barro. En sus dos murales, Nuria pintó Cashahuacra con sus recuerdos de infancia, cuando aprendía los conocimientos de su madre.

Siempre en mi comunidad cuando teníamos 14 o 15 años hacíamos la miss San Juan. Eso es lo que yo he hecho. En la selva celebramos una miss, una reina de belleza. En las comunidades también se hace. Yo me dije en mi mente: “estamos en el mes de junio, entonces yo voy a poner a miss San Juan”. En San Juan todos van a la playa a comer juanes con la familia. También me dije que mi mamá siempre cuando yo voy a la comunidad hace tinaja grande, parece macetero. Eso, pues, mi mamá siempre hace. Yo siempre ayudaba a mi mamá. Cuando yo voy, la ayudo. Entonces me dije: “voy a dibujar a mi mamá, porque ella siempre se sienta así”. (Nuria Cairuna, entrevista, 2022)

Foto 6 y 7 – Mural “¿Cómo se dice?”, de Genner Maldonado





Fuente: fotografía de las autoras (2022).

Aunque no ganó ningún premio, el mural hecho por Genner Maldonado (hermano de Dina) llamó la atención. La composición muestra, en un extremo, a una pareja hombre-mujer mirándose en actitud de ofrenda mutua, cada cual con sus productos en la mano, y en el otro extremo, un rostro de jaguar dentro de un “corazón de ayahuasca”. El fondo está pintado de amarillo con *kené* negro, en la parte alta, y azul con *kené* blanco en la parte inferior. Entre la pareja hay una pregunta escrita en tres lenguas, shipibo-konibo, castellano e inglés: “¿cómo se dice?”, y dispersos en el fondo amarillo hay palabras sueltas en shipibo-konibo, como una lista de vocabulario básico. Cuando Genner nos contó su trayectoria educativa, pudimos entender mejor la originalidad de su composición gráfica que combina diseños *kené*, figuración y caligrafía.

Después de muchos años de esfuerzo, Genner consiguió titularse como técnico de ingeniero ambiental y tenía muchos deseos de viajar a Canadá para un curso de especialización. Por eso, según sus palabras, sentía que su “mente estaba más abierta” a conversar con personas de fuera. Sin embargo, lo que llenaba de sentido su trayectoria educativa era la memoria de las dificultades enfrentadas con sus padres cuando vivían en una cabaña de caña y plástico entre las rocas.

Cuando recibí mi título, por mi cabeza pasó el recuerdo de una noche en que estábamos durmiendo y a mi mamá y mi papá les había caído el agua que se había juntado en el plástico. Se había reventado y se había mojado todo. Aquella noche había llovido como nunca y se había empozado en nuestro techito de plástico en Cashahuacra, y nadie podía dormir. Hacía frío, llovía. ¡Había semanas que ni siquiera comíamos bien! ¡Había gente que se aprovechaba de lo que nosotros

trabajábamos y ni siquiera nos pagaba! Mientras yo estaba en el ejército escuchaba que a los shipibos los estaban marginando, que les estaban haciendo injusticia. Por mi cabeza, pasó un sinfín de recuerdos en un flash. Cuando recibí mi título, dije: “¡valió la pena! Ahora, ¿qué sigue?”

Es una historia que sería bueno si alguien la comparte para que todos vean que nada te regalan. Todo se consigue a punto de sudor y esfuerzo; y todo se puede en la vida. Es algo que muchos profesionales que lo logran van a aconsejar a las próximas generaciones que vienen detrás de nosotros. (Genner, entrevista, 2022)

Genner llegó a Cashahuacra en 2010 con la expectativa de estudiar en la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI). Con el apoyo de Adolfo, su padrino, intentó repetidas veces ingresar a esa y otras universidades públicas. Trabajó en todo tipo de oficios para sustentarse, entró al Ejército y, finalmente, en 2016 ganó una beca del Estado (Beca 18) para estudiar en un instituto tecnológico público. El recuerdo de las noches pasadas casi a la intemperie es el trasfondo de su éxito educativo y de la continuidad de los aprendizajes que él desea transmitir a los más jóvenes. “Nada te regalan”, concluye, se “logra” ser profesional a “punto de sudor y esfuerzo” son sus palabras de enseñanza.

CONCLUSIONES: UN CONTRAMONUMENTO A LA MIGRACIÓN VIVIDA COMO APRENDIZAJE

El recorrido por las narrativas de los miembros de Cashahuacra nos permite reflexionar sobre el “mito del progreso” (Degregori, 1986) con respecto a un caso actual de migración amazónica en la periferia urbana de Lima. La palabra “progreso” no está ausente, pero no destaca en los relatos de los migrantes shipibo-konibo. Sus historias incluyen más bien palabras como “educar”, “aprender”, “saber”, “lograr”, que hacen parte de su lenguaje del parentesco vivido por medio de relaciones que prodigan conocimientos, alimentos y cuidados. En ese sentido, el análisis de Gow (1991) sobre el significado de la escuela en las Comunidades Nativas amazónicas en tanto continuación de las enseñanzas del parentesco sigue válido para abordar la migración urbana en busca de educación universitaria. Al mismo tiempo, hoy el lenguaje del parentesco se une al lenguaje de los derechos ciudadanos indígenas, especialmente el derecho a la educación, para legitimar el desplazamiento hacia la capital y la ocupación de terrenos en la ladera de los cerros, lo cual crea un enclave amazónico entre migrantes andinos.

Como hemos mostrado, existe una construcción narrativa colectiva sobre el origen y permanencia de la comunidad en torno a la figura del fundador Adolfo Pino Canayo y el alcalde Elías Toledo, a quienes los miembros de Cashahuacra hacen cuestión de agradecer protocolarmente cuando presentan y defienden su comunidad contra actos de discriminación e intentos de desalojo. La imagen de la cabaña de caña tapada con plásticos es un ícono narrativo de las penurias y también de los “logros” alcanzados sin una actitud

triumfalista, pues la conciencia de la posible falibilidad de sus esfuerzos permanece. Lo andino, su medio ambiente y su gente, es agonístico, no obstante se torna familiar por medio de aprendizajes. Los relatos del amansamiento del lugar y las relaciones interétnicas subrayan el no ser rechazado, el aceptar comida y tener comida aceptada por los demás, como procesos de creación de lazos de parentesco, incluso por medio de los aprendizajes más dolorosos, como la frustración de los estudios, la pérdida de las viviendas en aluviones y la muerte de un hijo universitario.

El análisis de los relatos de mujeres y hombres sobre los esfuerzos realizados para “lograr lo que uno anhela” trae nuevos elementos a los estudios sobre las estrategias indígenas de inserción en la ciudad (Espinosa, 2016, 2019; Vega, 2014; Vega Romá, 2023). Si bien es cierto que las familias de Cashahuacra hacen uso de la visibilidad de su *kené*, sus comidas y sus fiestas, su sentido va más allá de una instrumentalización de la cultura con fines económicos y políticos. El *kené* es un fiel compañero que nunca las abandona y se inscribe en sus cuerpos y su entorno, reterritorializándolo, haciéndolo shipibo-konibo a pesar de las frustraciones y pérdidas que conlleva. Usando la expresión popularizada por Ingold (2013), vemos que hay una “poética del habitar” de las familias amazónicas asentadas en los contrafuertes andinos en la periferia de Lima. Esta se manifiesta con intensidad emocional en la memoria de las noches de frío, en los relatos de las caminatas y aprendizajes con las rocas, y en la resignificación de la cárcava abierta por el huayco en tanto río que “salva” a las familias que viven en sus orillas.

El *kené* está siempre presente sustentando los “logros” y brindando vías de expresión, y posibles alternativas, a las frustraciones. La resiliencia ante las condiciones ambientales (Lavell & Chávez 2023) y la tenacidad con la que afrontan la precariedad de sus vidas (Butler, 2011) no pueden ser comprendidas si no tomamos en serio la agencia del arte que los define (Gell, 1998). Para comprender sus “logros” en la ciudad desde la perspectiva shipibo-konibo es necesario entender lo que el *kené* hace en sus vidas. Siguiendo las propuestas sobre la agencia de las obras de arte indígenas amazónicas (Lagrou, 2011, 2019), argumentamos, entonces, que este arte actúa haciendo cuerpos y memorias, materializando intenciones que movilizan el tejido de relaciones entre los migrantes y su entorno social y ambiental. Además de ser el principal índice de la creatividad y distintividad cultural shipibo-konibo en la ciudad, el *kené* es el vehículo de las relaciones de madre a hija que se extienden a los varones, asegura el sustento económico de las familias, posibilita procesos de aprendizaje con personas de fuera, crea alianzas de apoyo con los compradores e infunde el día a día en el árido andino con la fuerza de las plantas de conocimiento y los seres cósmicos de la Amazonía.

Para concluir, tejemos conexiones entre los murales de Cashahuacra y las prácticas contemporáneas de contramonumentos (Young, 1992) que han surgido en la última década en las ciudades latinoamericanas (Hoheisel, 2021).

Más allá de la promoción para fines turísticos, los murales son narrativas visuales que cuentan historias de vida e involucran estructuras de sentimientos (Arrascue, 2018; Capasso, 2011; Gómez Barros, 2022). En tanto expresión artística en el espacio público, los murales de Cashahuacra afirman la ocupación shipibo-konibo y su reclamo a quienes los marginan. No son triunfalistas, sino convocan la participación de todos los habitantes y se constituyen como plataformas de reparación simbólica sin la intervención de instituciones del Estado. Establecen comunicación visual con los pasantes que transitan por la quebrada, con los vecinos andinos, con los representantes de instituciones e investigadores, y permite que cada cual dialogue con sus mensajes desde su parecer. Pintados en paredes de madera, son efímeros, pero activan recuerdos y poderes que trascienden la historia shipibo-konibo y le dan sentido a la dureza de sus aprendizajes. Vemos, entonces, en la muralización de Cashahuacra una forma propia de contramonumento comunitario que reterritorializa el lugar con la memoria de las experiencias de migración urbana y la autopoiesis de una ciudadanía shipibo-konibo que ejerce su derecho a aprender en la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

Alexiades, Miguel & Peluso, Daniela. (2016). Introduction: indigenous urbanization in lowland South America. *The journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20/1, p. 1-12.

Arrascue, Rodolfo. (2018). Diseños de identidad: universos del *kené*: proceso de producción del *kené* hecho por las artesanas shipibo-Konibo de Cantagallo sobre nuevos soportes en la ciudad: el mural *Kené*. Tese de Mestrado. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Arista, Adriana. (2011). Pobres y excluidos en la selva de cemento: los nativos shipibos de Cantagallo en Lima Metropolitana. In: Di Virgilio, María Mercedes (ed.). *Pobreza urbana en América Latina y el Caribe*. Quito: Clacso, p. 317-345.

Belaunde, Luisa Elvira. (2009). *Kene: arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima: Ministerio de Cultura.

Belaunde, Luisa Elvira. (2011). Una biografía del chitonte, prenda de vestir y objeto turístico. In: Chaumeil, Jean Pierre et al. (orgs.). *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: IFEA, p. 465-489.

Belaunde, Luisa Elvira. (2012). Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del *kené* shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico*, 3, p. 123-146.

Belaunde, Luisa Elvira. (2013). Movimento e profundidade no kene shipibo-konibo da Amazônia peruana. In: Severi, Carlos & Lagrou, Els (orgs.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 199-122.

Belaunde, Luisa Elvira. (2016). Donos e pintores: plantas e figuração na Amazônia peruana. *Mana*, 22/3, p. 611-140.

Bruner, Edward. (1986). Ethnography as narrative. In: Turner, Victor & Bruner, Edward (orgs.). *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, p. 139-158.

Butler, Judith. (2011). Vida precária. *Contemporânea*, 1, p. 13-33.

Capasso, Verónica. (2011). Muralismo, memoria y espacio público: un estudio sobre producciones platenses. *Actas IX Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://cdsa.academica.org/000-034/41.pdf>

Cárdenas Timoteo, Clara Matilde. (2023a). Embarazo y parto en contexto urbano: mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra. *Antropológica*, 42/52, p. 60-85.

Cárdenas Timoteo, Clara Matilde. (2023b). Desde las regiones: respuesta a la epidemia del covid-19 de organizaciones indígenas regionales de la Amazonía peruana. *Investigaciones Sociales*, 49, p. 201-219.

Castillos Torres, Daniel. (2013). 'Pintando en Shipibo'. *El arte de Cantagallo en Lima desde un contexto sociocultural. Los casos de Elena Valera, Pinedo Pinedo y los hermanos Guímer y Rusber García*. Tese de maestrado. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Correa, Norma. (2021). *Documento de política Perú Debate 2021: propuestas hacia un mejor gobierno. Protección social y lucha contra la pobreza*. Lima: CIES.

Degregori, Carlos Iván. (1986). Del mito del inkarri al mito del progreso. *Socialismo y participación*, 36, p. 49-58.

Espinosa, Oscar. (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38/1, p. 47-59.

Espinosa, Oscar. (2016). La política indígena en la ciudad: el caso de las comunidades urbanas shipibo-konibo. In: Surrallés, Alexandre et al. (eds.). *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA, p. 97-116.

Espinosa, Oscar. (2019). La lucha por ser indígenas en la ciudad: el caso de la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo en Lima. *Rira*, 4/2, p. 153-184.

Gell, Alfred. (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gebhart-Sayer, Angelika. (1985). Los diseños geométricos de los shipibo-konibo en contexto ritual. *Journal of Latin American Lore*, 11/2, p. 143-175.

Gómez Barros, Alba María. (2022). Cuando los muros hablan: el muralismo como herramienta de (de) construcción de memorias contrahegemónicas. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 53, p. 189-202.

Gonçalves, Marco Antonio. (2012). Etnobiografía: biografía e etnografía ou como se encontram as personagens. In: Gonçalves, Marco Antonio et al. *Etnobiografía: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 19-42.

Gow, Peter. (1991). *Of mixed blood: history and kinship in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

- Hoheisel, Horst. (2021). Perforaciones de exploración. Un monumento descentralizado para Eduard Rosenthal. *Counter-monuments / Contramonumentos*. In: Oliveras, Elena (ed.). *Temas de la academia: el arte en el espacio público*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, p. 171-178.
- Illius, Bruno. (2002). Arte tradicional y Comercial: Los Shipibo-Conibo. In Heath, Caroline (Ed.), *Una ventana hacia el infinito: Arte shipibo-konibo*. Lima: ICPNA, p. 55-58.
- Ingold, Timothy. (2013). Walking with dragons: an anthropological excursion on the wild side. In: Deane-Drummond, Celia et al. (eds.). *Animals as religious subjects: transdisciplinary perspectives*. London: Bloomsbury, p. 35-58.
- Lagrou, Els. (2011). ¿Existe un arte de las sociedades contra el Estado?. *Revista de Antropología*, 54/2, p. 745-780.
- Lagrou, Els. (2019). La figuración de lo invisible en Warburg y en las artes indígenas Amazónicas. In: Savkic, Saja (ed.). *Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas desde la antigüedad hasta el presente*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, p. 303-327.
- Lavell, Alan & Chávez Eslava, Angel. (2023). *Miradas sobre la desigualdad, el riesgo y la resiliencia en tres ciudades de América Latina*. San José: Flacso.
- Lazarte, J. (2011). Shipibo urbano: urbanismo de una cultura indígena en el centro de Lima en el siglo XXI. *Construyendo nuestra interculturalidad*, 7/6, p. 1-17.
- Mazzi Pflucker, Giacomo (2022). *Cashahuacra Alta, un asentamiento del Formativo final en Santa Eulalia, Huarochirí, departamento de Lima*. Tese de licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Nieto Moreno, Juana Valentina. (2021). Andarillas: agencia, mobilidade e rebeldia na experiência colonial de mulheres Murui. *Cadernos de Campo*, 2, p. 1-20, e193595.
- Nieto Moreno, Juana Valentina & Langdon, Esther Jean. (2018). Narrativas de violência e transformação de mulheres indígenas uitoto em Bogotá. *Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 2/2, p. 140-177.
- Pilco Lazarte, José. (2015). *Santa Eulalia: la vulnerabilidad de un distrito rural con características urbanas: una aproximación desde el enfoque espacial y político institucional*. Tese de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sandoval, Pablo. (2000). Los rostros cambiantes de la ciudad. Cultura urbana y antropología en el Perú. In: Degregori, Carlos Iván. *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana*. Lima: RED.

Vega, Ismael. (2014) *Buscando el Río: identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Vega Romá, Pablo. (2023). Migración indígena amazónica a la ciudad: derechos, estrategias e identidades en las comunidades urbanas shipibo-konibo de Cantagallo y Cashahuacra. *Amazonía Peruana*, 36, p. 129-156.

Young, Jaimes (1992). The counter-monument: memory against itself in Germany today. *Critical Inquiry*, 18/2, p. 267-281.

Zavala, Virginia & Bariola, Nicolas. (2007). Discurso, género y etnicidad en una comunidad de shipibos en Lima. *Debates En Sociología*. 32, p. 50-69.

MIGRACIÓN INDÍGENA AMAZÓNICA EN LA PERIFERIA ANDINA DE LIMA: EDUCACIÓN, KENÉ Y RETERRITORIZACIÓN SHIPIBO-KONIBO

Palabras clave

Migración indígena urbana;
Shipibo-konibo;
Amazonía peruana;
Arte indígena;
Contramonumentos.

Resumen

Este artículo se enfoca en la migración de familias shipibo-konibo de la Amazonía peruana a la periferia urbana de Lima, en Cashahuacra, una ladera rocosa de los contrafuertes andinos de Santa Eulalia con alto riesgo de aluviones. Analiza las narrativas femeninas y masculinas de autorepresentación del migrante en busca de educación universitaria, destacando el lenguaje del parentesco y la agencia del arte shipibo-konibo de diseños *kené* en la vida de las familias que constituyen un enclave amazónico entre migrantes andinos enfrentando discriminación, desastres ambientales y amenazas de expulsión. Plantea que la migración es concebida en términos de aprendizajes y la reterritorialización del lugar expresada en la muralización de las casas con *kené*. Argumenta que la intervención artística del espacio público es una forma comunitaria de contramonumento a la autopoiesis de una ciudadanía shipibo-konibo urbana.

AMAZONIAN INDIGENOUS MIGRATION IN THE ANDEAN PERIPHERY OF LIMA: EDUCATION, KENÉ AND SHIPIBO-KONIBO RETERRITORIZATION

Keywords

Indigenous urban migration;
Peruvian Amazonia;
Shipibo-Konibo;
Indigenous art;
Counter-monuments.

Abstract

The paper focuses on the migration of Shipibo-Konibo families from the Peruvian Amazon to the urban periphery of Lima, in Cashahuacra, a rocky slope of the Andean foothills of Santa Eulalia with a high risk of landslides. It analyzes the female and male narratives of self-representation of the migrant in search of university education, highlighting the language of kinship and the agency of the Shipibo-Konibo art of *kené* designs in the lives of families that constitute an Amazonian enclave among Andean migrants, facing discrimination, environmental disasters and threats of expulsion. We propose that migration is conceived in terms of learning and the reterritorialization of the place expressed in the muralization of their houses with *kené*. We argue that the artistic intervention of public space is a community form of counter-monument to the autopoiesis of urban Shipibo-Konibo citizenship.

Luisa Elvira Belaunde es Profesora Principal de la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, y doctora en Antropología por la Universidad de Londres. Sus publicaciones recientes son: “Cosmo-climatología Amazónica: friaje, menstruación y conexiones femeninas murui”, en coautoría con Juan Valentina Nieto Moreno, *Revista Española de Antropología* (2023); y “Nos caminos da lama: diálogos entre oleiras e marisqueiras a través das fronteras etnográficas sul-americanas”, en coautoría con Renata Freitas Machado, *Revista de Antropología* (2024).

Clara Matilde Cárdenas Timoteo es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y especialista en pueblos amazónicos. Sus publicaciones recientes son: “Embarazo y parto en contexto urbano: mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra”, *Anthropológica* (2023); y “Desde las regiones: respuesta a la epidemia del covid-19 de organizaciones indígenas regionales de la Amazonía peruana”, *Investigaciones sociales* (2023).

Fuente de financiamiento: Esta investigación fue financiada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos – RR N° 005557-2022 R/UNMSM con código de proyecto E22150121.

Conflicto de intereses: Ninguno.

Contribución de los Autores: Luisa Elvira Belaunde: recopilación de los datos, redacción del texto. Clara Matilde Cárdenas Timoteo: recopilación de los datos, redacción del texto.

Aprobación del Comité de Ética: A pesquisa foi aprovada pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos – RR N° 005557-2022 R/UNMSM con código de proyecto E22150121.

Disponibilidad de Datos: Los datos de la investigación están disponibles en el cuerpo del artículo.

Agradecimientos: Agradecemos a todos los miembros de la Comunidad Shipiba de Cashahuacra por su acogida y enseñanzas durante en la investigación.

Editor responsable: Wagner Chaves (UFRJ, Brasil).

Recibido el 15/07/2024 | Aprobado el 30/09/2024

