

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2019 - 2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología

¿DESVINCULARSE DE LA COMUNIDAD? SER SHIPIBO-KONIBO YARINENSE EN
TIEMPOS DE URBANIZACIÓN PLANETARIA

Luksic Macchiavello Thais

Asesor: Uzendoski Benson Michael Arthur

Lectores: Durán Saavedra Gustavo Adolfo, Uribe Taborda Saúl Fernando

Quito, septiembre de 2024

Dedicatoria

A Alexandra Elbakyan,
a todos mis amigos, en Lima, en Quito y en Pucallpa,
dispersos, pero no desvinculados.

Índice de contenidos

Resumen	7
Introducción	8
Capítulo 1. Urbanización y Amazonía	19
1.1 La urbanización más allá de la ciudad: Una transformación territorial global	20
1.2 La urbanización planetaria como un proceso de desarrollo desigual.....	24
1.3 División tripartita del territorio peruano: La Amazonía en los márgenes del Estado nación	27
1.4 Pucallpa, centro de control de la Amazonía peruana, <i>hub</i> comercial amazónico y ciudad de asentamientos humanos	29
1.5 Presencia shipibo-konibo en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha	34
Capítulo 2. El pueblo shipibo-konibo y lo urbano: manejo territorial en red	37
2.1 Urbanización precolombina en la cuenca del Ucayali	37
2.2 La misionización: el inicio de la dependencia como motor de desarrollo urbano	40
2.3 Efectos centrífugos y centrípetos del proceso de colonización interna en la cuenca del Ucayali	45
2.4 Asentamiento permanente en “Yarina”: epicentro social y económico de una red de circulación	55
Capítulo 3. La vida en común más allá de la Comunidad Nativa	60
3.1 Contracción de las redes de parentesco: De la maloca comunal al chalet unifamiliar...62	
3.2 Transformaciones y persistencia de la norma matrilocal	67
3.3 Convivencia, coresidencia y dispersión: formas de comunidad en los nuevos patrones de asentamiento	74
Capítulo 4. “A dónde tú vayas, hay un shipibo”: dispersos, no (des)vinculados	81
4.1 Redes de hogares: los vínculos de parentesco a la distancia.....	81
4.2 La Copa Indígena: espacio anual de socialidad intraétnica.....	86
4.3 Uso intensivo de medios de comunicación: dinámicas de circulación y vinculación virtual	90

Conclusiones	96
Referencias	100

Lista de ilustraciones

Mapas

Mapa 0.1. Núcleos urbanos con presencia shipibo-konibo en territorio peruano.....	10
Mapa 0.2. Sitios etnográficos.....	17
Mapa 1.1. Trazo inicial de la carretera Lima-Pucallpa, por Carlos Zaa.....	32
Mapa 1.2 Crecimiento y conurbación de Pucallpa y Yarinacocha, 1969-2021.....	34
Mapa 2.1. Ubicación de las tribus del Ucayali en 1570.....	41
Mapa 2.2. Ubicación de las tribus del Ucayali a mediados del s. XVII.....	43
Mapa 2.3. Ubicación de las tribus del Ucayali a fines del s. XVII.....	44
Mapa 2.4. Ubicación de las tribus del Ucayali a fines del s. XVIII.....	45
Mapa 2.5. Ubicación de Comunidades Nativas shipibo-konibo tituladas dentro del territorio integral.....	48
Mapa Error! Use the Home tab to apply 0 to the text that you want to appear here. 6.	
Distancias variables entre el conurbado Pucallpa-Yarinacocha y las CCNN de origen.....	84

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Thais Luksic Macchiavello, autora de la Tesis “¿Desvincularse de la comunidad? Ser shipibo-konibo yarinense en tiempos de urbanización planetaria”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, y que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a Flacso Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, septiembre de 2024.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Thais Luksic Macchiavello', with a long horizontal line extending to the right across the end of the signature.

Thais Luksic Macchiavello

Resumen

En un contexto de creciente presencia shipibo-konibo en aglomeraciones urbanas, que se comprende como parte del complejo y heterogéneo proceso de urbanización planetaria, el presente texto aborda, a partir de un trabajo etnográfico multisituado, la correlación entre las actuales dinámicas de movilidad, habitación y asentamiento de dicho pueblo, y las formas de comunidad concretas y abstractas que son hoy, a distintas escalas, el sustento de su socialidad. Colocando el foco en los patrones de asentamiento permanente en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, que de acuerdo a distintos estimados alberga un porcentaje considerable de dicha población, explora de qué manera dicho fenómeno está repercutiendo hoy, especialmente en la vida de los jóvenes shipibos yarinenses, en procesos de ruptura, transformación y continuidad respecto de las diversas formas preexistentes de vida en común. Así, se abordan tanto las formas de identificación que emergen en circunstancias variables de ocupación compartida del espacio como aquellas que se plantean, más bien, a partir de un contexto de creciente atomización y dispersión. A contrapelo de aquellas narrativas que vinculan urbanización a desvinculación social y disolución de la pertenencia étnica, se plantea aquí que la habitación permanente de familias shipibo-konibo en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, punto nodal o epicentro de una red de circulación que atraviesa el continuo rural-urbano, ha sido más bien crucial, en tanto (re)definición de sus propias formas de organización social, para la configuración de un esquema transterritorial en el que diversas formas de comunidad se traslapan, se activan y entran en juego, y es hoy parte integral de sus heterogéneos procesos de respuesta y adaptación creativa a un contexto históricamente atravesado por distintas formas de inequidad estructural.

Introducción

Tras un largo proceso de fragmentación, amalgama y reorganización étnica, espacial y territorial (Lathrap 2002, Morin 1998, Santos Granero y Barclay 1992), quienes se autoidentifican como parte del actual pueblo shipibo-konibo¹ se encuentran hoy asentados mayoritariamente a lo largo de las riberas del río Ucayali y sus afluentes, en los departamentos amazónicos Ucayali y Loreto, en un vasto territorio que comparten con otros pueblos indígenas (asháninka, cocama y yine, entre otros), y población mestiza de origen amazónico, andino y costeño. Según el último censo del Instituto Nacional de Estadística e Información (INEI), poco menos de la mitad de miembros de esta etnia amazónica, la tercera más importante en términos demográficos y el pueblo pano más numeroso en territorio peruano,² califica como población urbana³ (2018a). No obstante las patentes limitaciones de este tipo de registros, implícitas en las categorías que los organismos del Estado emplean para abordar dinámicas de habitación y movilidad bastante más complejas, dichas cifras apuntan a la existencia de una intensa y estrecha relación entre esta etnia ribereña y el medio urbano, una de cuyas manifestaciones es, al menos desde fines del s. XX, la residencia permanente en diversas aglomeraciones urbanas, tanto dentro como fuera de la cuenca del Amazonas. Ciudades amazónicas como Pucallpa, Tingo María, La Merced, Tarapoto, Yurimaguas, Puerto Maldonado e Iquitos (Espinosa 2009); andinas, como Cuzco y Arequipa; y Lima, la capital nacional, emplazada en la costa del Pacífico (Guima 2011, Vega 2014, Espinosa 2019a), son algunos de los lugares donde se ha hecho manifiesta a nivel nacional, hasta hoy, la presencia constante, más o menos visible, de familias shipibo-konibo.

Estos procesos de dispersión —o distribución— geográfica, a contrapelo de aquellas narrativas que insisten en pronosticar como consecuencia de la urbanización la inminente desarticulación social y dilución cultural de los pueblos indígenas de la Amazonía, han significado más bien la (re)configuración y el fortalecimiento de un amplio esquema reticular que les ha sido útil para hacer frente a las diversas presiones y oportunidades que emergen en

¹ Por lo general, los autoidentificados miembros del oficialmente denominado pueblo shipibo-konibo se refieren a sí mismos simplemente como “shipibos”. Ambas figuras se utilizarán indistintamente en el presente texto.

² Según el último censo del INEI, la población shipibo-mayor a 5 años asciende a 31,932 individuos (INEI 2018a). Espinosa (2020), por su parte, sugiere una población total de aproximadamente 45,000.

³ Es decir, habitaban, al momento del censo, asentamientos que reúnen al menos 100 casas contiguas y 500 habitantes. Acorde al criterio de autoidentificación por lengua materna aprendida en la niñez, que considera personas mayores de 12 años, los pueblos más numerosos de la Amazonía peruana son el asháninka, el awajún y el shipibo-konibo. Entre estos, el pueblo shipibo-konibo resalta por su muy superior tasa de población urbana: 45.37%, versus 9.29% en el caso asháninka y 12.45% entre el pueblo awajún (INEI 2018c). Si bien la complejidad de las relaciones de estos pueblos con lo urbano no es susceptible de ser aprehendida mediante la dicotomía rural/urbano que rige los esquemas de clasificación del censo, la enorme divergencia en las cifras no resulta soslayable.

Mapa 0.1. Núcleos urbanos con presencia shipibo-konibo en territorio peruano



Fuente: Google Earth

un contexto cambiante, pero de persistente subalternización y dominación estructural. Con la intención de ampliar el panorama de los estudios que abordan los actuales procesos de urbanización indígena en la Amazonía, que suelen colocar el foco en la existencia de diversas y complejas prácticas de habitación multisituada y movilidad circular (Peluso 2015), en la presente investigación se centra la mirada en aquellos hogares que, bajo diversos patrones de asentamiento permanente, reúnen hoy al menos a un cuarto de la población shipibo total en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, que opera hoy como el epicentro de una amplia red de circulación de personas, bienes e información que atraviesa en múltiples direcciones el continuo rural-urbano.

Sobre la base de un trabajo etnográfico multisituado, construido a partir de retazos y en ocasiones accidental, cuyas implicancias se abordan más adelante, se argumenta aquí que las heterogéneas condiciones de la residencia permanente en este eje urbano, en tanto elemento crucial en la configuración de dicha territorialidad en red, si bien impactan sobre las diversas prácticas relacionales y de socialidad a través de las cuales los miembros de esta etnia han sostenido, tradicionalmente, la vida en común, han significado también la articulación creativa de una serie de respuestas y estrategias que, ante los procesos traslapados de aglomeración y dispersión geográfica, se despliegan para fortalecer hoy los lazos locales y transterritoriales, y evitar la desvinculación. El abandono, adaptación o traslado de la figura jurídica de la Comunidad Nativa no ha significado, así, la disolución de aquellas dinámicas que son el sustento de la socialidad shipibo-konibo, sino su reactualización y reconfiguración, parte de un mucho más largo proceso de reorganización étnica, espacial y cultural a través del cual persiste, hasta hoy, aunque a diversas escalas y bajo diversos patrones, el deseo de un habitar colectivo, en común. Ser shipibo yarinense, contra aquellas narrativas que caracterizan a las formas de vida indígena como estáticas e incompatibles con la urbanización, no supone necesariamente un proceso de desvinculación de los diversos ámbitos de comunidad que, concretos y abstractos, se traslapan, sino la asunción de nuevas vías —literal y figuradamente— por las cuáles construir y sostener, en un contexto donde la subordinación estructural impulsa procesos de dispersión geográfica, aunque acaso progresivamente atomizadas, formas de vida en común.

Así, en el primer capítulo se busca, por fuera de aquellos discursos convencionales sobre la Amazonía y los pueblos amazónicos que insisten en colocarlos en una posición de aislamiento temporal-histórico y espacial-geográfico que repercute en una oposición espuria entre urbanización e indigenidad, situar la creciente presencia shipibo-konibo en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha en el contexto de un proceso más largo, complejo y heterogéneo, que no se ajusta a los paradigmas de urbanización que la reducen a un fenómeno histórico universal y lineal de expansión, multiplicación y crecimiento de las ciudades, concomitante al abandono o reducción del ámbito rural. Para desacreditar el sesgo ruralista, se emplea más bien una comprensión de la urbanización como un proceso de reestructuración económica y espacial a escala global que trasciende la dicotomía rural-urbano, no está contenido en sitios específicos, supone procesos multidireccionales de aglomeración y dispersión, y que ha involucrado, desde un principio, a la Amazonía y sus pueblos originarios. Se intenta enfatizar, a diversas escalas, el carácter asimétrico y el origen colonial de los vínculos de

subordinación y dependencia que a diversas escalas configuran el continuo rural-urbano, y producen la situación de desarrollo geográfico desigual que ha sido determinante en la creciente presencia de familias shipibo-konibo, como respuesta estratégica a una situación de subordinación estructural, en y alrededor del eje urbano Pucallpa-Yarinacocha, elemento crucial en la configuración de una dinámica territorial reticular más amplia.

En el segundo capítulo, a contrapelo de aquellas nociones que califican la habitación indígena en aglomeraciones urbanas como un fenómeno contradictorio o reciente, se intenta rastrear a grandes rasgos, desde tiempos precolombinos, el proceso histórico que culminó, a fines del s. XX, en la etnogénesis del pueblo shipibo-konibo y el asentamiento permanente de parte considerable de su población en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha. Para ello, se aborda, tomando como punto de partida el quiebre generado por la dispersión de grandes asentamientos, y la desarticulación de amplias redes precolombinas de intercambio comercial y cultural consecuencia de las primeras debacles demográficas de origen colonial en la Amazonía, los distintos procesos de reorganización étnica, espacial y cultural que tuvieron lugar, entre los pueblos shipibo, konibo y xetebo, como respuesta a la imposición sucesiva de nuevos modelos de desarrollo urbano y organización territorial en torno a los intereses imperiales y las demandas del mercado global. El foco se coloca, así, en los efectos centrífugos y centrípetos de los procesos de reestructuración económica en la Amazonía sobre dichos pueblos, especialmente en aquellos directamente vinculados, desde mediados del s. XX, a la introducción de la educación formal. El asentamiento permanente de familias shipibo-konibo en el eje urbano Pucallpa-Yarinacocha se plantea, en esos términos, como una estrategia que supone el retorno a un espacio ya conocido, y su configuración como nuevo epicentro de articulación e integración étnica y territorial.

En el tercer capítulo se indaga, desde un lente etnográfico, con el modelo jurídico de la Comunidad Nativa como punto de referencia —en tanto el principal marco en el que se ha gestado la vida en común del pueblo shipibo-konibo hace aproximadamente medio siglo—, en las distintas formas de vida en común o ámbitos de comunidad que emergen en contextos de habitación de un mismo espacio geográfico, y de qué manera persisten o se están reconfigurando hoy entre los shipibo-konibo que residen de forma permanente en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha. Así, la continuidad y ruptura de las prácticas de cohabitación y comensalidad que sustentan los vínculos de parentesco, las transformaciones de la norma matrilocal, y las diversas formas de coresidencia y convivencia existentes en distintos patrones de asentamiento se abordan a partir de una distinción entre aquellos

vínculos de carácter concreto y aquellos fundados en una identificación abstracta, para indagar respecto de qué formas de comunidad y niveles de identificación se encuentran vigentes, así como en qué medida se traslapan, entran en conflicto o se complementan, y el rol que juegan en relación a la organización territorial en red.

En el cuarto capítulo, finalmente, se abordan, también a partir de la distinción entre vínculos imaginados, de carácter abstracto, y aquellos que más bien responden a interacciones concretas, aquellas prácticas, dinámicas y estrategias de circulación y comunicación que, en un contexto de creciente dispersión —o distribución— geográfica, los shipibo-konibo están desplegando creativamente para forjar y sostener las diversas formas de vinculación a pesar de las crecientes distancias geográficas. Desde distintas instancias y a diversas escalas, el uso intensivo de medios de transporte modernos y —especialmente nuevos— medios de comunicación, que facultan la circulación constante de bienes, servicios e información a lo largo del continuo rural urbano, resultan cruciales en la conformación —más o menos exitosa— de formas de comunidad que no se encuentran territorialmente ancladas.

Así, a través de la exploración de la especificidad con que diversos ámbitos de comunidad y formas de vinculación que se manifiestan, traslapados, en la vida de los urbanitas shipibo-konibo asentados en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, situándolos en el marco de un proceso histórico comprendido como parte de un fenómeno global mayor al que los pueblos indígenas de la Amazonía no han sido ajenos —sino que han sido también agentes de cambio en este—, se pretende una aproximación a los procesos de continuidad y ruptura que hoy están teniendo lugar en las dinámicas de socialidad de este pueblo, especialmente aquellas vinculadas a la movilidad, la habitación y el asentamiento, centrales a la existencia de una amplia territorialidad en red, y sus posibles futuros.

La etnografía multisituada: Una metodología acorde a los tiempos de urbanización planetaria

La emergencia de las inquietudes que han guiado las distintas transformaciones que ha atravesado el proyecto que presenté para postular a este grado surgieron a partir de mi amistad con Carla,⁴ a quien conocí en 2018 en la casa de una compañera feminista en Pueblo Libre, Lima, durante un taller de acompañamiento escolar para jóvenes madres de Cantagallo, una comunidad shipibo-konibo asentada en el centro de la capital, a orillas del río Rímac. De nuestras largas conversaciones y nuestros (des)encuentros, que trascendieron las

⁴ Todos los nombres que aparecen en este texto son ficticios, y han sido colocados para proteger la privacidad de mis informantes.

pocas sesiones que duró el taller, y continúan hasta hoy, en Lima y en Pucallpa, presenciales y virtuales, surgieron diversas preguntas en torno a cómo se configuran los vínculos entre identidad y lugar, etnicidad y territorio, cultura y movilidad. En ese momento, Carla estaba viviendo, con su pareja, Daniel, y su pequeño hijo Luciano, en una habitación alquilada en Cercado de Lima: desde su techo, al otro lado de la pista, era visible Cantagallo, que había sido arrasada dos años atrás por un incendio, y continuaba hasta entonces cercada por orden municipal. Desde su fundación en el año 2000, la inmutable negativa del Gobierno peruano a reconocer el legítimo derecho de los miembros de este pueblo originario de la Amazonía a residir en ciudades —la figura jurídica de la Comunidad Nativa está en la práctica restringida a espacios considerados rurales— había mantenido a Cantagallo, como a muchas otras comunidades indígenas urbanas, en una situación de permanente riesgo e inestabilidad, en constante lucha contra la marginalización, la invisibilización y la precariedad, limitando tanto el acceso a derechos básicos como a aquellos derechos específicos que, según la normativa nacional e internacional, les corresponden. Esas conversaciones con Carla fueron, sin duda, no solo el germen del proceso de configuración de este proyecto, sino el inicio, inadvertido, del que puedo reconocer hoy como mi trabajo de campo.

Si bien inicialmente mi intención explícita era realizar mi trabajo de campo en Cantagallo, la revisión de la literatura existente, así como el impulso de cumplir con algunas nociones estereotípicas sobre la labor etnográfica —es este mi primer acercamiento a la disciplina—, influyeron en mi derrotero, y decidí articular mi trabajo en torno a un espacio geográficamente más distante y menos conocido para mí: dos comunidades shipibo-konibo asentadas en la periferia del conurbado Pucallpa-Yarinacocha, Bena Jema y Nuevo San Juan. Ese plan —concebido a distancia sobre la base de información muy limitada— se correspondía, en buena medida, no solo con mi inexperiencia, sino con esa noción paradigmática, herencia del s. XIX, que persiste como un sentido común central a la autodefinition disciplinaria de la antropología y es tal vez más seductora para quienes nos estamos aproximando por primera vez a la disciplina y a la práctica etnográfica: el trabajo de campo una práctica espacial que supone un desplazamiento físico hacia un lugar lejano y ajeno al investigador, un espacio claramente circunscrito donde se debe residir por un tiempo, idealmente prolongado (Clifford 1997), que luego se abandona para dar paso a el análisis y la escritura.

Sin embargo, la elección del conurbado Pucallpa-Yarinacocha como nuevo locus de mi investigación respondió, al margen de esas consideraciones sobre las características que

definen al trabajo de campo como tal, a otras particularidades. En primera instancia, al hecho de que se trata, actualmente, de la aglomeración urbana con mayor presencia shipibo-konibo en territorio peruano. Bajo distintos patrones de asentamiento, habita allí alrededor de un cuarto de su población total: entre ellos, generaciones enteras que han nacido o pasado la mayor parte de su vida en ese medio. Además, la presencia shipibo-konibo en la zona es de muy larga data: a diferencia de otros núcleos urbanos que hoy habitan, allí la presencia de este pueblo —o los grupos humanos que hoy lo conforman— se remonta a tiempos a tiempos precolombinos. Desde entonces, han tomado parte, directa e indirectamente, de los subsecuentes procesos de urbanización. En esa medida, mi decisión también estuvo motivada por el rol específico que ha jugado este núcleo urbano en el proyecto de colonización interna de la Amazonía peruana, que sobre la base de una histórica división tripartita del territorio que la configura como un espacio salvaje, inhabitado pero rico en recursos, que debe conquistarse y aprovecharse para el beneficio de la nación. Especialmente desde mediados del s. XX, Pucallpa —antes del proceso de conurbación—, se configuró como punto de entrada a la Amazonía y centro de control para el despliegue del proyecto desarrollista del Estado: simultáneamente, se convirtió en pocas décadas en el *hub* comercial más importante de la cuenca del Amazonas —principal nexo con la capital y vía hacia el Atlántico— y en una ciudad de asentamientos humanos —producto de una expansión urbana acelerada y sin planificación—, con altas tasas de necesidades básicas insatisfechas.

Parte de ese crecimiento urbano, nuevo San Juan y Bena Jema, comunidades fundadas en la década de los 80, conformaban en mi mente una suerte de par mínimo desde el cual abordar de forma comparativa la especificidad de las estrategias de diversificación económica empleadas por las mujeres shipibo-konibo que habitan el conurbado, especialmente las jóvenes que habían nacido o crecido desde muy pequeñas allí. De acuerdo a mi cronograma, bastante ambicioso, mi trabajo de campo en Ucayali duraría solo dos meses, periodo que dividiría equitativamente entre ambas comunidades. Luego retornaría a Lima para, desde fuera del campo, iniciar el proceso de análisis. Contra lo planeado, mis primeras experiencias en el eje Pucallpa-Yarinacocha desviaron mi atención de las estrategias económicas femeninas hacia la heterogeneidad de patrones de asentamiento y formas de vida en común, más allá de la figura jurídica de la Comunidad Nativa, bajo los cuales se reúnen y distribuyen las familias shipibo-konibo que allí habitan. Esta multiplicidad, junto con mi progresiva familiarización con los estudios urbanos críticos, que resaltan el carácter espurio de la división del espacio entre rural y urbano, y más bien enfatizan la producción de vínculos

entre espacios producto de los procesos de urbanización a nivel global, me llevó a abandonar la intención de un trabajo de campo circunscrito a una u otra “comunidad” —en tanto un espacio geográfico claramente delimitable— por un enfoque multisituado, que permitiese —tal como afirman Coleman y Von Hellerman (2011), colocar el foco en los procesos emergentes, y dar cuenta de los cambios y continuidades que atraviesan la configuración de la que propongo aquí es hoy una territorialidad en red que, a nivel local, regional y nacional, permite a las familias shipibo-konibo adaptarse a las contingencias del momento contemporáneo y sostener, a pesar de —o gracias a— la dispersión geográfica, diversas formas de vida en común.

Así, manteniendo el eje urbano Pucallpa-Yarinacocha como núcleo, en tanto importante espacio de reunión y lugar de paso obligado hacia la capital, me incliné por tratar de “seguir el campo” (Marcus 1995) —identificar aquellos puntos que, unidos por vínculos, rutas, tránsitos y flujos, posibilitan y configuran hoy la vida en común— y dejar, también, que el campo me encuentre. Cabe resaltar que acompañar a mis informantes en sus tránsitos —especialmente hacia otras provincias— no fue siempre posible: usualmente, sus desplazamientos respondían a menudo a necesidades y oportunidades intempestivas, y las fechas eran siempre tentativas y cambiantes. Lejos de tratarse de un “otro” arraigado e inmóvil al que yo, como investigadora, debía acercarme, varios de mis informantes probaban ser más móviles que yo, sujeta a las obligaciones de un trabajo asalariado. Con la intención de reducir el espectro de mis indagaciones, al momento de seleccionar a mis informantes opté por enfocarme en jóvenes shipibo-konibo —de entre 20 y 30 años de edad— que han nacido o crecido desde muy pequeños en aglomeraciones urbanas —especialmente en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha—, y habitan de forma más o menos permanente allí. Así, pretendía explorar la configuración de vínculos comunitarios entre quienes no habían tenido la experiencia de habitar bajo el patrón de asentamiento hoy vuelto tradicional, la Comunidad Nativa. Esta decisión respondió además, en gran medida, a un sentido práctico: elegí trabajar primordialmente con personas jóvenes, en particular mujeres, bajo la asunción de que cierta afinidad construida en torno a la edad, el género y la experiencia compartida de la cultura global masiva —además del dominio de la misma lengua, el español— haría, sin duda, más sencilla la comunicación y el intercambio. Creo que no me equivocaba. Al margen de esta determinación, sin embargo, compartí espacios y conversaciones con hombres y mujeres shipibo-konibo de diversas edades y proveniencias, tanto dentro como fuera del eje urbano

Pucallpa-Yarinacocha, que también alimentaron mi comprensión de los fenómenos y procesos que aquí se abordan.

Atrás aquellas nociones de viaje y permanencia, pilares del trabajo de campo tradicional, que implican un *salir* y un *entrar*, un proceso cuyo alcance espacial, y cuyo inicio y final pueden marcarse con absoluta precisión, la decisión de abordar el trabajo de campo desde la dispersión, adoptando una perspectiva multisituada, requirió asumir que este no estaba dado, sino que se iría configurando sobre la marcha. Esto, sin duda, hizo el proceso más tortuoso y sujeto al azar de lo que jamás pensé al elaborar mi plan inicial, que no preveía ningún tipo de vicisitudes ni situaciones inesperadas. Sin embargo, conforme pude entrevistar, acompañar, ser acompañada y encontrarme de forma pactada o casual con mis informantes, durante buena parte de los 6 meses que viví y trabajé, no sin interrupciones, a unas cuadras de la plaza central de Puerto Callao, se fue configurando un conjunto de rutas y encuentros, una red, una maraña de lugares y tránsitos dentro y fuera del eje urbano Pucallpa-Yarinacocha.

Mapa 0.2. Sitios etnográficos



Fuente: Elaborado por la autora, sobre la base de Google Earth (2024)

En ese proceso, el uso de redes de comunicación virtual por medio del teléfono celular fue crucial, ya que constituía el principal medio por el cual pactar encuentros con mis informantes, dispersos en distintos puntos del conurbado. Ver publicaciones de Facebook e historias de Instagram era parte cotidiana de mis pesquisas. Si bien inicialmente realicé alrededor de una decena de entrevistas semi-estructuradas (la mayoría en parejas), las cuales grabé con el consentimiento informado de los participantes, mi práctica de campo se corresponde, en gran medida, con la que Clifford (1997) denomina “frecuentación profunda”:

mis principales informantes me visitaron en mi casa, los visité en las suyas y fuimos juntos a visitar a sus parientes; asistí a fiestas de cumpleaños, matrimonios, certámenes de belleza y torneos deportivos; nos encontramos en la plaza y en el centro; me llevaron en moto y en motocar; salimos a caminar, a comer, a tomarnos selfies; nos bañamos en la laguna; fuimos de fiesta, de compras, a *cachinear* y a hacer deporte. Así, fui conectando espacios, aprendí a conocer su relación con sus familias, sus comunidades y la que la mayoría consideran, sin duda, su ciudad.

Sin embargo, durante las semanas que pasé tratando de encontrar y definir una estructura para organizar el caos que compone la información, las imágenes y las ideas que reuní durante mi estadía en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, me parecía cada vez más evidente que mis impresiones y mis análisis sobrepasaban, por mucho, los límites de los espacios y tiempos en que me dediqué más o menos conscientemente a esa tarea. El alcance de este carácter performativo de la conformación de mi campo (Collins y Coleman 2006, 8), cuyos límites cambiantes responden sin duda a mis inclinaciones analíticas y retóricas, así como a la voluntad y paciencia de mis informantes, entiendo ahora, sobrepasa esa estadía, en tanto había empezado a configurarse, sin que yo lo supiera, mucho antes de empezar mi investigación, a partir de distintos tránsitos y encuentros, y sigue construyéndose hasta hoy.

Producto de una interacción de relaciones sociales (Marcus 2011, 19) que sobrepasa los límites definidos por la figura del viaje, demarcada por mis entradas y mis salidas, vía aérea, de Ucayali, mi campo abarca un ámbito más amplio y es más disperso aún. Ha sido configurado y está compuesto por lugares discontinuos —también virtuales: llamadas telefónicas, conversaciones de WhatsApp, interacciones en redes sociales— y tiempos interrumpidos. Muchos de los distintos fragmentos —temporales y espaciales— que han hecho posible y le han dado su forma a esta investigación, y nutren esta construcción textual, corresponden a sucesos, experiencias y momentos que no consideré sino hasta ahora parte irreductible de esta aproximación etnográfica que es, por lo tanto, multisituada a diversas escalas. Incluye así, además de diversos barrios y hogares en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, cinco comunidades nativas —tres consideradas rurales, dos en Ucayali y una en Loreto; y dos urbanas, una en Pucallpa y otra en Lima—, así como distintos puntos de la ciudad a lo que mis informantes me condujeron. La profundidad del carácter contingente de este proceso me ha resultado patente, recién, en retrospectiva, al intentar trazar claramente una línea temporal y espacial que marque el inicio y el final de mi trabajo de campo.

Finalmente este ha resultado, no solo disperso, sino hecho de retazos y en buena medida

accidental. Esta concepción de mi trabajo de campo está sin duda muy distante de mi cuadriculado plan inicial, y se corresponde más bien con la complejidad y heterogeneidad de las prácticas de movilidad, y las formas de asentamiento y habitación que hoy son parte integral del repertorio de estrategias con que las familias shipibo-konibo hacen frente a las diversas compulsiones y oportunidades que emergen en el contexto actual de urbanización planetaria, con el objetivo de sostener la vida en común.

Capítulo 1. Urbanización y Amazonía

Las imágenes paradigmáticas de la Amazonía, aquellas que aparecen con mayor frecuencia en los motores digitales de búsqueda, y se reproducen incesantemente en folletos turísticos, propaganda ecologista, documentos gubernamentales y programas televisivos, invariablemente reúnen algunos de los siguientes elementos: un río, ancho y sinuoso, rodeado de espesa cobertura vegetal; flora y fauna silvestre, visualmente impactante y potencialmente peligrosa; arquitectura vernácula edificada en madera y hojas de palma; y, usualmente vestidos con sus atuendos tradicionales, miembros de alguna etnia local. La recurrencia de estas imágenes se corresponde con la noción, sedimentada durante siglos, de la cuenca amazónica como un lugar remoto y salvaje, donde la naturaleza permanece prístina o mínimamente alterada, cualidades que se extienden orgánicamente a sus habitantes nativos: “sociedades primitivas”, ajenas a las instituciones de la modernidad occidental (Kuper 2005), que carecen de la capacidad tecnológica y/o la voluntad de transformarla (Heckenberger 2003, Whitehead 2003). Ambas figuras se retroalimentan mutuamente y permean aún los discursos convencionales sobre la Amazonía y los pueblos amazónicos. Estos se estructuran en torno a un supuesto doble aislamiento, espacial-geográfico y temporal-histórico: por su carácter inhóspito e impenetrable, y su lejanía de los supuestos focos civilizatorios, la cuenca se habría mantenido estática, al margen del curso de la historia “universal”, y quienes la habitan desde tiempos precolombinos habrían permanecido así próximos a una presumida condición humana original o primigenia, un estadio evolutivo largamente superado por la civilización occidental, cuyo dominio sobre la naturaleza tiene como emblema a la ciudad.⁵

Es este abanico de representaciones simbólicas que opone indigenidad y urbanización, y vincula una determinada posición en la jerarquía social —el indígena— con una cierta praxis espacial —la residencia en espacios rurales— (Cresswell 1996), el que configura la habitación indígena en las ciudades como parte de un “panteón de comportamientos considerados inauténticos” (McSweeney y Jokisch 2015, 29) y sostiene hasta hoy el persistente tropo autenticista de que un indígena en la urbe está allí “fuera de lugar” (Hawthorne 2019), y es, en el mejor de los casos, una víctima o, en el peor, un farsante. Así, la noción de que “deserción territorial, desarticulación social y dilución cultural” (Alexiades y Peluso 2016, 11) son concomitantes a los procesos de urbanización entre los pueblos

⁵ En un ensayo de 1948, dedicado a resaltar las virtudes de Pucallpa como punto de entrada y nexo entre el resto del país y la Amazonía peruana, Ortiz de Zavallos llamaría a la ciudad “la máxima creación humana, la síntesis de la obra de la inteligencia y la voluntad el hombre”, que “surge como natural consecuencia del triunfo del ser humano sobre el medio físico. Es la expresión del grado de liberación alcanzado por el hombre sobre la naturaleza” (s.p.).

originarios de la Amazonía impacta negativamente en el reconocimiento de los derechos que les corresponden según la normativa vigente, nacional e internacional, a aquellos indígenas que —entre la compulsión y la estrategia— han optado por habitar, temporal o permanentemente, en aglomeraciones urbanas.

Aproximarse a estos fenómenos desde una mirada que prescinda de la división espuria urbano/rural, y la concepción moderna de las culturas como espacialmente definidas y geográficamente ancladas (Fanon 2009, Mignolo 2005, Campbell 2015), que sustenta vínculos simplistas entre indigenidad y territorio, es necesario para abordar la urbanización indígena no como una contradicción, sino como un proceso complejo y heterogéneo, de larga data —que tiene incluso antecedentes precolombinos—, que hoy se inscribe en el proceso hegemónico de expansión del capitalismo global y la producción de desarrollo desigual, en el cual la Amazonía —y, en el Perú, especialmente el conurbado Pucallpa-Yarinacocha— ha jugado un rol particular. Solo así es posible un acercamiento cabal a la complejidad del lugar desde y la forma en que el pueblo shipibo-konibo se relaciona, hoy, con lo que solemos llamar, coloquialmente, “urbanización”.

1.1 La urbanización más allá de la ciudad: Una transformación territorial global

A contrapelo de la persistente geografía de expectativas ideológicas que sitúa a la Amazonía en una situación de doble aislamiento, tanto espacial como temporal, la literatura que aborda los procesos contemporáneos de urbanización entre los pueblos indígenas de la cuenca toma a menudo como punto de partida la afirmación de dos fenómenos recientes: la emergencia y el vertiginoso crecimiento de ciudades en la región, especialmente desde mediados del s. XX, que concentran hoy la mayor parte de su población; y la creciente presencia indígena en estas y otras urbes, tanto dentro como fuera de la cuenca (Alexiades y Peluso 2016, McSweeney y Jokisch 2015, Espinosa 2009, Peluso 2015, Virtanen 2010, Campbell 2015, Clifford 2010). Estos acontecimientos suelen identificarse como parte de un proceso mayor, y se insertan en el marco más amplio de una narrativa hoy firmemente instalada, acaso ya un sentido común: que nos encontramos atravesando desde hace algunos años un momento histórico caracterizado por un fenómeno generalizado de urbanización a nivel global, entendido este como la continua y acelerada expansión, multiplicación y crecimiento demográfico de las ciudades, y el incremento de la población urbanita, ambos concomitantes al progresivo abandono o urbanización del ámbito rural (o, simplemente, no urbano), fenómeno al que no habrían sido ajenos los pueblos indígenas amazónicos.

Acorde a este relato, durante la primera década del presente siglo, el porcentaje de personas que habita espacios considerados urbanos —por lo general simplemente llamados *ciudades*, a pesar de su innegable heterogeneidad— habría superado el umbral de la mitad de la población global por primera vez en la historia de la humanidad (Bloom y Khanna 2007, ONU 2019), y mantendría su tendencia al alza hasta hoy (ONU 2022). La constatación cuantitativa de tal tendencia —global e irrefrenable— a la urbanización ha sido un argumento central, como afirman Neil Brenner y Christian Schmid (2016), en la comprensión de los procesos contemporáneos de urbanización como el advenimiento inexorable de una “era urbana” que alcanzaría eventualmente todos los confines del planeta, para bien o —más probablemente— para mal:

Somos hoy testigos de un mundo que continuará urbanizándose durante las tres décadas siguientes —pasará del 56 por ciento en 2021 al 68 por ciento en 2050... Se espera que todas las regiones del mundo se vuelvan más urbanizadas... Esto nos indica que las ciudades están para quedarse, y que el futuro de la humanidad es indudablemente urbano (ONU 2022, XV, traducción propia).

Así, la narrativa de la era urbana se emplea a menudo como evidencia irrefutable para desacreditar el sesgo ruralista que hasta hoy persiste sobre la Amazonía y sus poblaciones originarias. Prueba de ello sería la existencia, hace algunas décadas, de grandes urbes en la cuenca —en Brasil, Manaus y Belén, con sus rascacielos, superan hoy el millón y medio de habitantes, mientras que Iquitos y Pucallpa, en Perú, bordean ya el medio millón—, donde habita o circula la mayor parte de su población, incluidos miembros de aquellos pueblos indígenas que siglos atrás se disputaron el dominio de la región. Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), más de un cuarto de la población indígena global reside hoy en áreas urbanas, aunque la concentración varía según la región: “en América Latina y el Caribe, y en América del Norte, una gran mayoría de personas indígenas son habitantes urbanos (52,2 por ciento y 69,0 por ciento respectivamente)” (2019, 14).

Tales cifras, sin embargo, son producto de un artefacto estadístico sin solidez empírica, que opera homologando data severamente disímil y dispar,⁶ recogida por diversas instituciones —usualmente las oficinas de Estadística subordinadas a los Estados nacionales— mediante metodologías heterogéneas, influenciadas por diversos intereses; acorde a umbrales altamente variables (en términos demográficos, la valla de lo urbano oscila entre los 200 y 100,000 habitantes) e indicadores de diverso tipo (distintas medidas de densidad, porcentaje de área

⁶ No en vano los reportes de la ONU dedican varias páginas a listar, país por país, las fuentes de las que proviene la información empleada, y las diversas definiciones de “ciudad” o “urbano” que han operado como directrices para su elaboración.

construida, tasa de empleo, etc.);⁷ y que adolecen de distintas falencias e inconsistencias, muchas de ellas muy difíciles de rastrear. Producto de tales disparidades, cuándo y si el punto de inflexión (>50%) que marca el inicio de una supuesta era urbana ha tenido lugar, más allá de su relevancia conceptual, es difícil de determinar con certeza.

A este problema, en apariencia empírico, suman Brenner y Schmid (2016) un segundo equívoco, de carácter teórico o conceptual, que subyace también al relato de la revolución urbana: una comprensión de la urbanización contemporánea como la simple continuación, expansión e intensificación inexorable, a nivel global, de un fenómeno histórico lineal de trasvase poblacional del ámbito rural al urbano, así como de ampliación y de formación de nuevos núcleos urbanos que avanzan sobre el espacio rural, desencadenado en la Europa del s. XIX.⁸ Acorde a esta narrativa, la urbanización indígena en la Amazonía no sería sino una versión tardía, acaso peculiar o imperfecta, de un proceso universal, por lo demás homogéneo, e incluso inevitable e irreversible (McSweeney y Jokisch 2015). Esta generalización acrítica del proceso de urbanización asociado a la Revolución industrial contribuye a escindir los demás procesos de transformación urbana de la complejidad de sus historias y sus diversos presentes, tal como sostienen Miguel Alexiades y Daniela Peluso (2016), y deriva de ordinario en una visión reduccionista y limitada, cuando no una grosera simplificación, de un fenómeno heterogéneo, infinitamente más complejo y de mayor alcance.

Al impase empírico, que en teoría sería susceptible de ser resuelto mediante la armonización de metodologías, indicadores y umbrales a nivel global para mejor identificar los espacios urbanos y cuantificar su población, subyace entonces un problema más profundo: la inadecuación teórica y el carácter ahistórico de las categorías, pretendidamente transversales en el espacio geográfico y el tiempo, que informan tales esfuerzos estadísticos y, en gran medida, proveen el marco en que se sitúan usualmente las preguntas sobre la “condición urbana global contemporánea” (Brenner y Schmid 2016): las ciudades. Esta restricción está fundada en una comprensión del espacio geográfico como clasificable fundamentalmente en dos tipos de asentamiento, diametralmente opuestos, apenas relacionados y mutuamente excluyentes: el espacio urbano, la ciudad, y el campo, el espacio rural o, al menos, no-

⁷ En la normativa peruana vigente, se consideran “urbanos” aquellos asentamientos que reúnen al menos 100 casas contiguas y 500 habitantes (INEI 2018a).

⁸ Las publicaciones del Banco Mundial (Grover, Somik y Maloney, 2022) utilizan una terminología muy particular para referirse a aquellos fenómenos de aglomeración que no se ajustan a sus paradigmas de desarrollo, que equiparan mayor concentración económica a mayor productividad y mayor prosperidad: “People are concentrating—but not because industrial dynamism is attracting them. They are simply crowding together. This raises the prospect of sterile agglomeration—concentration without productivity gains” (4).

urbano.⁹ Esta concepción dicotómica, que supone una dinámica de suma cero, ha derivado según Wachsmuth (2013) en una predilección analítica que denomina “ciudadismo metodológico”, perspectiva que implica la conceptualización de la ciudad como emplazamiento, tipo ideal, y sistema autocontenido y coherente. La persistencia de este enfoque revela una forma de lo que Brenner y Schmid (2016) llaman “fetichismo de asentamiento”: la suposición de que las dimensiones socioespaciales de la urbanización se encuentran contenidas en sitios claramente demarcados y circunscritos, lo cual deriva en un abordaje aislado de las que, en teoría, serían las dinámicas y relaciones propiamente urbanas (claramente distintas, si no axiomáticamente opuestas, de las rurales).

Contra esta visión restrictiva de la urbanización contemporánea, autores como Henri Lefebvre (1974), David Harvey (1977) y Neil Smith (1990) han planteado su comprensión como un proceso de transformación amplio y heterogéneo, que supone procesos de aglomeración y dispersión, así como la conformación, a diversas escalas, de vínculos a lo largo de un continuo rural-urbano que abarca, hoy, la totalidad del espacio. De acuerdo a esta literatura, la división binaria rural-urbano ha perdido definitivamente su validez como categoría analítica,¹⁰ y debe reemplazarse por conceptualizaciones del proceso de urbanización susceptibles de abordar la diversidad de aquellos procesos fluctuantes de concentración y dispersión, de establecimiento de múltiples vínculos y redes, que escapan a la configuración de lo no-urbano como un estadio previo, vinculado a lo tradicional, al que se opone y sobre el que avanza la modernidad, encarnada en la figura ambigua de la urbe (Frank 2005[1966]).

Nociones como “urbanización de la sociedad” (Lefebvre 1974), “urbanización del mundo” (Soja y Kanai 2014), “urbanización planetaria” (Brenner 2014) y “urbanización extendida” (Monte-Mor y Castriota 2018) intentan dar cuenta de y enfatizan el carácter global del

⁹ La proliferación febril de categorías más o menos específicas que complejizan los binomios rural-urbano/campo-ciudad, tal como sostienen Wachsmuth (2013), y Brenner y Schmid (2016), no significan la superación estos tres supuestos. Se trata de nuevos “tipos”, demarcados y mutuamente excluyentes. Ya que el problema fundamental no es taxonómico ni de representación, no puede ser resuelto mediante la elaboración de una gradación de concentración poblacional más minuciosa⁹ ni la incorporación de noveles indicadores, pues la urbanización es un “proceso de transformación socioespacial continua, una ‘agitación’ implacable de los tipos de asentamiento y morfologías que comprenden los territorios enteros y no solo ‘puntos’ o ‘zonas’ aisladas dentro de ellos” (Brenner y Schmid 2016, 331-332).

¹⁰ Lefebvre (1974) anunció la “muerte de la ciudad” tradicional, como objeto y como concepto, y su necesario reemplazo por la noción más amplia de “lo urbano”: “...si la ciudad permitió un día la aparición del capitalismo, en el transcurso del tiempo, la ciudad capitalista industrial realizaría su negación —la no ciudad, la anti-ciudad—, y la haría estallar, urbanizando el territorio y anulando —por absorción— la contradicción dialéctica campo-ciudad” (38-39). En la misma línea, Harvey (1973) afirma que “es con la industrialización y la penetración de la economía de mercado en todos los sexos y áreas que la separación entre ciudad y campo finalmente es superada... Ciudades, suburbios y áreas rurales están ahora incorporadas al proceso urbano” (307-308, traducción propia).

proceso, comprensión que impele a ampliar el foco más allá de las formas urbanas (llámense *ciudades, núcleos urbanos, aglomeraciones*, etc.), hacia los diversos espacios usualmente catalogados como no urbanos, y así abordar los procesos de coproducción en sus diversas escalas, que suponen la formación de conexiones, vínculos y redes. Son los múltiples flujos que por ellos circulan los que “constituyen los sistemas urbanos a escala local, nacional y global” (Wachsmuth 2013, 27). En esa línea, Alexiades y Peluso, al abordar los procesos de urbanización en la Amazonía, afirman que, además de la expansión de centros urbanos, ciudades y áreas metropolitanas preexistentes; la formación de nuevos asentamientos, usualmente a lo largo de ejes de desarrollo; y la modificación de los patrones de asentamiento y organización de las comunidades rurales, ha tenido lugar una transformación territorial más amplia, que implica “la estrecha y dinámica articulación entre múltiples lugares, espacios, ambientes, procesos y actores, y que abarcan no solo las ciudades, sino también los demás espacios: bosques, ríos, lagos, etc.” (2016, 1). Los espacios considerados no urbanos no son por lo tanto remanentes del pasado ni espacios que han permanecido impermeables al avance de la modernidad, sino un elemento integral en la coproducción de la condición urbana contemporánea.

1.2 La urbanización planetaria como un proceso de desarrollo desigual

An urbanism founded upon exploitation is a legacy of history.

—David Harvey

Lejos de ser producto de la continuación de un proceso histórico unidireccional, homogéneo e irreversible, el carácter total o planetario de los procesos de urbanización contemporánea, multidireccional y heterogénea, está intrínsecamente ligado al fenómeno histórico de expansión geográfica del capitalismo y la globalización de la economía de mercado, en tanto procesos de reestructuración económica y reorganización espacial a escala mundial. Si bien la industrialización de Europa continental durante el s. XIX marcó un importante punto de inflexión en dicho proceso de expansión, en tanto ciertas innovaciones tecnológicas, especialmente en transporte y comunicaciones —la navegación a vapor, el ferrocarril y el telégrafo— facilitaron, mediante una creciente “compresión del espacio-tiempo” (Harvey 2007), el acceso a nuevos mercados y propiciaron la consolidación de una economía global integrada, el origen temprano de dicha transformación territorial suele identificarse en la expansión colonial de los imperios de Europa occidental durante el largo s. XVI (Quijano 1968, Federici 2011, Lins Ribeiro 2011, McKinnon y Cumbers 2007). Comercio internacional y mercado mundial son simultáneamente, así como las asimetrías que los

caracterizan, precondition y resultado del modo de producción capitalista (Smith 1990, Mattos 2006).

La nueva geografía de la urbanización planetaria se configuraría, así, a partir de innumerables interacciones y articulaciones, un conjunto —en absoluto inmutable— de relaciones que son producto de y (re)producen simultáneamente un espacio “apropiado” (Lefebvre 1974) a tal modo de producción. Lo urbano no es, según Harvey (1977), sino un modo específico de integración económica, mientras que la urbanización es un proceso complejo que “vincula la vida cotidiana a las estructuras globales de capital y el Estado” (Lefebvre 1974). En un principio vinculado específicamente a la ciudad capitalista industrial, dicho proceso, hoy multiescalar (Wachsmuth 2013), se encuentra hace algunas décadas, tal como afirma Frank, generalizado a nivel global: “La expansión del sistema capitalista penetró en los últimos siglos de manera efectiva y completa incluso en los sectores aparentemente más aislados” (2005[1966], 2).

Definida por su carácter fluctuante, atravesada por sucesivas y constantes reorganizaciones acorde a los patrones cambiantes de acumulación de capital, la urbanización contemporánea no está inherentemente vinculada a un tipo de asentamiento específico ni a morfología alguna, ni se circunscribe a zonas o territorios delimitados, pues la economía de mercado interviene en e incorpora ya la totalidad del espacio (Harvey 2007): la condición urbana es, hoy, global (Brenner y Schmid 2016). Tal como Marx y Engels afirmaron, tan temprano como en 1848, colonización, imperialismo y globalización han derrumbado ya “todas las murallas chinas” (2014, 14).

Si bien la mundialización histórica del capitalismo ha significado una profunda transformación de la geografía económica a nivel global, que trasciende aquellos espacios usualmente considerados urbanos y ha alcanzado “la superficie de la tierra, la atmósfera, los océanos, el sustrato geológico y el estrato superior biológico” (Smith 1990, 89), como se planteó anteriormente, la urbanización planetaria no ha sido un proceso simple, lineal ni homogéneo, sino que está profundamente atravesado por el carácter asimétrico de las relaciones y vinculaciones que durante su transcurso se han (re)configurado. Producto de estas asimetrías, inherentes a la continua incorporación de nuevos sectores, territorios y dominios a la circulación del capital, se habría producido lo que Harvey (2007) llama “desarrollo geográfico de carácter desigual” (47), multiescalar y fluctuante, acorde a los patrones históricos de acumulación de capital.

El carácter asimétrico de estas relaciones, concebido desde una mirada teleológica y homogenizante como consecuencia de las falencias inherentes de la población, la persistencia de sus instituciones arcaicas, una topografía restrictiva y/o de falencias de carácter técnico (Harvey 2007), no sería sino producto inexorable de la situación histórica de subordinación iniciada con la expoliación colonial (Frank 2005[1966], Quijano 1968, Escobar 1999, Harvey 2007), continuada bajo el capitalismo mercantil del s. XIX, y reencarnada a mediados del s. XX en la figura de la tutela e intervención desarrollista. Así, la condición nombrada “subdesarrollo” (Frank 2005[1966]), supuesta consecuencia de las cualidades congénitas de ese nuevo dominio social y geográfico bautizado “Tercer mundo”¹¹ (Escobar 1999), y causa de su aislamiento de los circuitos del capital, no sería sino producto de su incorporación al orden económico y político global, y la especificidad de la posición estructural de Latinoamérica en este. El énfasis en la historia colonial e imperial de las relaciones políticas, económicas y sociales que vehiculizan los procesos de acumulación de capital a nivel global ha significado su conceptualización —tras la superación de la dialéctica campo-ciudad— como relaciones antagónicas de tipo metrópoli-satélite (Frank 2005[1966]) y centro-periferia (Prebisch 2012[1948], Wallerstein 1974), nociones que enfatizan las asimetrías que caracterizan los vínculos de interdependencia y coproducción entre los llamados Viejo y Nuevo mundo; Primer y Tercer mundo; o Norte y Sur global, patrones macro que han estructurado el devenir histórico del orden mundial, y se reproducen y traslapan a nivel regional, nacional y local.

Si bien los procesos contemporáneos de urbanización en Latinoamérica presentan rasgos generales propios de la región, que han sido gestados históricamente como consecuencia de su posición en las distintas fases de inserción en la mundialización del capital, los cuales autores como Pradilla (2014) y Mattos (2006) han intentado dilucidar,¹² existen también significativas variaciones y patrones desiguales en los diferentes países, regiones y localidades, vínculos asimétricos diversos que se reproducen en múltiples escalas. Los efectos de más de medio siglo de modernización impulsada desde el Estado; la creciente dependencia de la economía de mercado y los servicios, tanto públicos como privados,

¹¹ Escobar (1999) sitúa la emergencia de esta praxis discursiva, que supone una relación específica de carácter tutelar entre el Primer y el Tercer mundo como vía hacia el desarrollo, en el famoso *Discurso de los Cuatro Puntos* de Harry Truman (1949).

¹² Procesos de urbanización acelerada y sin planificación, industrialización tardía y desindustrialización temprana, tercerización informal, informalidad del mercado de suelo y vivienda, y autoconstrucción masiva son algunas de las características transversales a estos procesos, además de la presencia de población indígena u originaria.

concentrados en las aglomeraciones urbanas; el aumento de la conectividad producto de la revolución del transporte y las comunicaciones, que ha resultado en una mayor compresión del espacio-tiempo; y los efectos de las reformas neoliberales de los años 80 y 90, que incluyeron procesos de privatización de los servicios públicos y los recursos, desregulación laboral y liberalización de los mercados, han tomado distintos matices y discurrido por distintos derroteros acorde a cada historia nacional, regional y local, y su específico legado colonial.

1.3 División tripartita del territorio peruano: la Amazonía en los márgenes del Estado nación

En la Amazonía, el acelerado proceso de urbanización que está teniendo lugar desde mediados del s. XX, al que usualmente se recurre para desacreditar el paradigma ruralista, se inscribe en una larga secuencia de ciclos de aglomeración y dispersión —a veces traslapados—, que responden a contextos políticos e históricos específicos, inexorablemente atravesados por colonialismos —tanto pasados como presentes—, que se remontan incluso a tiempos precolombinos.¹³ Pugnas por el control del territorio, debacles demográficas, misionización, colonización interna y desarrollo de proyectos extractivos a gran escala han sido procesos comunes a toda la cuenca, que a partir de los procesos de Independencia en Latinoamérica se fragmenta en distintas jurisdicciones nacionales, cuyas historias particulares han derivado en distintas configuraciones territoriales.

Específicamente en el caso peruano, tal como afirman Barrantes y Glave (2014), y Greene (2010), el carácter de los procesos de urbanización contemporánea en la Amazonía peruana está estrechamente vinculado a la tradicional división tripartita del territorio nacional —costa, sierra y selva—, cuyo origen se remonta a las crónicas coloniales de Cieza de León (s. XVI), y rige el imaginario nacional hasta hoy, al margen de los numerosos cuestionamientos a su validez científica y utilidad analítica.

Esta tripartición existe y persiste, tal como afirma Shane Greene (2010), en relación dialéctica con una serie de ideologías históricas de raza, cultura e identidad que legitiman la existencia de jerarquías socio-espaciales: como si se tratase de un orden natural, topográfico,

¹³ El creciente reconocimiento de la existencia de formas precoloniales de urbanización en la Amazonía, que corresponden a una larga historia de movilidad, e intercambio comercial y ritual a nivel intra y supraétnico, tanto dentro como fuera de la cuenca (Santos Granero y Barclay 1998; Heckenberger 2003; Hornborg 2005; Heckenberger et al. 2008), así como la admisión de que los pueblos indígenas han jugado un papel clave en los procesos de urbanización en la región desde el periodo colonial (Ortiz de Zevallos 1948, Hornborg 2005, Espinosa 2009), pone en duda la teleología modernista de la urbanización que confina la indigenidad al ámbito no-urbano o rural, y limita las dimensiones socio-espaciales del proceso de urbanización al ámbito de la ciudad moderna.

el territorio peruano se concibe como dividido en tres regiones claramente delimitadas y jerarquizadas, cada una con cualidades inherentes, de las que se derivan funciones específicas. Esta ficticia discontinuidad geográfica, transformada en una muy real geopolítica (Greene 2010), supuso un ordenamiento particular de las relaciones de producción y reproducción funcionales a la expansión capitalista en y más allá del territorio nacional, y ha contribuido a producir, a lo largo de la historia colonial y republicana del Perú, un desarrollo geográfico de carácter marcadamente desigual (Harvey 2007), tangible hasta hoy.

Durante el s. XIX, se configuraría el novel imaginario espacial nacional, en el que la costa —especialmente la capital fundada por los colonizadores españoles— simboliza la modernidad, el futuro y el desarrollo, y la sierra —cuna del imperio inca— opera como anclaje en un pasado monumental, mientras que la Amazonía —que abarca hoy más del 60% del territorio nacional— ocupa una posición marginal. La jerarquía de lo civilizado, tal como sostiene Alonso (2017), está siempre espacializada: costa y sierra se configuran como el emplazamiento de dos civilizaciones, una pasada y otra presente; la selva, en cambio, se identifica con su ausencia: es el dominio ahistórico de la naturaleza. Es en esa relación vertical, temporal-espacial, entre la costa y los Andes, que se ancla el discurso oficial del Perú como un país cuya historia es la del mestizaje andino-hispano, reducida a menudo al binomio incas-españoles, mientras que sobre la tercera región pesa el relato que Fernando Santos Granero (1985) ha bautizado “el mito del gran vacío amazónico”. Aunque pertenecía territorialmente a la jurisdicción estatal, en el proceso de selección e invención del imaginario nacional, la Amazonía se caracterizó desde el inicio como un “afuera” de la nación. Esta se construyó, de hecho, sobre la invisibilización de su población originaria.

Dicha configuración simbólica de carácter espacial no fue, sin embargo, una creación *ex nihilo* de los colonizadores ni de la imaginación creativa del sector criollo que asumió el gobierno tras la Independencia. Existían ya, antes de la Colonia, imaginarios espaciales que sirvieron como cimientos: los términos *anti* y *chuncho* eran empleados por los incas para referirse a lo que concebían como el ostensible retraso, desorden y propensión a la violencia de aquellos pueblos que habitaban la cuenca amazónica, y se encontraban más allá de la frontera oriental del Tahuantinsuyo (Greene 2010). Durante el proceso de conquista y colonización, la identidad espacializada del *chuncho* se traslapó con la categoría occidental del *salvaje*, en tanto un sujeto que, además de no reconocer ninguna de las instituciones fundamentales de la civilización occidental (Kuper 2005), habitaba aquel espacio ignoto e inhóspito en los extramuros del Virreinato, cuya exploración y control fueron cedidos durante largo tiempo a misioneros jesuitas y franciscanos. Tras la Independencia, el

desmantelamiento de lo que Barclay (2019) llama el “orden colonial misional” daría paso a un periodo de “benigna negligencia” (Hill 2008) respecto de la región amazónica y sus habitantes originarios, desinterés que se reflejaría y reforzaría en el proyecto, liderado por el sector criollo, de forja de una nueva identidad nacional.

Recién tras algunas décadas de inatención, a fines del s. XIX, el Estado peruano volvería su mirada sobre la región oriental: se puso entonces en marcha un incipiente proyecto de colonización interna¹⁴ (Gonzalez Casanova 1969, Hecht 2011) que significó, para los pueblos indígenas amazónicos, expoliación, cercamiento y desplazamiento, cuando no simplemente esclavización y cruento exterminio. Tanto Varese (2017) como Barrantes y Glave (2014), y Santos Granero y Barclay (1995) sostienen, respecto de dicho momento histórico, que la caracterización de la Amazonía como un vasto espacio salvaje y despoblado, pero rico en recursos —una cornucopia—, fue el sustento ideológico del deber patriótico de explorarla, conquistarla y hacerla productiva para incorporarla plenamente a la nación, e integrarla más eficientemente a la boyante economía global. En ese contexto, Pucallpa, entonces un villorrio de apenas medio centenar de habitantes, crecería rápidamente hasta convertirse a mediados del s. XX, por su estratégica posición geográfica, en la principal vía de penetración del capital al Oriente peruano y el foco desde el cual “prolongar, sobre el manto verde los bosques, la soberanía nacional” (Ortiz de Zevallos 1948).

1.4 Pucallpa, centro de control de la Amazonía peruana,¹⁵ hub comercial amazónico y ciudad de asentamientos humanos

Antes del inicio de la fase intensiva del proyecto nacional de colonización de asentamiento¹⁶ —orientado a la incorporación de la Amazonía al espacio de la nación y el aseguramiento de las fronteras del Estado territorial—, tuvo un periodo de actividad eminentemente

¹⁴ González Casanova (1969) caracteriza el colonialismo interno como “una relación desigual de ocupación, explotación y dominio, de carácter monopólico, de un territorio “ajeno” y de un pueblo “otro”, esquema estrechamente desarrollado a la producción de desarrollo desigual. Tras la disolución de los virreinos dependientes de España y Portugal en América del Sur, afirma Hecht (2011), vínculos de carácter colonial —funcional, si es que no nominalmente—, se establecerían entre las nuevas repúblicas independientes y sus territorios amazónicos.

¹⁵ La frase es de Ortiz de Zevallos (1948).

¹⁶ Aunque identifican antecedentes, Barrantes y Glave (2014) asocian el auge de este proceso a los gobiernos de Belaunde Terry (1963-1968), cuyo proyecto de integración vial nacional y aseguramiento de fronteras por medio de la colonización, amparado en la Ley 1220, Ley de tierras de montaña, tenía como estandarte el lema “El Perú para los peruanos”, y los gobiernos de Velasco Alvarado (1968-1975) y Morales Bermúdez (1975-1980), caracterizados por la exploración petrolera y la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva (1974) y la Ley de Tierras de Montaña.

extractivista¹⁷ que sentó en la cuenca del Ucayali las bases para la futura expansión urbana. Durante buena parte del s. XIX y las primeras décadas del s. XX, se establecieron en la zona campamentos, puestos, haciendas y misiones desde los que se condujeron diversas empresas comerciales de rápido auge y declive —entre ellas la extracción, mayoritariamente mediante la explotación de mano de obra indígena, de productos provenientes del bosque destinados al mercado local y global—. Tras el fin del último *boom*, alrededor de 1920, muchas de estas aglomeraciones de colonos, en ocasiones erigidas sobre aldeas indígenas, se dispersaron, mientras que otras permanecieron y se convirtieron paulatinamente en poblaciones mayores (Ortiz de Zevallos 1948; Chirif, Mora y Moscoso 1977). Emplazada durante la fiebre de la goma o caucho en un área que tanto Chirif, Mora y Moscoso (1977) como Heath (1980) identifican como limítrofe entre lo que fuera el espacio vital de los pueblos shipibo y konibo, Pucallpa fue una de esas aglomeraciones.

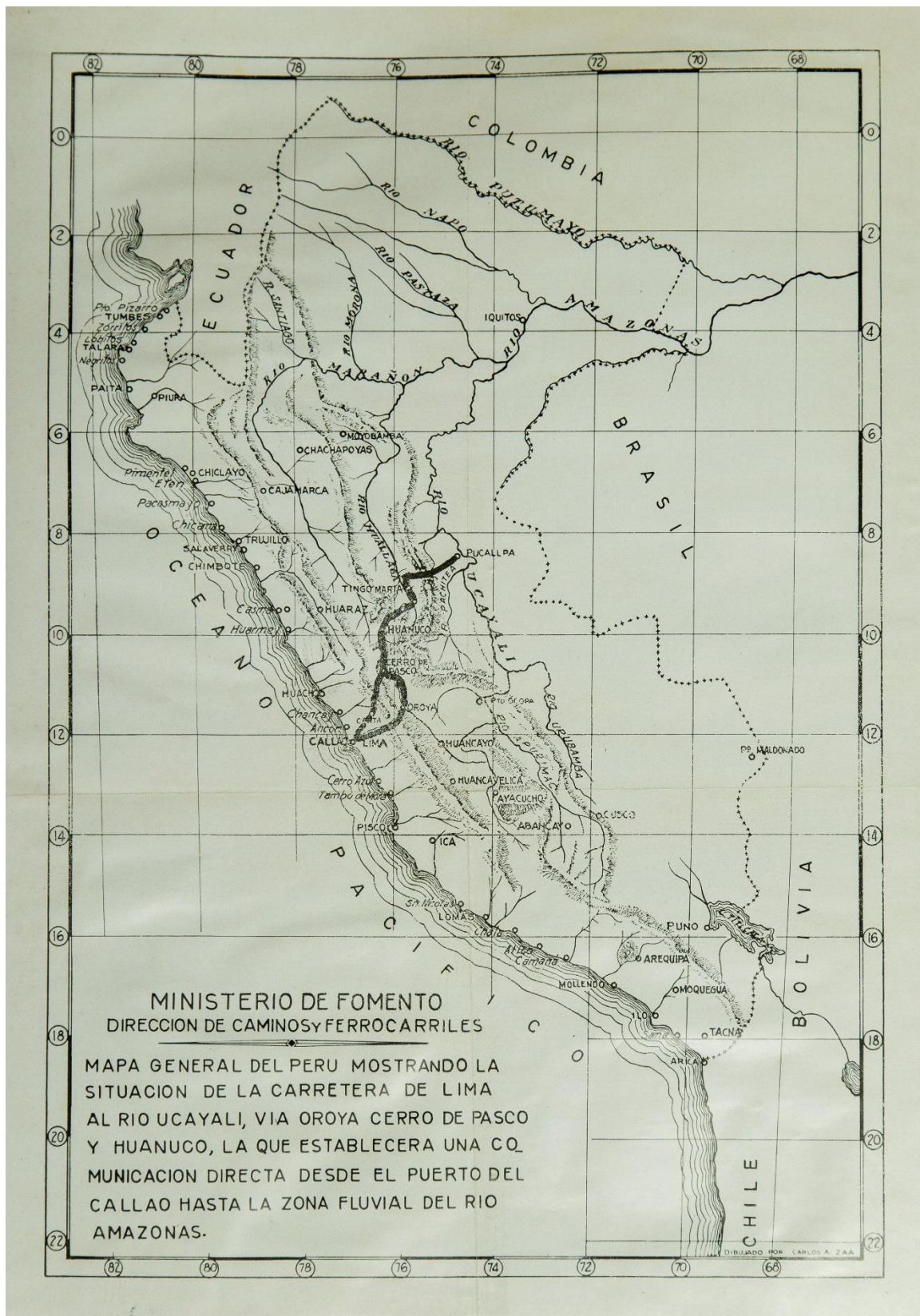
Situada en la ribera del que hoy se conoce como el medio Ucayali, su posición geográfica, en términos políticos, económicos y militares fue considerada estratégica respecto del proyecto de desarrollo nacional (Ortiz de Zevallos 1948, San Román 1994),¹⁸ factor determinante para su eventual afianzamiento y exponencial crecimiento, desde un principio vinculados al fenómeno histórico de expansión geográfica del capitalismo y los vaivenes del mercado global. Fue la culminación de la carretera Federico Basadre,¹⁹ en 1945, el hito que marcó el inicio del proceso intensivo de integración vial —terrestre y fluvial— que facultaría, en un contexto de “profundización a escala planetaria de la dependencia estructural de la sociedad con respecto al capital” (Mattos 2006, 44), su consolidación como el *hub* comercial más importante de la Amazonía peruana, punto neurálgico en una amplia red de circulación de alcance local, nacional e internacional. Tan solo tres años después de la inauguración de la carretera, en una monografía publicada en *El Arquitecto Peruano*, Luis Ortiz de Zevallos

¹⁷ Tal como lo plantea Ribeiro (1971), el avance las fronteras extractivas no requiere presencia masiva de colonos y, aunque suele implicar formas más violentas de explotación, no implica la pugna territorial que es concomitante al avance de la frontera agrícola, que requiere la ocupación masiva y sedentaria del espacio.

¹⁸ El artículo en cuestión fue publicado en la revista *El Arquitecto Peruano*, editada entonces por Fernando Belaúnde Terry, quien durante los 60 llevaría adelante, desde la Presidencia de la República, la mayor campaña de integración vial en la Amazonía peruana.

¹⁹ Ruta nacional PE-18 C, último tramo de la ruta Lima - Cerro de Pasco - Huánuco - Tingo María - Aguaytía - Pucallpa.

Mapa 1.1. Trazo inicial de la carretera Lima-Pucallpa, por Carlos Zaa



Fuente: Gobierno del Perú. Ministerio de Fomento. Dirección de Caminos y Ferrocarriles

(1948) llamaría a Pucallpa el “segundo Canal de Panamá”: además de nodo en una ruta muy eficaz de transporte interno de personas y mercancías²⁰ entre regiones, es también punto terminal de la primera red vial peruana en unir al océano Pacífico (Lima, la capital) con un río navegable de la cuenca del Atlántico (el Ucayali), lo cual abrió el camino para una mayor y más eficiente articulación de la economía nacional y el creciente mercado global. Ventajosamente situada en “la red transporte-comunicación en crecimiento”, esta ciudad intermedia se convertiría, en línea con los planteamientos de Quijano (1968), en una de muchas “auténticas cabeceras de puente de la expansión y la acentuación de la dependencia” (122).

La subsecuente ampliación de la red vial,²¹ junto con la concesión y titulación de tierras,²² propició durante las décadas siguientes el incremento de las actividades extractivas y el avance de la frontera agrícola productiva en la Amazonía. Parte de una tendencia de urbanización acelerada transversal a Latinoamérica (Davis 2004, Pradilla 2014), la simplificación del acceso y el tránsito en la zona suscitaron un proceso continuo de transformación territorial que incluyó sucesivas olas de migración intra e interdepartamental, y el asentamiento masivo de colonos en la región. En 75 años, la población de Ucayali se multiplicó por 30,²³ aglutinada cada vez más en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha —el tipo de concentración que Quijano (1968, 106) vincula directamente al grado de articulación al sistema de dependencia—, que continúa siendo el principal polo de atracción de la zona y atraviesa hoy las fronteras de tres distritos: Callería, Yarinacocha y Manantay.^{24,25}

²⁰ Por la anterior ruta, el camino de Pichis, la travesía Lima-Iquitos tardaba 30 días (Ortiz de Zevallos 1948).

²¹ La ampliación de la red vial en Ucayali tuvo su auge entre 1965 y 1975, en parte durante el primer gobierno de Belaúnde (1963-1968), arquitecto y urbanista cuyo proyecto, expuesto en el volumen *La Conquista del Perú por los Peruanos* (1959) giraba en gran medida en torno a la colonización vial de la Amazonía.

²² A mediados del s. XX, se emprenden procesos de lotización orientados a empresas bajo la Ley 1220, Ley de Tierras de Montaña (Santos Granero y Barclay 1995).

²³ Variación entre los censos de 1940 y 2017.

²⁴ Antes de la formación del joven distrito de Manantay (2006), antes parte de Callería, el conurbado atravesaba las fronteras de solo dos distritos. La actual ubicación, en áreas intermedias entre Pucallpa —capital de Callería y de Ucayali— y Puerto Callao —el centro de Yarinacocha—, usualmente simplemente llamado Yarina, de un área de entretenimiento nocturno —bares, discotecas, restaurantes—, dos *malls*, dos universidades, y el Aeropuerto Internacional David Abensur Rengifo, ya completamente cercado por el crecimiento urbano, son testimonio de la consolidación del proceso de conurbación, y posibles factores de futuras transformaciones de la morfología urbana. Aunque conurbadas desde los 80, sus habitantes diferencian claramente Pucallpa (cuyo casco urbano consolidado, donde se concentran servicios públicos y privados, es llamado cotidianamente “el centro”), y Puerto Callao y sus alrededores, pertenecientes al distrito de Yarinacocha (a la que se refieren indistintamente como “Yarina” o “Yarinacocha”).

Mapa 1.2. Crecimiento y conurbación de Pucallpa y Yarinacocha, 1969-2021



Fuente: Elaborado por la autora, sobre la base de Google Earth (2024)

Improvizado, sin planificación, este fenómeno ha derivado desde las últimas décadas del s. XX en una expansión urbana de carácter perverso, ocurrencia que Alexiades y Peluso (2016) identifican como recurrente en el contexto amazónico. El crecimiento vertiginoso del eje urbano Pucallpa-Yarinacocha,²⁶ en tanto una aglomeración donde predominan los asentamientos humanos precarios y escasea la infraestructura, coincide con el proceso contemporáneo global que Mike Davis (2004) bautizó como la emergencia de un planeta de “ciudades miseria”: la multiplicación de vastas áreas urbanas hiperdegradadas, especialmente en países del Sur global, que se expanden usualmente en los márgenes de la ciudad oficial, donde “el hacinamiento, la vivienda pobre o informal, el acceso inadecuado a medidas sanitarias y a agua potable, y la inseguridad respecto a la propiedad” (Davis 2004, 12) son la norma. La inestabilidad del acceso a agua por conexión a la red pública (la cobertura oscila entre el 70 y el 89.90%, pero el servicio no está disponible 24/7), la baja tasa de conexión al sistema de desagüe y su inadecuación (predominan las letrinas y tanques sépticos), la insuficiente cobertura de acceso a energía eléctrica por red pública (77.2%) y la inexistencia de un sistema eficiente de procesamiento de residuos (en buena parte de la mancha urbana el recojo de los desechos es errático, y estos se vierten

²⁵ Se considera la segunda “ciudad mayor principal” de la Amazonía peruana, después de Iquitos, con 327,568 habitantes y una tasa de crecimiento actual (2,5%) que supera ampliamente el promedio nacional urbano (1,6%) (INEI 2018a). Alcanzó su mayor intensidad entre 1981 y 1993²⁵, periodo que registró un crecimiento poblacional de 5,5% anual. En el último periodo censal (2007-2017), aunque en disminución, la tasa de crecimiento interanual se mantuvo por encima del promedio nacional, en 2,5% (INEI 2018b). Hoy residen allí el 69% de la población departamental, el 97% de la población considerada urbana en la provincia (Zucchetti, Freundt y Cánepa 2020), y alrededor del 25% de la población shipibo-konibo (Espinosa 2019, Tournon 2002).

²⁶ En 2000, el 80% de los Asentamientos Humanos registrados en Pucallpa contaba oficialmente con menos de 18 años de antigüedad (Zucchetti, Freundt y Cánepa 2020).

indiferenciadamente en un botadero abierto), la ausencia de una red de transporte público formal y articulado (existe solo una línea de bus, de esporádica circulación, que conecta la Plaza de Armas de Puerto Callao con la plaza principal de Pucallpa; los medios de transporte predominantes son la moto lineal y el mototaxi, entre 3 y 10 veces más costoso que el bus); el bajo porcentaje de asfaltado de vías en una ciudad poco compacta (44.82 hab/ha), donde las lluvias son frecuentes y la tierra arcillosa; y el alto porcentaje de viviendas sin titular (>50%) son fuente cotidiana de inestabilidad, dificultades y malestar en la vida de sus habitantes.

1.5 Presencia shipibo-konibo en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha

Legado directo del contexto global de la crisis de la deuda y los programas de ajuste estructural, que implicaron la intensificación, durante el gobierno de Alberto Fujimori, de las políticas neoliberales extractivas, la rápida proliferación de asentamientos humanos o barriadas en y alrededor del eje Pucallpa-Yarinacocha a fines del s. XX ha involucrado, además de población migrante desplazada de otras regiones²⁷ (Barrantes y Glave 2014), a población shipibo-konibo proveniente de las Comunidades Nativas²⁸ (en adelante CCNN) y caseríos asentados a lo largo de las riberas del río Ucayali y sus afluentes. Su creciente presencia en y alrededor de esta aglomeración urbana²⁹ —que según la evidencia histórica y etnográfica indica, nunca cesó del todo— se inscribe dentro de una tendencia transversal no solo al pueblo shipibo (Belaunde 2018; Belaunde y Llacsahuanga 2020; Espinosa 2009, 2019), sino a diversos pueblos amazónicos (Hornborg 2005, McSweeney y Jokisch 2007, Clifford 2010, Campbell 2015, Peluso 2015, Alexiades y Peluso 2016, Capredon 2016): desde mediados del s. XX, entre la estrategia y la compulsión, la circulación, habitación y asentamiento en espacios urbanos se han convertido en características cada vez más relevantes y frecuentes en sus vidas, a contrapelo de aquellos paradigmas esencializantes que relegan la indigenidad a la ruralidad, y demandan la ocupación continua y estable de un

²⁷ A 2017, más del 23% de la población del departamento era migrante, principalmente proveniente de Loreto, Huánuco y San Martín. De estos, el 7.8% eran migrantes recientes (menos de 5 años), procedentes mayoritariamente de Lima, Loreto y Huánuco, quienes se asentaron sobre todo en los tres distritos más urbanizados: Callería (47%), Yarinacocha (28%) y Manantay (24%) (INEI 2018c).

²⁸ La figura jurídica de la Comunidad Nativa se introdujo durante la Reforma Agraria, mediante la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agropecuario de Región Selva y Ceja de Selva, Decreto Ley 20653, de 1974. Derogada en 1978, fue reemplazada por la Ley 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva, que declaró que las tierras de aptitud forestal no son de propiedad de la CCNN, sino que son cedidas en uso por parte del Estado (art.11).

²⁹ Espinosa (2020) estima, a nivel nacional, una población total de 45 000 shipibo-konibo, de la cual indica aproximadamente un tercio habita en la provincia Coronel Portillo, especialmente concentrada en el distrito de Yarinacocha. Tournon (2002), por su parte, señala una década antes la presencia de al menos 7000 shipibos en el mismo distrito.

territorio considerado ancestral como prueba de autenticidad (De la Cadena y Starn 2010, Comaroff 2017, Belaunde 2018, entre muchos otros).

La considerable presencia shipibo-konibo en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, así como en otras aglomeraciones urbanas, dentro y fuera de la Amazonía,³⁰ no solo no implica necesariamente el abandono o la dislocación total de la comunidad de origen (Alexiades y Peluso 2016), sino que más bien es parte de un conjunto de estrategias diversificadas de manejo de las distancias y las cercanías: formas heterogéneas de movilidad, habitación y asentamiento que, junto con otras prácticas, han posibilitado durante las últimas décadas la progresiva (re)configuración de una vasta red de circulación de información, bienes y personas a lo largo del continuo rural-urbano (Clifford 2010, Peluso 2015, McSweeney y Jokisch 2015, Campbell 2015, Killick y Sarmiento Barletti 2023). En una historia y una experiencia atravesada por relaciones coloniales de subordinación y dependencia, tal como afirman Alexiades y Peluso, así como están presentes “elementos de violencia estructural, marginación y desestructuración social”, suelen existir también “componentes de respuesta, potencialidad y recomposición” (2016, 94): así, este “tejido territorial indígena distribuido a manera de red” (2016, 10), ha sido empleado, en un contexto de poco control y vertiginosos cambios, para navegar la incertidumbre y el cambio (High 2015), y sostener, tanto adoptando nuevas prácticas como adaptando sus patrones tradicionales (Espinosa 2012), la vida en común.

La configuración de dicho esquema reticular, que como se argumentará aquí tiene al conurbado Pucallpa-Yarinacocha como epicentro social y económico, es resultado de un largo proceso de fragmentación, amalgama y reorganización étnica, espacial y territorial estrechamente vinculado al proceso de urbanización planetaria desde su origen temprano. Si bien entre la llegada de los primeros pueblos pano a la cuenca del Ucayali (alrededor de 300 d.C.³¹) y las primeras incursiones de colonizadores españoles en territorio amazónico pasaron varios cientos de años, el contacto directo e indirecto con estos, desde mediados del s. XVI, significó sin duda un punto de inflexión en las formas de vida de los pueblos que allí habitaban —entre ellos los shipibo, konibo y xetebo— (Santos Granero 2021).

Resultado de la acelerada emergencia de nuevas relaciones y dinámicas (y la transformación de aquellas que les precedieron), que han oscilado entre la coordinación, la

³⁰ Existe evidencia de presencia shipibo-konibo en aglomeraciones urbanas como Tingo María, La Merced, Tarapoto, Yurimaguas, Puerto Maldonado e Iquitos —en la Amazonía—, Arequipa y Cusco —en los Andes—; Ica y Lima, la capital nacional, —ambas emplazadas en la costa del Pacífico—.

³¹ Según Santos Granero y Barclay (1998), presencia de ancestros del pueblo konibo en el curso inferior del Tamayo.

colaboración y el conflicto abierto, se sucedieron desde entonces diversas dinámicas de expulsión y abandono, a veces traslapadas con otras de atracción y retorno, en respuesta a las oportunidades y presiones presentes en un contexto cambiante, cuyo ritmo y pautas, tal como afirma Espinosa (2012), fueron impuestos por los nuevos tiempos. Estas resultaron, hacia fines del s. XX, en la fusión étnica de los pueblos shipibo, konibo y xetebo,³² y su actual distribución en red, —acorde a diversos patrones de movilidad, habitación y asentamiento, tanto dentro como fuera del área que hoy reclaman como su territorio ancestral— cuyos antecedentes pueden rastrearse, según Alexiades y Peluso (2016), y Espinosa (2009), hasta formas de manejo territorial previas al periodo colonial.

³² Aunque Santos Granero y Barclay (1998) sostienen que el proceso de fusión étnica culminó a la par que el auge de la extracción de caucho en la Amazonía, ellos mismos señalan que existe evidencia etnográfica posterior de que la diferenciación persistió hasta bastante más entrado el s. XX. Lo cierto es que durante el primer Ani Tsinkiti, una suerte de asamblea en la que participaron representantes de 19 aldeas shipibo-konibo, se estableció una diferenciación clara, al designar responsables de las comunidades konibo del alto Ucayali y de las comunidades shipibo del bajo Ucayali.

Capítulo 2. El pueblo shipibo-konibo y lo urbano: manejo territorial en red

La actual distribución en red del pueblo shipibo-konibo, que se despliega en distintas direcciones a lo largo del continuo rural-urbano, es producto de un largo proceso de reorganización étnica y territorial que, si bien cuenta con antecedentes en las dinámicas de manejo territorial precolombinas, atravesó un punto de inflexión consecuencia del contacto colonial, y las consecuentes presiones sobre su previo modo de vida. Desde el ingreso de los primeros misioneros a la cuenca del Ucayali, se sucedieron en la región repetidos intentos de anclar, contener y subordinar las formas de movilidad y habitación de los pueblos que allí existían, usualmente conforme a los intereses de la sociedad hegemónica y acorde a ciertos paradigmas de indigenidad. Desde las misiones hasta la figura jurídica de la Comunidad Nativa, estas tentativas se han encontrado con diversas formas de respuesta de parte de los pueblos originarios de la Amazonía, que abarcan desde la resistencia bélica abierta hasta la adaptación y adopción estratégica. Resultado de varios siglos de fricción, consecuencia del despliegue creativo de un amplio repertorio de formas de movilidad y habitación, ante la emergencia de diversas oportunidades y compulsiones en un contexto de veloz cambio, el asentamiento permanente en aglomeraciones urbanas es hoy un factor crucial en la constante reactualización, entre el pueblo shipibo-konibo, de una amplia red de vinculación que hace posible sostener la vida en común.

2.1 Urbanización precolombina en la cuenca del Ucayali

En la cuenca del Amazonas, el inicio de una larga debacle demográfica³³ —en primera instancia efecto de la exposición a enfermedades contra las cuales las poblaciones indígenas carecían de defensas biológicas³⁴ (Santos Granero 1992)— fue el detonante de importantes procesos de desintegración y reorganización social y territorial, los cuales resultaron tan solo un siglo después en la generalización de aquellas formas de habitación y movilidad que, recogidas en los relatos de los viajeros de los siglos XVII y XVIII (Whitehead 2003), dieron pie a la persistente figura paradigmática de los pueblos originarios de la Amazonía que Michael Heckenberger (2003, 2013) denomina la “tribu tropical bosquecina”. Acorde a dicho imaginario, los pueblos oriundos de la Amazonía se habrían organizado desde siempre y

³³ Continuas crisis demográficas significarían entre los siglos XVI y XVIII la reducción de entre el 80 y 90% de la población de la cuenca amazónica (Heckenberger et al. 2008, Heckenberger 2013).

³⁴ Enfermedades como la influenza, la viruela, la gripe, el sarampión y la varicela viajaron durante el s. XVI más rápido y más lejos que la mayoría de colonizadores, cobrando a su paso innumerables víctimas y alterando consecuentemente las formas de organización de los grupos humanos afectados, fenómeno que continuaría con el establecimiento de las misiones durante los siglos siguientes, que se convertirían en “pozos demográficos” donde el contacto cotidiano entre los religiosos y los pueblos indígenas produjo un genocidio involuntario (Golob 1982, en Tournon 2002).

únicamente en grupos pequeños, móviles, que se dedican a la caza, la pesca y la recolección, si practican la agricultura lo hacen de forma itinerante, y se caracterizan por su escasa estratificación social y relativa autonomía política. Erróneamente interpretadas como prácticas de muy larga data, tradicionales o primitivas, sostienen tanto Whitehead (20003) como Heckenberger (2003), se las consideró inherentes a las limitaciones impuestas por un medio difícil —la indómita y remota selva amazónica— a poblaciones con escasa capacidad tecnológica.³⁵

No obstante, tales formas de organización y patrones de asentamiento, calificadas acorde a lo que Adam Kuper (2005) denomina el “mito de la sociedad primitiva” como remanentes de un estadio originario de la supuesta civilización humana universal, corresponden en realidad a una construcción histórica más reciente, que coincide con un momento de declive de dichas sociedades, vinculado directamente al proceso de colonización y la debacle demográfica. Presentes hace más de 11 mil años en la cuenca, evidencia arqueológica reciente señala que los pueblos amazónicos ya estaban produciendo mediante el uso intensivo del suelo, tan temprano como en el s. XIII, cambios significativos en la cubierta forestal (Heckenberger et al. 2008, Hornborg 2005): poblaciones numerosas forjaron en diversas áreas de la cuenca paisajes monumentales (Erickson 2008), altamente antropogenizados (Heckenberger et al. 2008), que incluían amplias estructuras de uso habitacional, ceremonial, agrícola y funerario (Clement et al 2015, Hornborg 2005).

Estos hallazgos se corresponden con algunos relatos recogidos en las crónicas coloniales más tempranas, durante mucho tiempo desestimados como faltos de fidelidad. El relato del dominico Gaspar de Carvajal (2002[1542]), que narra la primera travesía europea por el Amazonas, registra por ejemplo a mediados del s. XVI, a lo largo de sus riberas, la existencia de asentamientos humanos que albergaban a miles de personas. Específicamente en la cuenca del Ucayali, Juan Salinas de Loyola, (1965[1557]; Myers, 1974), cronista y conquistador español, señaló la presencia de grandes asentamientos permanentes, con poblaciones numerosas, en las áreas ribereñas: estos núcleos, junto con asentamientos más pequeños,³⁶ temporales, ubicados en las zonas interfluviales (Myers 1974, Santos Granero 1992), habrían

³⁵ En la percepción del “atraso” de la Amazonía, en términos del paradigma ortodoxo de desarrollo, convergen algunos argumentos señalados por Harvey (2007) respecto de la naturalización del desarrollo desigual (2007): planteamientos de carácter racista, que lo adjudican a las supuestas falencias innatas de sus habitantes; de tipo medioambiental, que consideran la topografía una restricción u obstáculo; y de tinte culturalista, que acusan la persistencia de instituciones arcaicas.

³⁶ En el caso de los yine (antes llamados *piro*) y los conibo, entre 200 y 400 casas, que albergaban hasta 8 mil personas. En el caso de las etnias interfluviales, los núcleos eran más pequeños (80-100 habitantes) y dispersos, y usualmente de carácter menos permanente (Santos Granero y Barclay 1998).

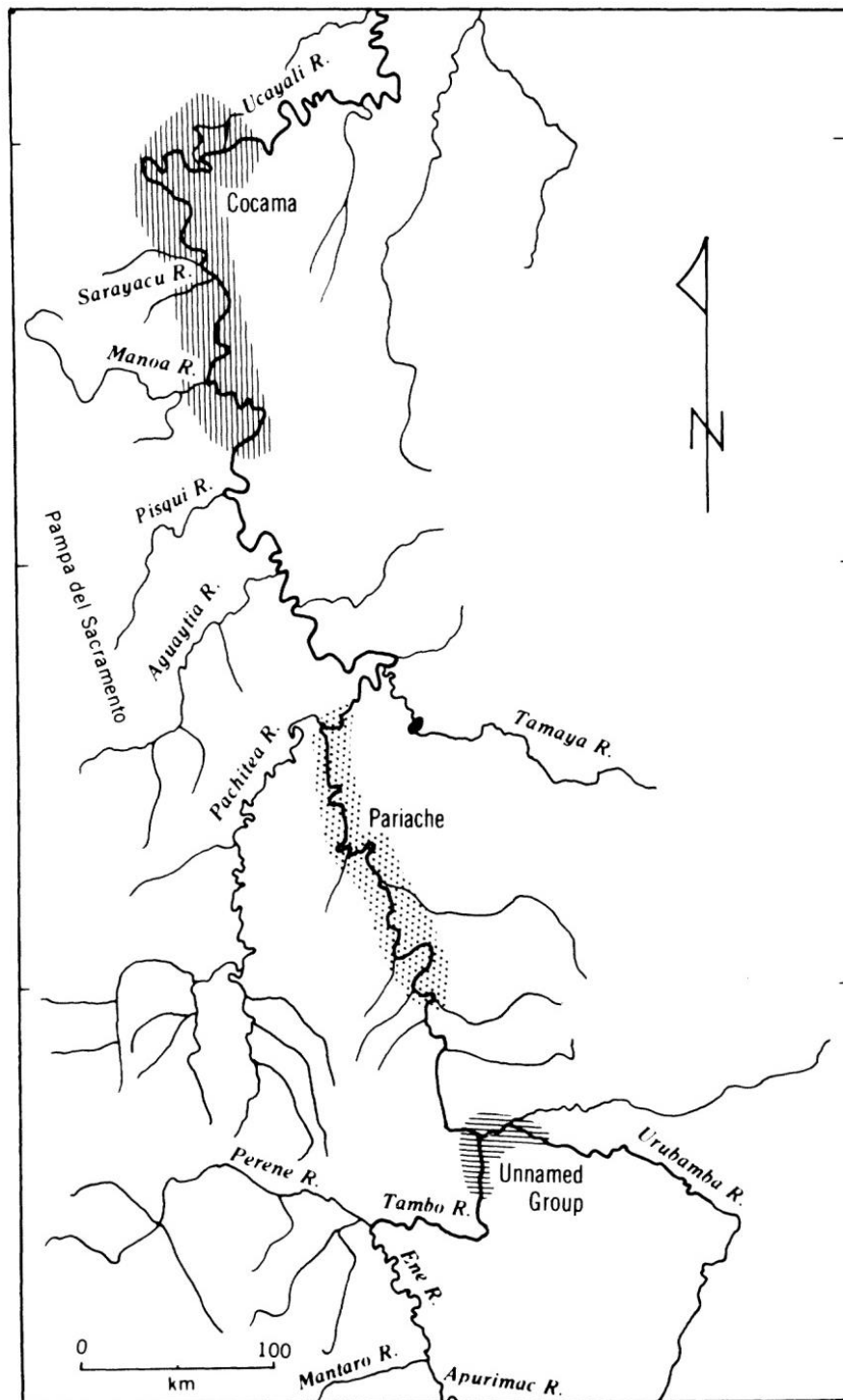
compuesto en dicha área estructuras más amplias, organizadas de forma reticular (Lathrap 1973, Tournon 2002, Hornborg 2005). Para entonces el principal pueblo ribereño presente en la cuenca del Ucayali eran los “pariache” (ver Mapa 2.1), quienes, según la interpretación que hacen tanto Myers (1974) como Santos Granero (1992) de las crónicas de Salinas de Loyola, no serían sino los conibo. Experimentados comerciantes, su actividad era central en la configuración de amplias redes supraétnicas de intercambio comercial y cultural que conectaban áreas ribereñas e interfluviales, tierras bajas y piedemonte andino, Amazonía y Andes centrales, y permitían, según señala la evidencia arqueológica y etnográfica, acceder a una vasta diversidad de recursos a los pueblos que de ellas participaban³⁷ (Lathrap 1973, Santos Granero 1992, Hornborg y Eriksen 2011).

La existencia de estas vastas redes, que articulaban gran parte de la cuenca en tiempos precolombinos, acusan la existencia de una larga historia de movilidad y conectividad inter e intrarregional, vinculada a un modelo de desarrollo urbanístico y paisajístico específico, “netamente reticular, claramente distinto al europeo” (Alexiades y Peluso 2016), caracterizado por ser disperso y multicéntrico (Heckenberger et al. 2008), que se considera hoy característico de la región amazónica. Heckenberger et al. (2008) postulan, incluso, la existencia de una “sociedad regional panamazónica”, cuyo grado de homogeneidad en la cultura material y las cosmologías no habría significado la disolución de las identidades etnolingüísticas específicas.

Fue hacia el s. XVI, cuando se estima los pueblos de la cuenca alcanzaban sus cifras poblacionales más altas hasta el momento, que la catástrofe demográfica provocada por el contacto inicial con los colonizadores desencadenó la dispersión y desplazamiento de innumerables pueblos, la desaparición de diversas formas de organización y estructuras urbanas amplias (Heckenberger et al. 2008, Hornborg 2005, Hornborg y Hill 2011), y la consecuente desarticulación de las redes macrorregionales de circulación e intercambio (Santos Granero 1992, Hornborg y Hill 2011, Alexiades y Peluso 2016, Clifford 2010).

³⁷ La participación de estas redes de intercambio, por las que también circulaba información, acusa también el conocimiento desde tiempos precolombinos, según Hornborg (2005), de la existencia de grandes aglomeraciones urbanas fuera de la cuenca del Amazonas.

Mapa 2.1. Ubicación de las tribus del Ucayali en 1570



Fuente: Myers (1974, 142)

2.2 La misionización: el inicio de la dependencia como motor de desarrollo urbano

Commodities are not neutral.

Medio siglo más tarde, las incursiones de viajeros y misioneros en la cuenca del Ucayali se encontraron con poblaciones ya diezmadas por el efecto devastador de las enfermedades virales introducidas por los europeos, mayoritariamente dispersas en aldeas menores, móviles o semipermanentes, cuyos miembros se dedicaban principalmente a la caza, la pesca, y la agricultura de quema y roza, una situación afín al paradigma de la tribu tropical bosquecina. Tal era el caso de los tres pueblos pano que conforman hoy, tras un largo proceso de fusión, etnogénesis o “mestizaje intertribal”, como lo llama Morin (1998), una sola etnia, los shipibokonibo. Entonces unidades étnicas emparentadas, los shipibo, los konibo y los xetebo, pertenecientes a una misma familia lingüística (pano), se reconocían entre sí como *jonibo* o *jonicobo* (personas, gente civilizada, hombres verdaderos), en oposición a *náhuabo* o *nawabo* (extraños, otros, foráneos), pero se diferenciaban claramente entre sí. Habitaban a mediados del s. XVI áreas específicas, no contiguas, separadas por zonas de amortiguamiento (ver Mapa 2.2): los konibo, ribereños, estaban asentados en un amplia área a lo largo del alto y medio Ucayali, en un importante eje fluvial comercial, mientras que los shipibo y xetebo, entonces interfluviales, habían retrocedido hacia las riberas de dos afluentes en la margen occidental del medio y bajo Ucayali, los ríos Aguaytía y Manoa (también llamado Cushabatay), respectivamente (Myers 1974, Belaunde y Llacsahuanga 2020).

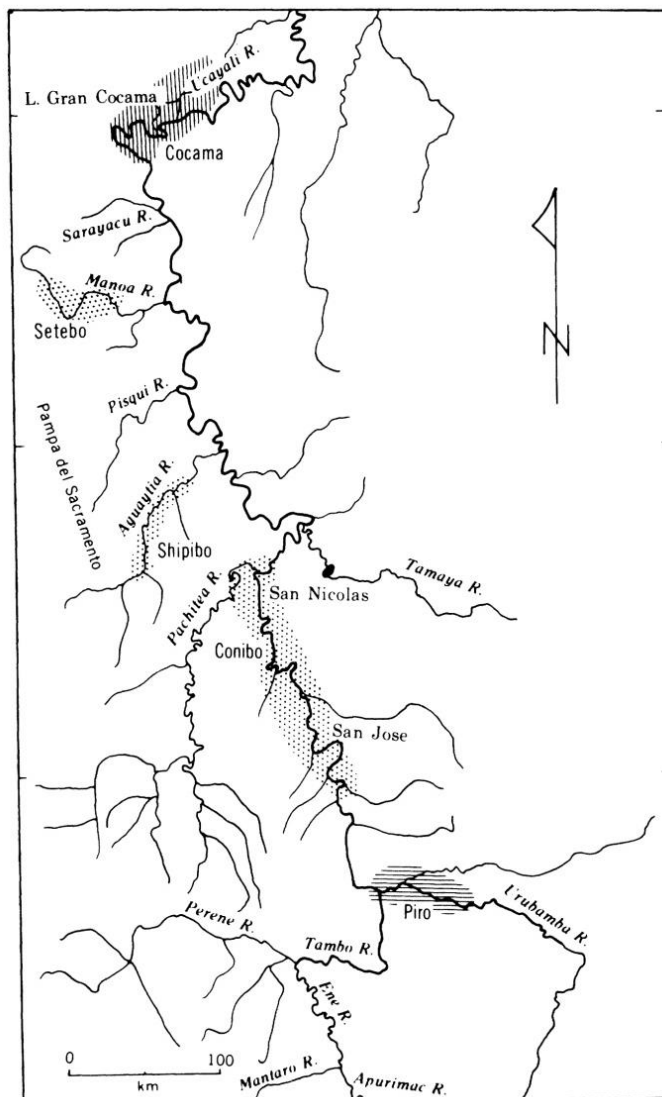
El subsecuente proceso de misionización en la cuenca —la incursión e intervención de jesuitas, que ingresaron por el Norte, y franciscanos, que llegaron por el Sur y el Este—, que implicó la reducción de millares de familias, complejizó y dinamizó, como en el resto de la Amazonía, los procesos de fragmentación, fusión y re-organización étnica, espacial y territorial iniciados tras los primeros contactos. Durante los siglos XVII y XVIII, la introducción intensiva de mercancías que solo podían obtenerse mediante el intercambio con los foráneos, especialmente herramientas y armas de hierro;³⁸ las nuevas y antiguas alianzas y conflictos interétnicos; la reducción en misiones, voluntaria e involuntaria; y la rebelión,³⁹ resistencia y retirada ante las concomitantes presiones aculturativas y las continuas

³⁸ Tanto Eric Wolf (2001) como Darcy Ribeiro (1971) enfatizan, respecto de la introducción de estas nuevas tecnologías, que lo relevante no es la particularidad del rasgo, en tanto factor cultural, sino el mecanismo económico por medio del cual se introduce: la mercancía.

³⁹ La rebelión de Runcato, en 1766, que implicó la alianza de shipibos, konibos y xetebos, tradicionalmente enfrentados, es la más recordada, pues consiguió expulsar a los misioneros de la cuenca del Ucayali. Estos tardarían 23 años en retornar. Para una periodización de las rebeliones en la cuenca amazónica, ver Carlos Dávila (1980).

epidemias,⁴⁰ contribuyeron a forjar nuevas relaciones de dependencia, competencia y colaboración, tanto intra como interétnicas (Myers 1974, Santos Granero y Barclay 1998, Tournon 2002), y profundizaron los cambios en las dinámicas territoriales preexistentes.

Mapa 2.2. Ubicación de las tribus del Ucayali a mediados del s. XVII



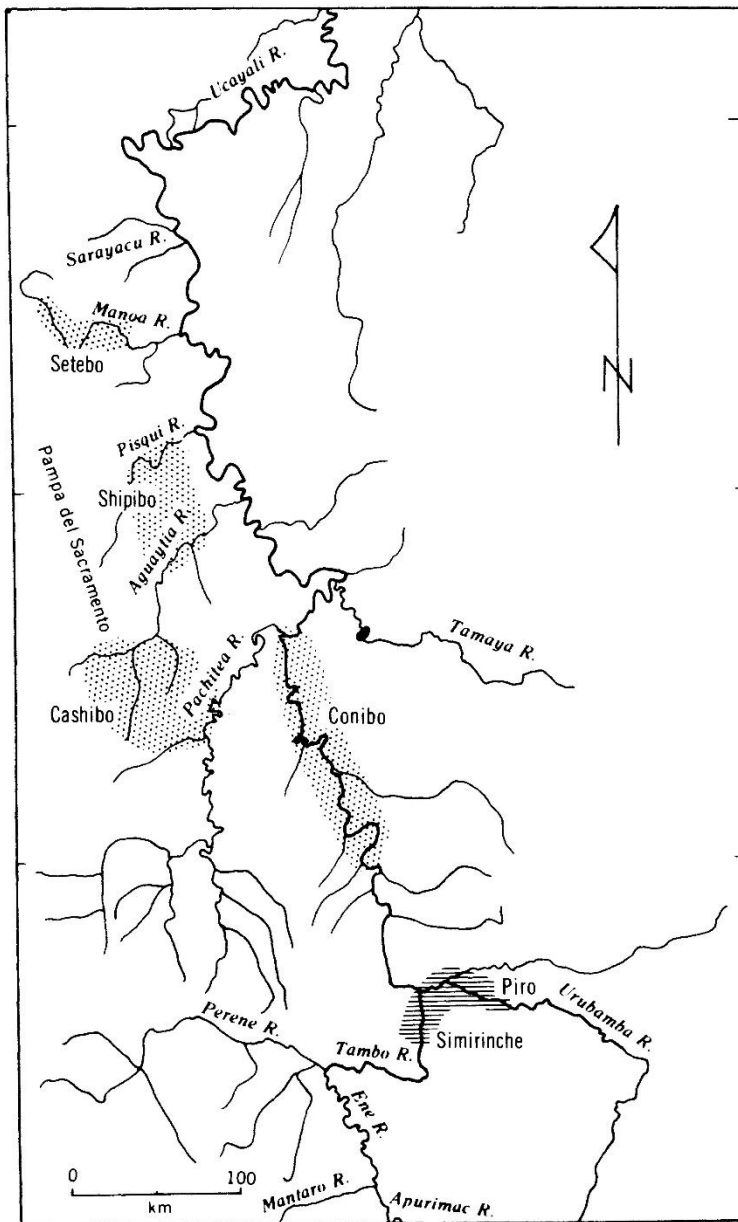
Fuente: Myers (1974, 144)

A las dinámicas previas de disputa interétnica por las planicies aluviales, las zonas más fértiles para la labor agrícola, susceptibles de sostener a poblaciones mayores (Bergman 1990, Morin 1998), y el control del eje comercial conformado por los ríos Ucayali y Urubamba (Santos Granero y Barclay 1998), se sumarían hostilidades por el monopolio de

⁴⁰ Desde un principio, el efecto de la presencia de estos nuevos agentes tuvo efectos centrífugos y centrípetos sobre los pueblos amazónicos.

las relaciones con los misioneros, el control de las nuevas redes de intercambio y el acceso a los preciados bienes introducidos por los colonizadores (Hornborg y Hill 2011), acceso que generó a su vez cambios en los balances regionales de poder, lo cual acarreó nuevos desplazamientos geográficos y procesos de readaptación ecológica.

Mapa 2.3. Ubicación de las tribus del Ucayali a fines del s. XVII

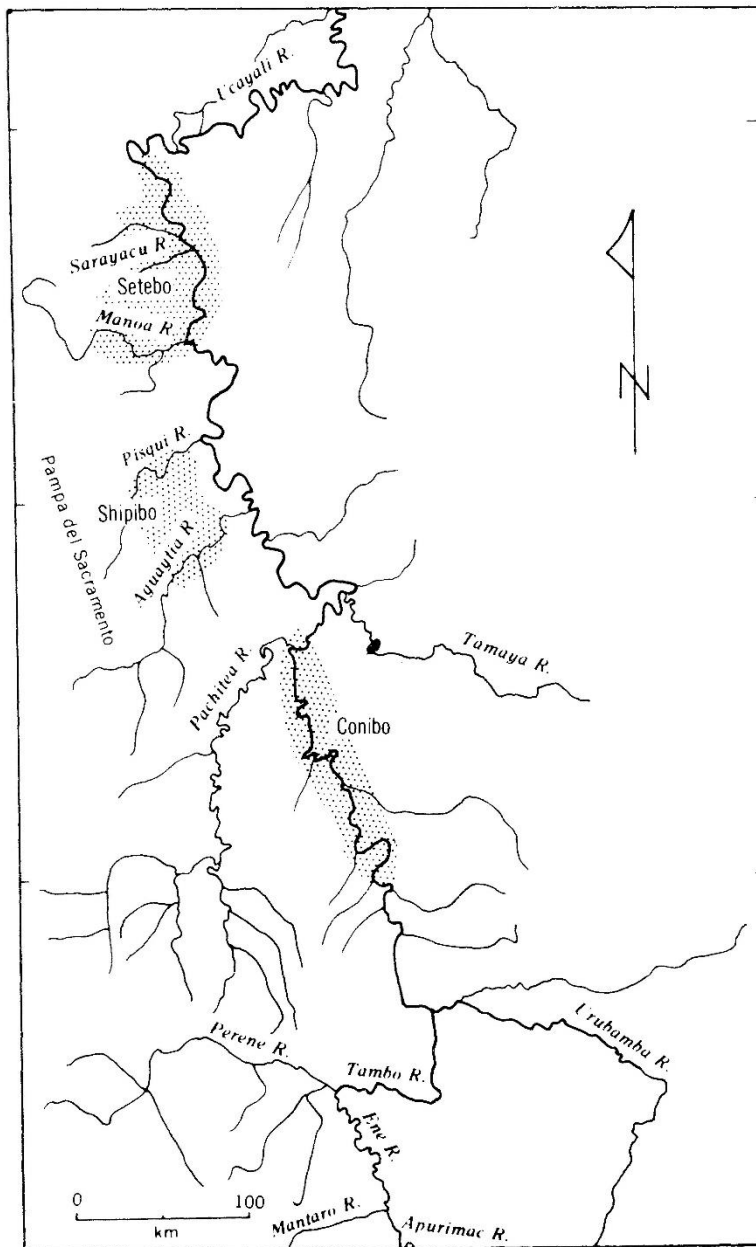


Fuente: Myers (1974, 148)

Tras los dos siglos en que ambas órdenes religiosas mantuvieron el monopolio de la presencia e intervención colonial en la cuenca del Ucayali, consecuencia de la desaparición, repliegue y desplazamiento de otros pueblos, los shipibo, konibo y xetebo, para fines del s. XVIII aún

unidades étnicas claramente diferenciadas, se habían convertido nuevamente, como lo fueran hacia el s. XIII (Tournon 2002), en los principales habitantes de la cuenca del Ucayali (Santos Granero y Barclay 1998) (ver Mapas 2.3 y 2.4).

Mapa 2.4. Ubicación de las tribus del Ucayali a fines del s. XVIII



Fuente: Myers (1974, 150)

No obstante, la introducción de ese nuevo eje y modelo de desarrollo urbano —la misión— significó el inicio de un largo proceso de pérdida de autonomía e incorporación de las poblaciones originarias de la Amazonía, en clave de subordinación —a menudo de forma

violenta y compulsiva (Ribeiro 1971)—, al sistema mercantil. Además del comienzo del contacto regular con colonos, la misionización implicó para los shipibo-konibo la incipiente articulación entre las economías locales, eminentemente agroextractivas, y las demandas de la economía colonial y global. Tal como afirma Harvey (2007), en el núcleo de la urbanización bajo el capitalismo se encuentra la acumulación por desposesión: la expoliación y explotación del territorio y la mano de obra indígenas, estrechamente ligadas a los vaivenes del mercado mundial, ocuparon desde entonces un importante rol en los procesos de aglomeración urbana, tanto dentro como fuera de la cuenca (Hornborg 2005).

2.3 Efectos centrífugos y centrípetos del proceso de colonización interna en la cuenca del Ucayali

Tras la declaración de la Independencia, que significó la expulsión de jesuitas y franciscanos de la recién fundada República del Perú, los pueblos amazónicos vieron debilitarse, entre 1824 y 1836, la estructura que Barclay (2019) denominó el “orden colonial misional”. La retirada de las órdenes religiosas acarrió entonces procesos de reestructuración económica y reorganización espacial: el sistema paternalista-autoritario de los misioneros, cuyo foco era tutelar la adaptación de los pueblos indígenas a las formas de vida de la civilización occidental, por medio de la sedentarización, el disciplinamiento y la conversión a la fe cristiana, fue reemplazado por un esquema de carácter mercantil-capitalista, encabezado por patrones y regatones (Tournon 2002, 72), que reemplazó el tutelaje por la explotación sin ambages (Hill 2008).

Fue durante este periodo de actividad eminentemente extractivista, que tuvo lugar antes del inicio del proyecto nacional de colonización de asentamiento a gran escala, que se sentaron en la cuenca del Ucayali parte importante de las bases para la futura expansión urbana: la mayoría de misiones se dispersaron, y se establecieron poblaciones y puestos de avanzada que operaron como núcleos desde los cuales se condujeron diversas empresas comerciales de rápido auge y declive,⁴¹ algunos de los cuales se convertirían más adelante en aglomeraciones mayores (Ortiz de Zevallos 1948; Chirif, Mora y Moscoso 1977). La implantación de este modelo, que empleó mayoritariamente mano de obra indígena (Morin 1998), tuvo —al igual que las misiones— efectos ambivalentes sobre las dinámicas de asentamiento y movilidad de los pueblos indígenas que habitaban la cuenca: si bien el abuso y la violencia inherentes al peonaje y el sistema de habilitación/enganche tuvieron efectos centrífugos y de dispersión

⁴¹ Huevos y grasa de tortuga, manteca de manatí, pescado salado, y, principalmente, zarzaparrilla (cuyo auge tuvo lugar en la década de 1850) y caucho (cuyo ciclo inició en 1860 y entró en declive en 1915).

sobre las poblaciones amazónicas —que en algunas ocasiones derivaron en situaciones de aislamiento voluntario—, las oportunidades de intercambio comercial, que posibilitaba el acceso directo a herramientas y otras mercancías de factura mestiza, convirtieron también a estos núcleos, al igual que las misiones, en focos de atracción, nodos importantes en las nuevas y reconfiguradas redes de circulación.

Durante el *boom* del caucho, si bien los pueblos shipibo, konibo y xetebo no se libraron de ser reclutados y retenidos bajo el esquema de habilitación/enganche, lo cual incluyó desplazamientos forzosos a otras cuencas y propició dinámicas de repliegue, estos participaron también activamente de correrías de esclavos,⁴² capturando a miembros de otros pueblos —principalmente arahuac y pano interfluviales, que consideraban *quiquín náhuabo* (“enemigos salvajes”, según Morin 1998)— para intercambiarlos con los patrones caucheros por herramientas. En este periodo empezaron a difuminarse los límites de los territorios étnicos específicos y ciertas particularidades culturales entre *jonibo*, principalmente mediante la progresiva ribereñización de shipibos y xetebos (Santos Granero y Barclay 1998, Tournon 2002). Crucial en este proceso de fusión étnica fue también el retorno de los misioneros franciscanos a mediados del s. XIX, quienes establecieron a partir de entonces grandes misiones contiguas (Morin 1998), lo cual contribuyó al incremento de las uniones interétnicas.

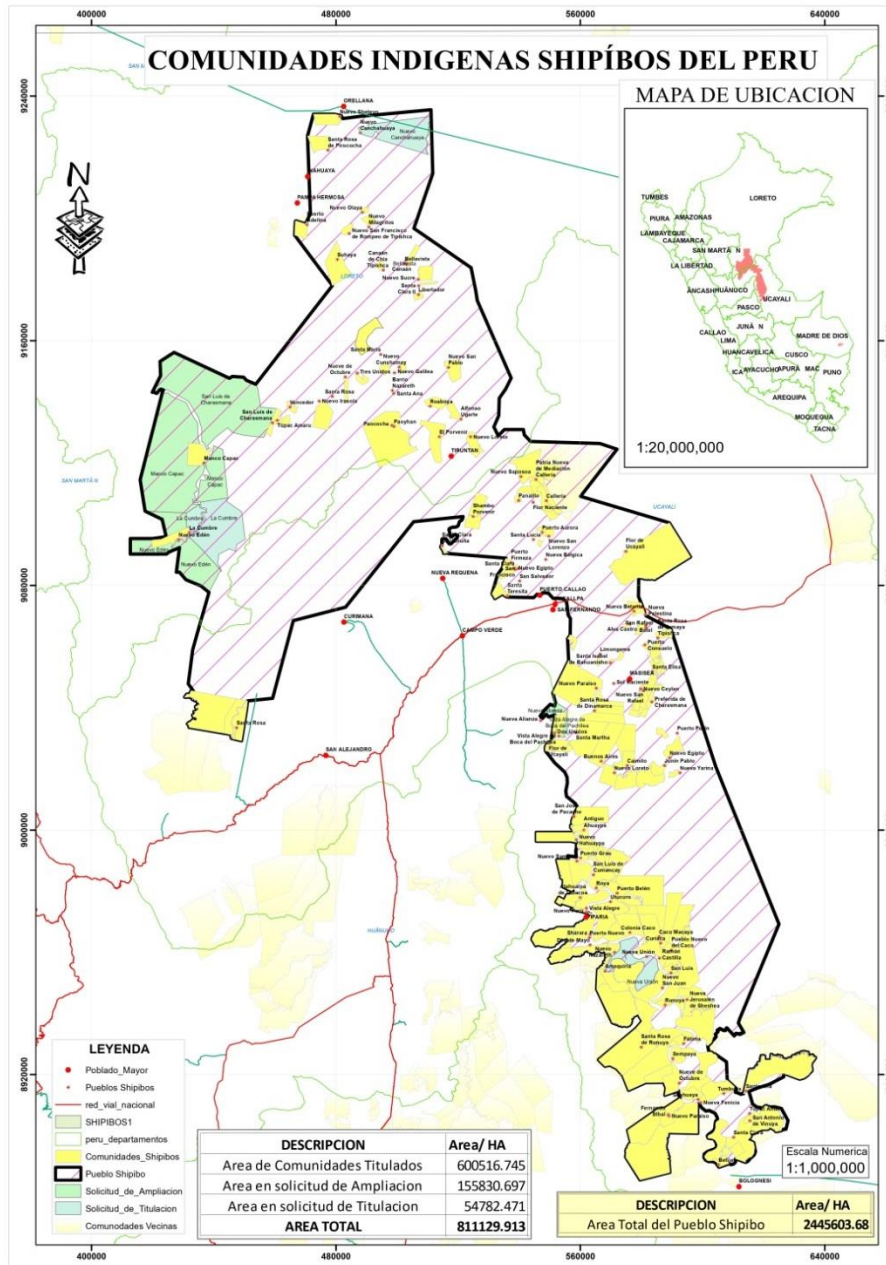
En el contexto de esa tensa dinámica multipolar, que tuvo simultáneamente efectos centrífugos y centrípetos entre los diversos pueblos indígenas que habitaban la cuenca, se formó en el medio Ucayali, a comienzos del s. XX, la incipiente aglomeración que luego sería la futura capital del departamento del mismo nombre, Pucallpa.⁴³ De hecho, fue fundada en una zona limítrofe entre los que antes habrían sido los espacios vitales de los pueblos shipibo y conibo (Chirif, Mora y Moscoso 1977; Heath 1980), zona que nunca dejaron de habitar por completo, y que se sitúa en el centro del que reclaman hoy —desde el Consejo Shipibo Conibo Xetebo— como su territorio ancestral (ver Mapa 2.5), ese particular emplazamiento geográfico contribuyó a cimentar, desde muy temprano, la que es hasta hoy

⁴² Cabe resaltar que, tal como indica Francoise Morin (1998), las correrías de esclavos eran una práctica usual entre los pueblos que habitaban la cuenca del Ucayali mucho antes del contacto colonial: esta dinámica, sin embargo, contemplaba la eventual integración de los sujetos esclavizados a la sociedad dominante.

⁴³ Durante el auge de la extracción de caucho, Masisea fue el principal núcleo urbano.

una estable relación entre el actual pueblo shipibo-konibo, y el medio urbano (Espinosa 2009a).⁴⁴

Mapa 2.5. Ubicación de Comunidades Nativas shipibo-konibo tituladas dentro del territorio integral



Fuente: Coshicox 2019

⁴⁴ Entre las tres “tribus salvajes” a las que hace referencia Ortiz de Zevallos (1948), los konibo (ubicados en Callería) resaltan, a diferencia de los yine (en la zona del alto Ucayali), los campa (en el río Urubamba) y los remo (río Tamaya), por su activo comercio con Pucallpa, que señala se remonta a la Colonia. Así, el asentamiento de familias shipibo-konibo en el eje urbano Pucallpa-Yarinacocha a fines del s. XX no significó en absoluto un “descubrimiento” o primer acercamiento a la ciudad, ya que esta fue desde mucho antes, cuando menos, un lugar de tránsito, que se visitaba regularmente.

Tras el declive del *boom* del caucho, el Estado peruano emprendió un intenso —aunque intermitente— proyecto de colonización interna de asentamiento, orientado inicialmente a la ampliación de las fronteras agrícola y ganadera, y la afirmación de la soberanía nacional mediante la ocupación efectiva del territorio (Santos Granero 1995, Santos Granero y Barclay 2002, Hill 2008, Barrantes y Glave 2014, Varese 2017). Inscrito desde mediados del s. XX en el contexto más amplio de la instauración, a nivel global, de la praxis discursiva desarrollista (Frank 2005[1966], Bedoya y Martínez 1999, Veltmeyer 2010), este proyecto de expansión, modernización y consolidación del Estado implicó un acelerado desarrollo de infraestructura, crucial para la apertura de nuevas fronteras de colonización y la “domesticación” de otras (Santos Granero y Barclay 2002). Durante este proceso, la persistente percepción de la Amazonía como un espacio inhóspito pero rico en recursos, que era necesario conquistar, hacer legible y poblar para mejor explotar sus riquezas en pos del progreso de la nación, significó la continua invisibilización de los pueblos indígenas que allí habitaban, sujetos sin cabida en la nación, a menudo considerados refractarios al progreso e incluso sus enemigos (Hill 2008), acorde a un proyecto homogenizante de Estado-nación, y a una política económica que equiparaba desarrollo y crecimiento ilimitado. Así, ante una población que no tenía reconocimiento ni existencia legal, el gobierno, posicionado como propietario absoluto de las tierras y los recursos,⁴⁵ continuó disponiendo de ellos libremente durante las décadas por venir (Espinosa 2009a).

En el marco de un proceso global de expansión capitalista, la construcción de una amplia red vial, junto con el aprovechamiento de las vías fluviales existentes, así como la concesión y titulación de tierras, propició sucesivas olas de migración y el asentamiento masivo de colonos en la región. Dicho fenómeno, concentrado inicialmente en Pucallpa y Puerto Callao,⁴⁶ parte de un conurbado que atraviesa hoy las fronteras de tres distritos (Callería, Yarinacocha y Manantay), tuvo inicialmente efectos centrífugos sobre la población indígena que hasta entonces allí habitaba: hacia 1977, un reporte del SINAMOS elaborado por Chirif, Mora y Moscoso calificaba como “reducida” la presencia de población nativa en el distrito de Callería, precisamente como consecuencia de la llegada masiva de colonos. Hoy, entre los jóvenes urbanitas shipibo-konibo, son frecuentes las historias respecto de cómo sus antepasados abandonaron o fueron desplazados de los espacios que habitaban, algunos a pocos minutos de lo que hoy es Puerto Callao, el centro de Yarinacocha: la búsqueda de

⁴⁵ La Ley 1220, Ley de Tierras de Montaña, vigente desde 1909 hasta 1974, propició la titulación masiva de tierras por medio de las modalidades de venta, denuncia, adjudicación gratuita y concesión.

⁴⁶ Según el INEI (2018c), en 2017 el 77,4% de la población urbana de Ucayali estaba concentrada en Coronel Portillo, una de las cuatro provincias que conforman el departamento de Ucayali.

privacidad, seguridad y espacios amplios, lejos de las concentraciones de colonos o mestizos,⁴⁷ son los motivos que más frecuentemente se señalan para el repliegue de sus abuelos y bisabuelos hacia zonas menos densamente pobladas, usualmente a mediados del s. XX, aunque algunos desplazamientos corresponden incluso a la década de los 90. Si bien los procesos de colonización interna propiciaron movimientos de retirada y desplazamiento de población shipibo-konibo hacia zonas más alejadas de las incipientes aglomeraciones en Pucallpa y Puerto Callao, hoy conurbados, estos pueblos amazónicos no permanecieron ajenos, al igual que muchos otros, al efecto centrípeto de los núcleos urbanos. Ante el carácter profundamente asimétrico de su incorporación al mercado, manifiesto en las injustas condiciones de intercambio que imponían los comerciantes itinerantes y regatones mestizos que durante sus travesías se detenían en sus aldeas y asentamientos, los shipibo-konibo encontraron desde muy temprano en el “nomadismo comercial” (Heath 1980, Bergman 1990, Tournon 2002, Espinosa 2009a) una estrategia útil para obviar el rol de los intermediarios, evitar sobrepuestos y procurarse mayores ingresos (Belaúnde y Llacsahuanga 2020).⁴⁸ A aquellas formas de movilidad vinculadas al intercambio comercial con la urbe, que según Ortiz de Zevallos (1948) se remontan entre los shipibo-konibo al periodo colonial, se sumarían paulatinamente, durante la segunda mitad del s. XX, cada vez con mayor frecuencia, estadías temporales o estacionales que respondían a otros motivos, como el acceso a servicios públicos —especialmente educación formal— (Heath 1980, Belaúnde y Llacsahuanga 2020, Capredon en prensa), la participación en política oficial (Espinosa 2009b, 2016; McSweeney y Jokisch 2015), la búsqueda de empleo (Vega 2014), y —no menos importante— el deseo de diversos bienes de consumo y experiencias asociadas al medio urbano (Bergman 1990, Peluso 2015).

La presencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que operaría durante más de 20 años en la Amazonía peruana —oficialmente— como *proxy* del Estado, en tanto responsable de la incorporación de los pueblos indígenas a la ciudadanía por medio de la educación formal,⁴⁹ y

⁴⁷ Término con el que se designa, desde mediados del s. XX, a aquellas poblaciones no indígenas que, sin ser originarias de la Amazonía, se asientan en la región consecuencia de las migraciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Abarca hoy a toda la población no indígena, aunque en ocasiones se nombra de forma diferenciada a los “gringos”, que serían mestizos extranjeros.

⁴⁸ Según relata Carolina, comunera de Paoyhán, cuando ella era niña —entre los años 70 y 80—, los viajes a Pucallpa implicaban breves estadías orientadas al intercambio comercial, durante las cuáles la familia pernoctaba en el muelle, en el interior de sus embarcaciones. Cabe resaltar que el que hoy es un viaje de aproximadamente 5 horas río abajo, en el bote más rápido, de doble motor, tardaba entonces a remo varios días.

⁴⁹ En 1941 se promulga la Ley Orgánica de Educación Pública (Ley 9359), que en su art. 130 señalaba que: “los indígenas de las selvas orientales serán incorporados a la civilización por medio de escuelas ambulantes e internados sujetos a planes especiales”.

—subrepticamente— como agente de ampliación de la esfera de influencia norteamericana en la región, contribuyó a intensificar la creación de vínculos a lo largo del continuo rural-urbano. Parte de un convenio con el Gobierno del Perú, el ILV estableció en 1952 su base principal a pocos minutos de Puerto Callao, en Yarinacocha, a orillas de la laguna del mismo nombre, donde instituyó el Centro de Capacitación para Maestros Bilingües,⁵⁰ primer espacio de profesionalización dirigido a pueblos indígenas de la Amazonía. Allí desarrolló un proyecto de alfabetización y formación de docentes bilingües de diversas etnias que requería la estancia temporal de los estudiantes, quienes luego retornarían a sus aldeas a ejercer como maestros. Este proyecto incluyó un proceso de estandarización de las principales lenguas amazónicas, el cual contribuyó a la eliminación de las diferencias dialectales (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 139), factor determinante en la consolidación, algunas décadas después, por medio de la escolarización, de los shipibo-konibo como un solo grupo etnolingüístico, una “entidad político-cultural cimentada en una lengua común” (Morin 1998, 227). Hacia 1966 se habían formado ya 25 docentes shipibo-konibo en las aulas del ILV (Tournon 2002),⁵¹ cuyo nuevo rol en las comunidades propició la emergencia y el afianzamiento de nuevas formas de autoridad y prestigio (Bergman 1990), que se traslaparon con aquellas hasta entonces predominantes (Morin 1998, Valera y Valenzuela 2004, Espinosa 2009b, Belaunde y Llacsahuanga 2020). Los saberes adquiridos mediante la educación formal —especialmente la alfabetización en español— y la experiencia de haber habitado la ciudad fueron, en primera instancia, útiles para hacer frente a los abusos derivados del patronaje y el sistema de habilitación/enganche (Tournon 2002, Suárez 2022). Luego, con la emergencia de una nueva política indígena a fines de los años 60⁵² y la introducción de la institución de la Comunidad Nativa (Ley 20653) en 1974, estas competencias adquirieron rápidamente mayor importancia, pues la participación en la política oficial como representantes de sus aldeas y pueblos — principal vehículo para negociar los términos de su integración al mundo mestizo y ampliar, tal vez, las posibilidades de la nación — dependía de la capacidad de operar como interlocutor ante las distintas instancias gubernamentales, nacionales e internacionales (Espinosa 2008, 2009b, 2016). Tener la capacidad de interpretar, y elaborar actas, registros y

⁵⁰ A partir de 1985, desplazado definitivamente el ILV por el Ministerio de Educación, se convertiría en el Instituto de Educación Superior Pedagógico Bilingüe, que opera hasta hoy, junto con la Universidad Intercultural de la Amazonía, en el lote que perteneciera al instituto.

⁵¹ Carolina, que creció en la CCNN Paoyhán y habita allí hasta hoy la mayor parte del año, señala en sus narraciones que hasta los 70 los profesores, al igual que el encargado de la posta, eran todos “gringos”.

⁵² La formación del Consejo Amuesha en 1969 dio inicio a la creación de diversos consejos y federaciones étnicas, interétnicas e incluso panamazónicas durante las décadas siguientes. Hoy quienes ocupan cargos en estas organizaciones y federaciones residen en aglomeraciones urbanas.

documentos en español se volvió fundamental para ocupar cargos de dirigencia. Así, la educación formal empezó a perfilarse como una nueva e importante fuente de poder, a menudo en desmedro de las formas tradicionales de aprendizaje.⁵³

Además, los docentes bilingües —quienes, además del manejo del español y la palabra escrita, poseían conocimiento de las dinámicas urbanas e inusitado acceso a recursos monetarios— operaron como un importante factor de dinamismo al retornar a las aldeas (Tournon 2002): vehicularon ideas y narrativas que contribuyeron a estimular diversos apetitos, aspiraciones y expectativas que han sido fundamentales en el proceso de urbanización, el cual —como señala Peluso (2015)— empieza muchas veces en el plano del deseo y la imaginación. Bergman (1990) registra por ejemplo, como motivo de integración al mercado de precios, en 1971, el acceso a productos vinculados al arreglo personal —prendas occidentales y, especialmente, zapatos—, que califica despectivamente de “caprichos”, en oposición a aquellas necesidades básicas aún susceptibles de ser cubiertas mediante el intercambio de recursos no monetarios. Hoy, entre los shipibo-konibo, como entre los mestizos, no tener zapatos o ir descalzo es concebido un marcador de pobreza extrema, que entre los urbanitas se asocia a los aspectos más precarios de la vida en las CCNN.

El creciente efecto de atracción de las aglomeraciones urbanas entre los shipibo-konibo está también inexorablemente vinculado, no obstante, a un importante factor de expulsión de las comunidades: el impacto de los programas de colonización y reestructuración productiva de la Amazonía en la viabilidad de las formas de vida previas de dicho pueblo. Durante la segunda mitad del s. XX, la continua depredación, reducción y fragmentación de su espacio vital significó la disminución sustantiva del acceso a los recursos forestales, acuáticos y de fauna de los que dependía su sustento en las aldeas. A la par, una baja en los índices de mortandad, asociada a las políticas de vacunación y asistencia médica gubernamental, disparó un proceso de crecimiento demográfico⁵⁴ que incrementó las presiones sobre un espacio cada

⁵³ Resaltan dos formas de aprendizaje “tradicional”, ambas entrelazadas: la dieta y las plantas, y las enseñanzas de los padres y, especialmente, los abuelos (Valera y Valenzuela 2004, 292). Estos últimos, considerados *shinanya* (hombres y mujeres de bien) y *eseya* (personas en condiciones de llevar adelante una buena convivencia), son los principales encargados de educar a los niños acorde a los principios del *jacona jati* y realizar las curaciones con plantas *rao* (de poder) (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 144). Además, es crucial el aprendizaje empírico, mediante la observación y la participación, de las tareas que corresponden a cada género.

⁵⁴ Desde los años 70, en el marco de la recuperación demográfica que según Bergman (1990) tiene lugar en toda la cuenca amazónica, el pueblo shipibo-konibo cuenta con una pirámide demográfica de base ancha, que representa una población joven y en crecimiento (Chirif, Mora y Moscoso 1977). Tanto Santos Granero y Barclay (1998) como Tournon (2002) coinciden en señalar en sus respectivos estudios la existencia de asentamientos de más de 1,000 personas, cifra que se acercaría a los poblados konibo pre debacle demográfica colonial.

vez más reducido y un medio cada vez más afectado por las actividades extractivas, propias y ajenas (Bergman 1990, Tournon 2002, Espinosa 2009a).

En 1971, Bergman (1990) registró una disminución severa de los recursos fluviales, mientras que Chirif, Mora y Moscoso (1977) identificaron las crecientes presiones sobre la vida en las comunidades y asentamientos shipibo-konibo del alto Ucayali,⁵⁵ vinculadas al cercamiento y la usurpación de tierras por parte de colonos, las limitaciones impuestas por el establecimiento de áreas de conservación⁵⁶ y la creciente escasez de recursos de libre disponibilidad, especialmente aquellos que se extraían también con fines comerciales,⁵⁷ presiones cuyo incremento Putsche (2000), y Belaunde y Llacsahuanga (2020) constatan en las décadas siguientes. En 1974, en el marco de la Reforma Agraria, la introducción de la figura jurídica de la Comunidad Nativa,⁵⁸ que buscó traducir la relación entre los pueblos indígenas de la Amazonía y su espacio vital a un régimen de propiedad legible para el Estado, con el objetivo de reconocer y amparar tales territorios, significó en última instancia la formalización de la reducción y fragmentación del que fuera un espacio integral, más amplio, y su configuración a partir de un nuevo patrón: se titularon extensiones de terreno claramente demarcadas, discontinuas y a menudo de extensión insuficiente, que eventualmente quedarían cercadas por asentamientos colonos, haciendas, concesiones y reservas. Aunque Barclay y Santos Granero (1998) calificaron este proceso de formalización como una forma de “despojo institucionalizado”, la ley en cuestión es hasta hoy, a pesar de sus falencias, tal como argumentan Chirif y García Hierro (2007), y Varese (2018), la única herramienta legal de defensa del territorio con la que cuentan los pueblos indígenas de la Amazonía, y como tal ha sido apropiada como núcleo de la “estrategia legal-territorial” (Martínez Sastre 2017) que los diversos pueblos originarios de la cuenca han empleado —no con poco éxito— para asegurar su derecho a habitar el espacio y reproducir sus modos de vida en sus propios términos. Junto con la disminución de la disponibilidad de los recursos del monte y el río, que durante siglos habían sido su única fuente de sustento, la creciente introducción de bienes y nuevas tecnologías únicamente asequibles mediante el intercambio con agentes externos⁵⁹ haría la

⁵⁵ El estudio abarcó 43 comunidades, que reunían alrededor de 7,500 habitantes (Chirif, Mora y Moscoso 1977).

⁵⁶ D.S. 03, de 1957.

⁵⁷ Entre aquellas actividades que se (re)orientaron mayoritariamente al comercio, resaltan en 1977 la caza y el cultivo de arroz (Chirif, Mora y Moscoso 1977).

⁵⁸ Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva, de 1974, modificada en 1978.

⁵⁹ A las herramientas, utensilios, enseres y otros objetos introducidos siglos antes, durante la misionización, se sumarían a lo largo del siglo XX innumerables bienes de consumo de producción industrial y servicios, que paulatinamente se volverían objetos de deseo y fuente de prestigio, e incluso elementos indispensables en la cotidianidad de las comunidades shipibo-konibo.

reproducción de la vida en las CCNN progresivamente más dependiente del acceso a recursos monetarios (*koriki*) y de los vínculos con las aglomeraciones urbanas (Putsche 2000).

Cumplir con el imperativo moral de ser trabajador, proveer y ser generoso, práctica central en el sistema de valores shipibo-konibo⁶⁰ (Belaunde y Llacsahuanga 2020) se vincula en el contexto de urbanización planetaria a la capacidad de obtener recursos monetarios, asociada en gran medida a la figura del “profesional” —y, últimamente, la del “emprendedor”—, que desplaza paulatinamente al buen *mitayero*, cazador y pescador (Valera y Valenzuela 2004). Así, ante el declive de la que fuera alguna vez una robusta economía de subsistencia y el consecuente ahondamiento de lo que Esteva (1988) llama la brecha necesidades-capacidades, la vinculación con el mercado dejaría paulatinamente de ser una oportunidad para convertirse en una compulsión. En ese contexto, la educación formal —fundada sobre el pilar de la alfabetización en español, la lengua del poder— terminaría de cimentarse entre los shipibo-konibo a fines del s. XX como la vía privilegiada hacia el progreso, entendido como la integración a la sociedad mestiza y la ciudadanía plena, y la capacidad de intervenir en la negociación de sus términos (Carpo 2006; Espinosa 2008, 2009; Belaunde y Llacsahuanga 2020; Quiroz 2020), especialmente en circunstancias en las que, a la par que se introducían políticas de reconocimiento cultural, se profundizaba el alcance de las políticas extractivas vinculadas a la privatización de recursos (Greene 2010).

Aunque inicialmente la búsqueda de acceso a educación incidió también el fin del seminomadismo,⁶¹ y la nucleación definitiva en aldeas a lo largo de la ribera del Ucayali y sus afluentes (Suárez 2022), que más tarde se acogerían a la figura jurídica de la CCNN, en tanto requisito para solicitar, entre otros derechos, la instalación de una escuela fiscal, la falta de educación secundaria en las comunidades nativas operó desde los años 70 como un importante factor temprano de atracción de población shipibo-konibo hacia las aglomeraciones urbanas (Espinosa 2009a). A esta demanda se sumaría en las dos décadas siguientes el deseo de acceso a educación de tercer nivel, universitaria o técnica, a la que hoy aspiran la mayoría de jóvenes en edad escolar y sus padres.⁶² Durante este proceso, la responsabilidad de costear la educación de los hijos recayó de forma desigual sobre las

⁶⁰ “Una persona que ‘vive bien’ es un hombre o una mujer capaz de producir todo lo necesario para subsistir en pareja... alguien generoso.” (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 144)

⁶¹ Cuando las malocas comunales, tal como señala Morin (1998), alcanzaban un cierto grado de deterioro (aproximadamente tras 5 años), estas simplemente se abandonaban, y el grupo familiar se trasladaba a otra zona, donde construía una nueva.

⁶² Cabe mencionar que a la figura del profesional se ha sumado la narrativa del “emprendedor”, que cada vez gana más tracción: ante la perspectiva de una trayectoria académica larga, complicada y costosa, algunos jóvenes prefieren optar por intentar establecer distintos tipos de negocios, la mayoría vinculados a la producción artesanal, la medicina tradicional y el turismo.

madres shipibo, quienes en un contexto de revalorización del arte étnico a nivel global encontraron en la producción y venta de artesanía con diseños kené una fuente fundamental de acceso a recursos monetarios. Así, por ejemplo, se fundó en la plaza principal de Puerto Callao, en 1876, Maroti Xobo, un espacio organizado de producción y venta de artesanía que permanece activo hasta hoy. La producción artesanal —que pasó de ser de uso doméstico y ceremonial a convertirse en una mercancía orientada al consumo turístico (Chirif, Mora y Moscoso 1977, Santos Granero y Barclay 1998, Valera y Valenzuela 2004)— sigue siendo hoy fundamental en la economía de la mayoría de familias shipibo-konibo, tal como afirman Belaunde y Llacsahuanga (2020).

No obstante la posterior implementación de escuelas de nivel secundario en las CCNN, el acceso a educación se continuó buscando fuera de estas, principalmente debido a la percepción de la mala calidad de la formación allí impartida, vinculada al incumplimiento del calendario escolar, el ausentismo e insuficiente formación de los docentes, la falta de infraestructura y tecnología, y las altas tasas de deserción. Esta tendencia se encuentra hasta hoy directamente vinculada a la alta valoración del aprendizaje del uso oral y escrito del español (Valera y Valenzuela 2004), que se considera fundamental para la consecución de educación de mayor nivel y empleo bien remunerado, identificado a menudo como una de las brechas más significativas entre quienes se educan en las comunidades nativas, en escuelas bilingües, y quienes acuden a la escuela en las ciudades.⁶³ Como consecuencia de dicha valoración, tal como afirma Espinosa (2012), algunas familias shipibo-konibo optan incluso por rechazar la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) —una de las principales banderas del movimiento indígena— en favor de la educación monolingüe, en español, que se imparte en las escuelas regulares. De hecho, muchos de los jóvenes que han crecido desde pequeños en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha —o en algunas aglomeraciones menores, como Contamana—, con el objetivo principal de asistir a colegios orientados a población mestiza, son precisamente hijos de docentes o exdocentes EIB, que conocen de primera mano las falencias de las escuelas en las CCNN, sus particularidades, y las dificultades que ello genera

⁶³ Esta percepción se corresponde con el análisis que realiza Carpo: “De los 343 centros educativos bilingües, que pertenecen a la jurisdicción de la Dirección Regional del Ucayali (DREU), 163 tienen una población escolar exclusivamente Shipibo; por eso, sería necesaria la presencia “mínima” de una/o profesional Shipibo por cada centro. Sin embargo, los/as docentes Shipibos nombrados/as, que tienen plaza fija, son sólo 72 (67 hombres y 5 mujeres). De los 67 docentes hombres contratados, sólo 13 tienen una calificación “A”; lo que ninguna de las 5 mujeres tiene. Por eso, la DREU contrata anualmente docentes (bilingües e hispanohablantes) que, en su mayoría, tienen la formación mínima, por no haber completado ni la secundaria.... En esta situación, los resultados de Save the Children y de PISA no sorprenden: la mayor parte de los alumnos y alumnas no conseguirán la habilidad de leer y redactar adecuadamente ni en la lengua materna ni castellano” (2006, 123-124).

respecto de la consecución de estudios superiores. Así, la aspiración a la que se considera una formación de calidad, que hoy incluye educación de tercer nivel —universitaria o técnica— indefectiblemente impartida en español, ha sido desde fines del s. XX y continúa siendo hoy un factor determinante de concentración y asentamiento más permanente de población shipibo-konibo, aunque no exclusivamente,⁶⁴ en la periferia de las capitales distritales de Callería (Pucallpa) y Yarinacocha (Puerto Callao), dos núcleos urbanos entonces en inminente proceso de conurbación.

2.4 Asentamiento permanente en “Yarina”: epicentro social y económico de una red de circulación

Ante las difíciles condiciones y los elevados costos —materiales y anímicos— que significaban para los shipibo-konibo que se movilizan hacia grandes aglomeraciones urbanas —distintas de su pueblo o ciudad natal— permanecer por periodos largos en la ciudad, así como viajar periódicamente entre esta y su lugar de origen, tal como debían hacerlo las y los jóvenes estudiantes provenientes de diversas CCNN, se dispararon a fines del s. XX procesos de movilidad más permanentes hacia el conurbado Pucallpa-Yarinacocha. Este fenómeno implicó, a menudo, el desplazamiento ya no de individuos,⁶⁵ sino de familias nucleares —al menos dos generaciones, padres e hijos—, que ocuparon terrenos y edificaron viviendas, mayoritariamente en zonas aledañas a los principales centros de educación superior orientados específicamente a población indígena. Tanto el Instituto Educativo Superior Pedagógico Bilingüe (1985) —antes el Centro de Capacitación para Maestros Bilingües— como la Universidad Intercultural de la Amazonía (1999), están emplazadas en la que fuera la base de operaciones del ILV, al noroeste de Puerto Callao, en la parte de la mancha urbana que pertenece hoy a la jurisdicción del distrito de Yarinacocha (Chirif, Mora y Moscoso 1977, Espinosa 2009a, Belaunde y Llacsahuanga 2020, Quiroz 2020, Capredon en prensa), coloquialmente conocido como “Yarina”. Hoy, producto de estos procesos de movilidad, por lo menos el 25% de las personas que se identifican como shipibo-konibo en el Perú habita allí (Tournon 2002, Espinosa 2020), mayoritariamente aglomerados bajo distintos patrones de

⁶⁴ Aglomeraciones urbanas como Iquitos, Contamana y Lima, la capital nacional, también han sido destinos importantes para los estudiantes shipibo-konibo. En esta última, donde están emplazadas las universidades públicas y privadas más prestigiosas del país, existe una oferta de carreras mucho más amplia.

⁶⁵ Sobre las organizaciones juveniles conformadas por estudiantes shipibo-konibo para enfrentarse a las dificultades de habitar, lejos de la familia nuclear, el medio urbano, ver Espinosa (2012).

ocupación colectiva del espacio.⁶⁶ Contar con soporte familiar y comunitario, tanto material como emocional, es señalado por los shipibos urbanitas como fuente importante de resiliencia: aquellos jóvenes que migraron sin la compañía de miembros de su familia nuclear o vieron esta presencia interrumpida suelen recalcar esa ausencia como una grave limitación en su proceso de adaptación a la vida en la ciudad, incluso cuando es considerada, retrospectivamente, como parte de una narrativa de crecimiento, independización y autosuficiencia.

A pesar de las dificultades y carencias que representa el asentamiento permanente en aglomeraciones urbanas, incluso para quienes cuentan con soporte familiar, las condiciones de vida allí son percibidas mayoritariamente como mejores que en las CCNN: habitar y familiarizarse con la urbe es casi siempre considerado una experiencia en última instancia positiva y un fenómeno de movilidad social ascendente, paso necesario en un proceso de autosuperación, estrechamente vinculado al acceso a educación formal y la consecución de empleo remunerado. “Vivir en la comunidad a veces nos limita” (Entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021), sostiene Carlos, un joven graduado de Derecho en la UNU que, tras migrar junto con su familia nuclear a Contamana —un núcleo que reúne aproximadamente 30,000 habitantes— para completar su educación escolar, se trasladó por su cuenta al conurbado Pucallpa-Yarinacocha, a más de 120 kilómetros de distancia, para acceder a educación de tercer nivel. Él, como muchos otros jóvenes —especialmente quienes han crecido en el medio urbano y habitan allí con su núcleo familiar— no contemplan, cumplido o no el objetivo de obtener un grado académico,⁶⁷ retornar de forma permanente a sus CCNN de origen: la falta de empleo y las bajas remuneraciones, y la escasa infraestructura y tecnología, así como la falta de acceso oportuno a servicios de salud y diversos bienes de consumo que ya consideran parte de su vida cotidiana, son factores importantes en esta decisión. El reconocimiento de algunos aspectos negativos de la vida fuera de la CCNN, en grandes aglomeraciones urbanas —entre los más frecuentes se señalan una mayor

⁶⁶ Cabe resaltar, tal como afirma Espinosa (2009), que no todos los pueblos indígenas de la Amazonía se relacionan con lo urbano de la misma manera. Por ejemplo, según cifras por lengua materna aprendida en la niñez, que considera personas mayores de 3 años, los pueblos más numerosos de la Amazonía en 2017 eran el asháninka (49,978 personas censadas), el awajún (36,526) y el shipibo-konibo (22,005). Entre estos, el pueblo shipibo resalta por su muy superior tasa de población asentada en aglomeraciones urbanas, que alcanza el 45.37%, versus 9.29% en el caso asháninka y 12.45% entre los awajún (INEI 2018c).

⁶⁷ En la Universidad Nacional de la Amazonía, los docentes señalan una tasa de deserción de los estudios universitarios que rodea el 80%; además, solo la mitad del 20% que concluye el programa académico se licencia.

dependencia del mercado,⁶⁸ la desintegración de las dinámicas comunitarias y la mayor penetración de lógicas individualistas, y la peligrosidad y el crimen—, pesan poco contra sus percibidos beneficios, que incluyen el acceso a bienes de consumo: “Tienen que tener los productos básicos. Ellos justamente se alimentan de pesca, o si encuentran carne de monte por ahí matan, cazan animales que comen. Pero ellos también quieren tomar azúcar, comer arroz, fideos, lo que nosotros en la ciudad gozamos” (Entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021), afirma Carlos, quien ha visitado desde que vive en Yarina, para trabajar como docente de reemplazo, algunas CCNN rurales.

El espacio de la CCNN ya no es considerado apto para la realización de sus objetivos y sueños —vinculados a las “ansiedades capitalistas”, como Gearin (2022) nombra al deseo de acumulación intrínseco a ciertas nociones de progreso—, sino un espacio del que se debe “salir”. La vida allí se asocia a una situación no solo de carencias y pobreza, sino de estancamiento, de “falta de oportunidades”, tal como revela Frida: “La mayoría que estamos en las comunidades, creo que es algo que se repite, lo mismo, es como un círculo vicioso; porque te haces señorita, conoces a alguien, tienes tus hijos, haces tu chacra, así, crecen sus hijos, tienen su pareja, y **ahí nomás**” (Entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021, énfasis añadido). La vinculación entre el embarazo adolescente y las altas tasas de deserción escolar, que se refleja en la drástica reducción del cuerpo estudiantil en los últimos años de secundaria —especialmente entre las mujeres—, es un elemento recurrente en las narrativas de los jóvenes urbanitas sobre la escolaridad en las CCNN. Para “sobresalir”, para “ser alguien” —los términos con los que los jóvenes más frecuentemente resumen sus motivaciones, usualmente ancladas en una inquebrantable fe en la educación y la meritocracia—, hay que estar en el locus del progreso: la ciudad.

Con tales metas en mente, la elección del conurbado Pucallpa-Yarinacocha como destino responde, en gran medida, a factores que se derivan de su ubicación geográfica. Es, entre las dos aglomeraciones urbanas que en la Amazonía peruana califican como “ciudad mayor principal” (+250 mil habitantes), la más cercana a las más de 120 CCNN shipibo-konibo que Coshicox reconoce a lo largo de las riberas del río Ucayali y sus afluentes, en el

⁶⁸ “Mis parientes eran ignorantes, pero no les faltaba pan en la mesa”, afirma Carlos, shipibo yarinense, al referirse a las diferencias entre la que fuera la vida en las CCNN y su vida actual en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha. “En la ciudad todo es *koriki* (dinero)”, afirma Carla, que ha migrado de Cantagallo a Pucallpa.

territorio integral que hoy reclama como ancestral.⁶⁹ Se encuentra, de hecho, en el centro de su eje principal, el río Ucayali (ver Mapa 2.5), y gracias a su posición privilegiada en la actual red de comunicación-transporte, opera como un importante nexo donde convergen flujos multidireccionales, tanto entre las diversas CCNN y el conurbado Pucallpa-Yarinacocha —son hoy menos frecuentes los desplazamientos entre CCNN— como hacia otras aglomeraciones urbanas, dentro y fuera de la cuenca, incluida la capital nacional, Lima. Si Pucallpa operó como un centro de control para el Gobierno peruano, crucial en el proyecto de integración de la Amazonía al Estado territorial y a la nación, Yarina, que alberga a un porcentaje importante de la actual población shipibo-konibo, es hoy un importante centro de articulación e integración para dicho pueblo —hoy disperso no solo a lo largo de la ribera del río Ucayali, sino en distintas regiones del Perú—, crucial durante las últimas décadas para mantener, (re)configurar y ampliar una amplia red territorial, a menudo empleando, en dirección inversa, las mismas vías por las que el capital penetró en la Amazonía y en sus vidas.⁷⁰ En este contexto, tal como afirma Peluso, las “presencias urbanas” no solamente no implican necesariamente el deterioro de los vínculos comunitarios —tanto locales como transterritoriales, añadiría yo— sino que pueden incluso favorecer su permanencia y transformación (2015, 75).

Las formas heterogéneas de movilidad y habitación presentes en Yarina, que juega el rol de un epicentro social y económico para el pueblo shipibo-konibo, parte de una red territorial más amplia, han operado así como una estrategia histórica para enfrentarse al riesgo, la incertidumbre y el cambio (Alexiades y Peluso 2015). Si bien al abordar estos fenómenos el énfasis suele colocarse, a contrapelo de las narrativas hegemónicas que interpretan la migración hacia núcleos urbanos como un fenómeno unidireccional, causal inexorable de ruptura con el ámbito rural y concomitante desindigenización, en las formas de habitación multisituada y las prácticas circulares de movilidad —tal como afirma Capredon (en prensa)—, argumentamos aquí que las formas de asentamiento más permanente dicha aglomeración urbana, lejos de señalar una ruptura definitiva con las formas de vida en común vinculadas al parentesco, la convivencia y la pertenencia étnica, operan más bien

⁶⁹ De hecho, San Francisco de Yarina, hoy una de las CCNN con mayor población —fundada como misión franciscana en 1914, sobre un asentamiento indígena existente al menos desde 1873— y sin duda la más conocida entre los mestizos, por su carácter turístico, se encuentra a solo 20 kilómetros de Puerto Callao, un tránsito de 15 minutos por trocha.

⁷⁰ Hoy es inusual que un shipibo-konibo —especialmente si vive en una CCNN en la cuenca del Ucayali— deje de ser *rabe* (jovencito) o *xontako* (jovencita) sin haber conocido antes el conurbado Pucallpa-Yarina, donde convergen a menudo familias provenientes de diversas localidades, y se llevan a cabo los más importantes eventos de socialidad intraétnica.

como importantes nodos que posibilitan el sostenimiento de la vida en común y la red transterritorial, e incluso la ampliación de su alcance, tanto en términos geográficos como de incorporación de nuevos agentes, al desbordar la figura de la CCNN.

Capítulo 3. La vida en común más allá de la Comunidad Nativa

Durante las últimas décadas, la figura de la Comunidad Nativa (CCNN) ha proveído el principal marco en el que se ha gestado la vida en común entre el pueblo shipibo-konibo: desde su introducción en 1974 hasta 2020, se han titulado en cuatro departamentos a nivel nacional —Ucayali, Loreto, Madre de Dios y Huánuco— 134 CCNN shipibo-konibo (BDPI 2023), que hasta entonces fueran asociaciones y aglomeraciones informales, en aldeas más o menos dispersas, de núcleos familiares emparentados. El fundamento de este particular reconocimiento legal y jurídico —a diferencia de aquellas categorías orientadas a consignar asentamientos de población no indígena— se encuentra en una serie de caracteres específicos que deben cumplir quienes conforman las comunidades en cuestión, así como en una relación particular con el espacio que habitan, tal como lo señala la legislación vigente: “idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio”, en tanto señala que las CCNN “tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Cejas de Selva” (1978, art. 8).⁷¹

Si bien la imposición de una nueva estructura organizativa fundada en la pertenencia étnica y la titulación colectiva significó la emergencia y consolidación de algunos de los esquemas de coresidencia, convivencia y acción colectiva que rigen hasta hoy la vida cotidiana en las CCNN shipibo-konibo, ello no implicó el desplazamiento ni la desarticulación total de las formas de asentamiento y organización social preexistentes, centradas en el parentesco, sino un proceso complejo de (re)configuración y traslape entre ambas, en el que intervinieron también otros factores. Siguió existiendo, así, formas de vida en común más allá de sus límites. La coresidencia entre familias que pertenecen a un mismo grupo etnolingüístico, causa suficiente de pertenencia a la CCNN, es apenas causa necesaria de las relaciones de parentesco, que según Marshall Sahlins (2013) dependen de una “mutualidad del ser” o “reciprocidad del ser”⁷² que se construye acumulativamente mediante relaciones de convivencia, cohabitación, convivialidad y comensalidad que configuran una vida en conjunto, interdependiente, en el día a día. Hoy persiste, así, una distinción clara entre dos categorías: quiénes son parientes, y quiénes son simplemente comuneros (o vecinos, en el caso de otros patrones de asentamiento), y las obligaciones correspondientes.⁷³ Las formas de vida en común, en esa medida, no están circunscritas al marco de la CCNN, meramente

⁷¹ Hoy, por un proceso inverso, la pertenencia a una CCNN —condicionada al reconocimiento por parte de las autoridades locales— es el fundamento más importante para el reconocimiento oficial-estatal de la indigenidad.

⁷² En inglés, “mutuality of being”. Traducción propia.

⁷³ Respecto de esta diferenciación entre el pueblo matsigenka, ver Juan Pablo Sarmiento Barletti (2015).

circunstancial: los vínculos de parentesco, aunque susceptibles de producirse y afirmarse en el interior de la CCNN, se forjan y refuerzan también más allá de sus límites.

El posterior proceso de asentamiento permanente de población shipibo-konibo en núcleos urbanos a fines del s. XX, que ha significado en algunos casos la adaptación y en otros el abandono del patrón de asentamiento y la forma de organización característicos de la CCNN, no ha acarreado el fin de las formas de vida en común preexistentes, incluidas aquellas que en el contexto de introducción de la figura de la CCNN tomaron su actual forma, sino que ha significado un nuevo proceso de transformación de estas. Bajo los distintos patrones de asentamiento existentes en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, que incluyen comunidades urbanas, asentamientos humanos interculturales y barrios étnicamente heterogéneos, —y también más allá de sus límites geográficos, como veremos en el siguiente capítulo— se forjan, reactualizan y persisten diversas formas de comunidad e identificación mutua, ancladas en prácticas y dinámicas que no están subsumidas ni han sido desplazadas por la condición específica de ser comuneros, ni por el reconocimiento de la pertenencia étnica al pueblo shipibo-konibo. Con los parientes —con quienes se puede compartir o no la pertenencia a la misma CCNN y al mismo grupo etnolingüístico— persiste, aunque en distinto grado, la obligación moral de compartir los alimentos, el cuidado y la vida, mientras que con los comuneros o vecinos se comparten acaso una serie de deberes formales y, a menudo, una agenda política común orientada a la obtención o la defensa de derechos colectivos, que pueden o no coincidir con una agenda etnopolítica más amplia.⁷⁴

Devenir parientes depende, sin embargo, al igual que ser comuneros, de la existencia de un “nosotros” fundado en la experiencia de habitar un espacio físico compartido, ya sea este la CCNN, el barrio, el lote familiar o la vivienda. Ambos corresponden así, aunque a distintos niveles, a lo que Dan Rosengren (2003) llama “modelos rizómicos” de comunidad, de carácter “no imaginado”, en los que la identificación se produce por medio de relaciones e interacciones concretas, y cuyas fronteras son por lo tanto permeables y expansivas. Otras formas de comunidad, sin embargo, emergen y se fortalecen más bien a partir de la experiencia de compartir el espacio con “otros” (Barth 1969), experiencia que se agudiza con la habitación en aglomeraciones urbanas habitadas por mayorías no indígenas. Tal es el caso de la identificación étnica, tanto en términos específicos como de una conciencia panamazónica e incluso panindígena, usualmente vinculada a procesos históricos de

⁷⁴ En una entrevista, Ronald Suárez, presidente de Coshicox, abordó tal brecha, al afirmar que, mientras que las organizaciones etnopolíticas luchan por el reconocimiento del territorio integral, los urbanitas shipibo-konibo luchan más bien por la titulación de un lote.

integración, en tanto una minoría “cultural”, a una sociedad mayor (Wolf 2001): una categoría que se emplea en la práctica política para convocar y evocar la ficción de un grupo unificado, para forjar grupalidad (Brubaker 2004). Estas formas de identificación, que operan a diversas escalas —como muñecas rusas— y están definidas por distintos criterios de pertenencia, corresponden más bien al “modelo de raíz común”⁷⁵ (Rosengren 2003). Este supone un modo de identificación más abstracto, que no depende de interacciones concretas ni vínculos tangibles: se trata de una comunidad imaginada (Anderson 1993), de carácter discreto y delimitado, cuyo eje de pertenencia es un origen y una cultura en común. Si bien estos ámbitos de comunidad pueden facilitar en ocasiones instancias de reconocimiento, apoyo mutuo y solidaridad, no comportan —a diferencia de las categorías de pariente y comunero— obligaciones específicas.

Traslapados, los diversos ámbitos de comunidad o niveles de identificación, concretos y abstractos, rizómicos y de raíz común, que se encuentran hoy atravesando transformaciones a lo largo del continuo rural-urbano, entran en juego en la configuración de lo que hemos argumentado es una vasta red de vinculación multiescalar que los shipibo-konibo emplean como estrategia de manejo territorial, crucial en el sostenimiento, a distintas escalas, de lo que puede llamarse una vida en común.

3.1 Contracción de las redes de parentesco: de la maloca comunal al chalet unifamiliar

Hoy, la distribución espacial de los distintos patrones acorde a los cuales se han asentado las familias shipibo-konibo que han optado por la residencia permanente en y alrededor del conurbado Pucallpa-Yarinacocha, así como la morfología que predomina entre las viviendas que han edificado, son a primera vista indistinguibles de los demás caseríos, asentamientos humanos y barrios vecinos, ocupados por población mayoritariamente mestiza. Tanto en las comunidades urbanas como en los asentamientos humanos interculturales y barrios étnicamente heterogéneos, casas de tipo chalet, construidas con tablas aserradas de madera y techo de calamina, usualmente de una o dos plantas, ocupan lotes contiguos, distribuidos a lo largo de un eje principal o agrupados en manzanas. Esta situación no difiere en gran medida de lo que sucede en las CCNN rurales: la vivienda unifamiliar edificada con materiales industriales, que el SINAMOS registra como una tendencia creciente hacia 1977 en la zona del alto Ucayali (Chirif, Mora y Moscoso 1977), es hoy la norma a lo largo del continuo rural-urbano. Últimamente, se perfila, especialmente en las aglomeraciones urbanas, una nueva tendencia constructiva, que se corresponde con la práctica usual entre los mestizos:

⁷⁵ En inglés, “tap-root”. Traducción propia.

aquellas familias que cuentan con mayor acceso a recursos monetarios están construyendo sus viviendas empleando lo que en el Perú se conoce como material “noble”, que goza de mayor prestigio: ladrillos y concreto. Este fenómeno, que Capredon (en prensa) ha registrado en la CCNN urbana Nuevo San Juan, también conocida como Kilómetro 13, puede también observarse en la CCNNs San Francisco de Yarinacocha y Santa Clara, así como en algunos hogares shipibo-konibo asentados en distintos barrios en los alrededores de Puerto Callao.

Atrás han quedado las malocas multifamiliares, grandes estructuras abiertas de madera y techo de palma, temporales,⁷⁶ que albergaban hasta fines del s. XIX a varias familias emparentadas. Desde entonces, aunque las cifras señaladas son variables, diversos autores han registrado una subsecuente tendencia progresiva, entre los shipibo, hacia la reducción de la cantidad de personas que cohabitan bajo un mismo techo (Chirif, Mora y Moscoso 1977, Bergman 1990, Morin 1998, Tournon 2002). Desde fines del s. XX, este cambio gradual ha derivado en la que parece ser la predominancia definitiva, entre el pueblo shipibo-konibo, de la vivienda unifamiliar o *xobo*,⁷⁷ hoy núcleo de las relaciones de parentesco (Putsche 2000, Belaunde y Llacsahuanga 2020). A ello se suma que, si bien hacia los años 70 la presencia de paredes era aún inusual en las casas que componían las CCNN (Bergman 1990), hoy la mayoría de estas son totalmente cerradas,⁷⁸ lo cual reduce el campo de las interacciones cotidianas entre las unidades familiares que las ocupan, y limita el alcance de las prácticas de convivencia íntima, cuidado y comensalidad que son fundamentales en la construcción de relaciones de parentesco entre los pueblos amazónicos (Sahlins 2013, Sarmiento Barletti 2015, Killick y Sarmiento Barletti 2023).

Si bien el compartir cotidiano de los alimentos continúa siendo parte importante de la socialidad shipibo-konibo,⁷⁹ esta práctica suele extenderse hoy —especialmente en las aglomeraciones urbanas, donde la dependencia del mercado se agudiza y la mayoría de alimentos se compran— únicamente entre quienes habitan, tras las mismas cuatro paredes, una sola vivienda: es decir, la familia nuclear y, cada vez en menos ocasiones, también parte de la familia extensa. Esta atomización y cerrazón del espacio familiar repercute, además,

⁷⁶ Al alcanzar cierto grado de deterioro, las malocas comunales, tal como señala Morin (1998), simplemente se abandonaban, y el grupo familiar se trasladaba a otra zona, donde construía una nueva.

⁷⁷ *Casa* en shipibo-konibo.

⁷⁸ En particular en las CCNN, la cocina continua estando ubicada en un espacio abierto, al aire libre, separado del resto de la vivienda.

⁷⁹ Cabe resaltar que la mayoría de veces cada miembro de la familia come, sentado a la mesa, en su propio plato, a menudo usando cubiertos, práctica que ha reemplazado la costumbre de comer todos los presentes, sentados en el piso o en cuclillas, alrededor de un mismo plato (u otro recipiente) que se coloca al centro, tomando los alimentos con las manos.

sobre la solidez de aquellas agendas que emergen de la convivencia, la coresidencia y la ocupación colectiva de un espacio, y desvían el foco hacia estrategias de colaboración enfocadas en grupos de parentesco cada vez más reducidos, prácticas que hoy son incluso fuente de conflictos intergeneracionales: algunos jóvenes y parejas jóvenes, por ejemplo, se resisten al imperativo de compartir sus recursos y ganancias con la familia extensa, o lo acatan con visible incomodidad. El llamado “pensamiento del mestizo”, que suelen oponer en el discurso a la mentalidad del comunero indígena, es valorado por los jóvenes de forma ambigua. Por un lado, se considera contrario a las dinámicas de solidaridad y vida en común que se consideran costumbres valiosas: “He encontrado realidades buenas, bonitas. Porque en las comunidades hay... es lindo, tienen sus valores, están unidos...” (Entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021), afirma Carlos sobre su estadía como profesor EIB en una CCNN). Simultáneamente, se valora positivamente, en tanto una actitud concebida como útil, especial aunque no exclusivamente en la urbe: competitivo y orientado al lucro (“generar economía”), el espíritu emprendedor y ahorrador es bien visto en tanto fuente de progreso material, aunque pueda ser fuente de sentimientos antisociales.

La contracción del rango de alcance de la cohabitación y la comensalidad, vinculada a los cambios en la morfología de la vivienda, corresponde y puede leerse como estratégica en un contexto de creciente dependencia del mercado, en el que los recursos de libre disponibilidad escasean o no son accesibles, y la mayoría de alimentos se deben adquirir con recursos monetarios. En el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, casi ninguna familia cuenta con espacio suficiente para practicar la agricultura —la mayoría de casas que visité, especialmente en los barrios y asentamientos humanos, tienen apenas pequeños patios o jardines con algún árbol frutal, si acaso—, ni con el tiempo y las condiciones para dedicarse a la pesca y la caza. En realidad, muchos hombres jóvenes que han crecido fuera de las CCNN, en aglomeraciones urbanas, nunca aprendieron las habilidades necesarias: por ejemplo Roberto, que tiene 26 años, ha trabajado en Ayacucho como peón en minería ilegal; como mozo y vendedor en Lima; y como profesor bilingüe en una escuela rural de Callería, pero nunca aprendió a pescar y no ha ido nunca a cazar al monte. Nos reímos, porque no sabe hacer nada de lo que se considera útil o necesario en la vida en las CCNN, igual que yo. De hecho, a menudo los jóvenes consideran que adquirir esas destrezas es, hoy, una pérdida de tiempo.

Algunas familias que residen de forma permanente en el conurbado cuentan, no obstante, con chacras en zonas periféricas, cuya producción usualmente se comparte con los parientes —a menudo se llevan como regalo plátanos, sandías, maní—. Esta resulta útil, además, en

momentos de dificultades económicas —“en Pucallpa por lo menos podemos comer plátanos de la chacra. Acá nos morimos de hambre” (Entrevista, Yarinacocha, 26 de agosto de 2021), señala Carla cuando me cuenta que abandonará Cantagallo por falta de trabajo, refiriéndose a las parcelas de sus suegros en Ucayali—. Sin embargo, diversos productos industriales son hoy indispensables en la dieta de la mayoría de los urbanitas shipibo-konibo, tendencia a la que no son ajenos quienes habitan en las CCNN: arroz, fideos, pollo, aceite y azúcar se han incorporado a la que se considera una dieta adecuada o deseable. Aunque en ese contexto el dinero y las mercancías a las que este permite acceder se han apropiado como medios para forjar vínculos sociales (Killick y Sarmiento Barletti 2023), entre ellos varios de los alimentos mencionados, esta práctica es difícilmente accesible de forma constante para la mayoría de familias nucleares, que tienen a menudo dificultades para asegurar el propio sustento durante el día a día. De hecho, cada vez es más frecuente que el compartir de alimentos más allá de la familia nuclear tenga lugar únicamente en ocasiones especiales, en las que se agasaja invitados, como cumpleaños y matrimonios, celebraciones que guardan mucha similitud con las prácticas de los mestizos locales: el tipo de vestimenta, la decoración y los juegos que se comparten son los mismos. Tanto el matrimonio de la hermana de Paula —donde todos excepto yo eran shipibo-konibo pero las intervenciones en voz alta, guiadas por el pastor, que más bien parecía un animador, fueron todas en español— como el cumpleaños de la hija de Isabel y Pablo, donde también comimos pollo y arroz, y tomamos gaseosa, se celebraron a puertas cerradas, tras el cerco perimétrico de sus casas. Las celebraciones reunieron a los parientes y amigos de las parejas, que venían de distintos puntos en el conurbado y no eran necesariamente vecinos de sus barrios.

Hoy, a la progresiva cerrazón marcada por la presencia de paredes, se suma el hecho de que las casas cuentan cada vez más frecuentemente con un cerco perimétrico, también construido con tablas aserradas o calaminas, que demarca claramente los límites del terreno y aparta la totalidad del espacio familiar de la mirada externa, lo cual reduce aún más el espectro de las interacciones cotidianas entre núcleos familiares. Inexistente en la mayoría de CCNN, incipiente en Nuevo San Juan y en San Francisco de Yarinacocha,⁸⁰ la construcción de este tipo de cercos es la norma en las comunidades interculturales y asentamientos humanos. Así, por ejemplo, la cocina/comedor, que en la mayoría de CCNN se instala aún en un espacio techado pero abierto, usualmente en la parte trasera de la vivienda, queda también recluida

⁸⁰ A solo 20 kilómetros de Puerto Callao, por una vía afirmada, San Francisco de Yarinacocha es una de las CCNN cuyos habitantes tienen contacto más frecuente con el conurbado.

tras el cerco. Lo mismo sucede con los porches, aquellos espacios abiertos y techados en el frontis de las viviendas, antes un importante espacio de interacción entre coresidentes. Tal como afirma Sarmiento Barletti (2015) respecto de la urbanización matsigenka, en este caso la construcción de este tipo de divisiones está vinculada principalmente a contextos donde la coresidencia excede a la familia extensa, que fuera la unidad económica tradicional: es, en esa medida, una característica saliente de la habitación en y cerca a aglomeraciones urbanas, mucho más común en contextos de vecindad inmediata con otros barrios y comunidades, donde las calles son espacios abiertos de circulación, y la presencia de desconocidos y *nawabo* es cotidiana. Paula y Talía, amigas y jóvenes vecinas de Bena Jema, por ejemplo, vinculan este fenómeno, concebido como medida de seguridad ante los cambios originados por la progresiva integración de la comunidad a la mancha urbana, hoy total, al deterioro de las relaciones comunitarias:

antes era muy bonito... más bonito. Estábamos más unidos. Ahora ya no, cada quien por su lado [ambas viven allí desde niñas, y hoy están en sus veintes]. Las casas paran cerradas. [...] La ciudad es muy grande, no nos conocemos tanto... la gente sale, la gente entra, va y viene. Ahora ya no se puede salir, no se puede sentarse en la esquina, porque ya te arranchan. No puedes estar afuera, ni sentarnos afuera... porque ya te quitan el celular (Entrevista, Yarinacocha, 19 de septiembre de 2021).⁸¹

Cabe resaltar sin embargo que, en un contexto de poca disponibilidad de terreno, la tendencia al chalet unifamiliar y su cerrazón con un cerco perimétrico se combina con otros esquemas. Por ejemplo, la presencia de lotes cercados que albergan más de una vivienda en su interior, entre las cuales los miembros de las familias nucleares —abuelos, padres, hijos e incluso a veces nietos— circulan indistintamente, esquema bajo el cual se mantiene la cohabitación y la convivencia íntima entre la familia extensa. El cercamiento individual de viviendas unifamiliares contiguas que corresponden a la misma familia es, aún, muy inusual, lo cual señala la persistencia de una noción de vida en común fundada en la cohabitación.⁸²

Especialmente en circunstancias en que se ha roto la norma matrilocal de asentamiento existen, sin embargo, algunas parejas jóvenes que no se encuentran a gusto con tal dinámica,

⁸¹ El recrudecimiento en la criminalidad cotidiana en el eje Pucallpa-Yarinacocha, al que no han sido ajenos los barrios shipibo-konibo, es un fenómeno que todos sus habitantes tienen presente, y se manifiesta en diversos grados de violencia: al volver de noche de La Bajadita —una discoteca en Bena Jema— hacia Puerto Callao, junto con tres amigos shipibos, en parte entre risas y en parte en serio, durante 30 minutos de caminata por calles oscuras de tierra, avanzamos sujetando piedras en las manos, por si acaso.

⁸² Durante mi estadía en Yarinacocha solo pude observar un caso: el de dos hermanas que, ambas solteras y profesionales, ocupaban dos viviendas ubicadas en un mismo lote, que contaban con entradas totalmente independientes y estaban separadas por un muro medianero. Una de ellas habitaba con su madre, mientras que la otra vivía con su hija adolescente.

y manifiestan que preferirían habitar lotes separados de los que albergan las viviendas de sus suegros, si tuviesen la oportunidad. A menudo, estas tendencias a la atomización se manifiestan entre las nuevas generaciones, contra las expectativas de sus padres, y pueden ser fuente de conflictos intergeneracionales.

Además de la incorporación de paredes y cercos externos, divisiones que separan toda el área de la vivienda del espacio común del barrio o la comunidad, marcando los límites de la propiedad, está teniendo lugar también un proceso de compartimentalización interna de la vivienda, manifiesto a lo largo del continuo rural-urbano. Esta tendencia, que un reporte del SINAMOS vincula en 1977 a un “proceso de individualización al interior de la sociedad shipibo-konibo” (Chirif, Mora y Moscoso, 79), se manifiesta hoy —cuando se cuenta con los recursos y el espacio suficiente— en la creciente separación de ambientes en el interior de la vivienda, especialmente los dormitorios: mientras en algunas casas las familias shipibo-konibo comparten aún una misma habitación, en la que las tradicionales alfombrillas tejidas han sido reemplazadas por tarimas y colchones, aunque se mantienen los mosquiteros, hoy es cada vez más frecuente la subdivisión —si el espacio y los recursos disponibles lo permiten— en habitaciones individuales.

La ruptura de la equivalencia entre coresidencia, cohabitación, comensalidad y parentesco, que inició con el paulatino abandono del modelo de la maloca comunal, en última instancia en favor de la vivienda unifamiliar o *xobo* —con paredes, divisiones internas y en el interior de un cerco perimétrico—, simultáneamente síntoma y causa de la actual contracción de los vínculos de parentesco, está también relacionada a una serie de cambios en la tradicional norma matrilocal, que a su vez impactan en las transformaciones de los distintos ámbitos de comunidad aquí descritos.

3.2 Transformaciones y persistencia de la norma matrilocal

Los cambios en los patrones de asentamiento y en la morfología de la vivienda en el contexto de habitación permanente en y alrededor del conurbado Pucallpa-Yarinacocha, que suponen importantes factores de transformación en el alcance de los lazos de parentesco que constituyen el sustrato de la socialidad shipibo-konibo, están atravesados, al igual que en las CCNN rurales, por diversas transformaciones y desvíos de la norma matrilocal tradicional. Esta dinámica social espacial, tal como señalan Belaunde y Llacsahuanga (2020), ha sido históricamente fundamental en la configuración de los vínculos entre la familia extensa, cuya

vida en común está basada en la coresidencia, la habitación contigua⁸³ y la convivencia entre los núcleos familiares vinculados por la línea materna. En un contexto donde ya predominan las casas unifamiliares, tal como señala Morin (1998), dicha norma dicta que, tras el nacimiento del primer hijo o hija, la nueva pareja puede ya construir su propia vivienda, siempre cerca de la casa de los suegros. Predominante al menos hasta los años 70 (Bergman 1990), dicha figura es cada vez menos común, tal como anotan Valera y Valenzuela (2004), y Belaunde y Llacsahuanga (2020), y su debilitamiento supone también la fragilización de la estructura de la familia extensa, que tiene como principal pilar los vínculos estrechos entre distintas generaciones de mujeres: “(madres hijas y hermanas) constituyen núcleos muy importantes y de facto dominantes en la sociedad” (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 141).

A lo largo de todo el continuo rural-urbano, transversal a todos los patrones de asentamiento, la búsqueda de mayor acceso a servicios, recursos y oportunidades laborales son factores relevantes que influyen en si las parejas reproducen o no la norma matrilocal. Si bien el apego a, modificación o abandono de dicha norma responde a razones diversas, complejas y cambiantes, que oscilan entre la estrategia y la compulsión, en aglomeraciones urbanas como el conurbado Pucallpa-Yarinacocha —donde el territorio se convierte en un bien escaso y alienable—, la reproducción del modelo resulta particularmente difícil. La compleja historia de Carla, una joven urbanita shipibo-konibo que, contra la norma matrilocal, abandonó la casa materna —donde compartía un monoambiente con sus padres y sus tres hermanos menores— tras quedar embarazada, resulta útil para ilustrar la complejidad de las muchas transformaciones en cuestión. Cabe resaltar que la madre, Diana, ya había roto la norma matrimonial al migrar a Cantagallo, una comunidad shipibo-konibo urbana, ubicada en Lima, dejando atrás su CCNN de origen, donde hasta hace poco habitaba su recientemente fallecida madre. Inicialmente —Cantagallo está totalmente ocupado, por no decir hacinado, y no existen lotes disponibles— Carla se mudó a la casa de los padres de su pareja, ubicada en el mismo asentamiento, tanto para escapar del trato violento de su padre, como por el hecho de que sus suegros contaban con una vivienda más grande y mayor acceso a recursos monetarios. Allí, ella y su pareja podían tener una habitación propia. Luego construirían en el mismo lote, a partir de una subdivisión del hogar de los suegros, su propia vivienda unifamiliar. En otras ocasiones, las dificultades que encuentran las parejas jóvenes para acceder a un lote y acumular recursos suficientes para construir una nueva vivienda

⁸³ Anteriormente, la cohabitación.

determinan, más bien, la preservación de la norma matrilocal por medio de la habitación prolongada de las parejas en la casa materna, incluso después de haber tenido uno o más hijos.

“Tú te llevaste a mi hija”, le increparía su madre a su pareja, Daniel, algunos años después, poco antes de que ambos, junto con su hijo Luciano, migren a Pucallpa, para construir, una vez más, una vivienda en un lote de propiedad del padre de Daniel —en un área predominantemente mestiza de la aglomeración urbana, este lote le fue otorgado como remuneración por su labor como guardián— en busca de lo que consideran mejores condiciones de vida. El progresivo alejamiento geográfico de la línea materna, censurado por su madre, junto con la problemática convivencia con la línea materna de Daniel —cuyo constante escrutinio y hostigamiento causó en una ocasión el retorno temporal a Cantagallo—, ha sido fuente de conflictos y tiene para Carla hasta hoy un alto costo emocional, que se revela en la rememoración nostálgica de los periodos de convivencia con la propia línea materna —especialmente las visitas a la abuela— como espacios de seguridad y paz. No obstante, la ruptura de la norma matrilocal no significa necesariamente su sustitución por la que podría considerarse una forma de patrilocalidad, sino que también puede implicar el establecimiento de la pareja —antes, poco o mucho tiempo después de haber tenido su primer hijo—, en una localidad distinta a las que habitan los padres, aunque sigue siendo muy inusual la migración hacia espacios en los que no se cuenta con ningún vínculo de parentesco.

En otras ocasiones, la disponibilidad de empleo y oportunidades favorece, más bien, la persistencia de la norma matrilocal: tal es el caso de la familia de Dora, una experimentada partera cuyas hijas y nietas están involucradas hoy en un proyecto, financiado por ONGs extranjeras, de revitalización de prácticas de partería tradicionales, para lo cual se han asentado de forma permanente en un lote compartido en Bena Jema. Allí, cuatro generaciones de mujeres —incluida la hija de Nadia, la nieta menor, de apenas un año de edad— mantienen una convivencia íntima, que implica dinámicas de cohabitación y comensalidad cotidiana. En la mayoría de casos, sin embargo, una importante ruptura, en el contexto de asentamiento permanente en y alrededor del conurbado Pucallpa-Yarinacocha, transversal a las distintas configuraciones que pude observar, es que si bien aún es frecuente la convivencia, la habitación contigua e incluso la cohabitación entre dos o tres generaciones de urbanitas, la norma es la ausencia de quienes hoy son las abuelas y bisabuelas, mujeres de 60+ años, monolingües, que usualmente se resisten a la migración permanente y eligen permanecer en las CCNN rurales. Aunque existen dinámicas de movilidad y comunicación

orientadas a evitar la ruptura de estos vínculos de parentesco, como veremos en el capítulo 4, este distanciamiento geográfico de las generaciones mayores repercute de forma negativa en el rol de educadores y transmisores de saberes tradicionales de las generaciones mayores (Valera y Valenzuela 2004, 292), consideradas *shinanya* (personas de bien) y *eseya* (personas que saben llevar una buena convivencia), capaces de impartir a los niños y niñas los principios del *jacona jati* (vivir bien) (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 144), y ahonda las brechas intergeneracionales.

Aunque la mayoría de mujeres shipibo-konibo —cifra en alza, conforme se posterga el matrimonio y la maternidad en favor de otros proyectos de vida— habitan el hogar materno mientras permanecen solteras, en algunas ocasiones existe una ruptura de la línea femenina: ante la falta de trabajo en el conurbado, tiene lugar la redirección de las actividades productivas a otros espacios. Tal es el caso de aquellas profesoras EIB que laboran en CCNN alejadas del conurbado y prefieren que sus hijos se eduquen en escuelas regulares: usualmente, una vez cumplidos los cinco años —edad en que se empieza la educación escolar—, los dejan a cargo de familiares cercanos, al menos durante el tiempo que dura el semestre. Existen también otras circunstancias: en el caso de Paula, por ejemplo, sus padres viven y laboran en Ica —un departamento en la costa del Perú, a más de 1,000 kilómetros de distancia—, en el rubro de la agroindustria,⁸⁴ mientras que ella comparte la vivienda familiar con sus hermanas, además de la pareja de la mayor y sus tres hijos. Paula cuenta que cuando su hermana tuvo su primer hijo, su madre ejerció presión para que esta no abandone el hogar y se mantenga el vínculo estrecho, mediado por la cohabitación, entre hermanas. Esta resistencia a la nuclearización provee, hoy, el soporte necesario a su hermana menor, pronta a convertirse en madre soltera. El abandono paterno, un fenómeno relativamente reciente entre los shipibo-konibo, a menudo vinculado a las uniones con mestizos (Belaunde y Llacsahuanga 2020), aunque no exclusivo a tales circunstancias, suele resultar así en la permanencia de las hijas en el hogar materno, que ofrece instancias de seguridad y colaboración que suplen la ausencia paterna.

Cabe resaltar, sin embargo, que existe entre varias mujeres jóvenes, solteras, la intención de abandonar el hogar materno sin una unión estable de por medio —aunque el matrimonio y la maternidad cuenten entre sus aspiraciones—, en busca de mayor autonomía, aspiración que reúne tanto el rechazo a ser económicamente dependiente de la familia, cuando ya se es

⁸⁴ Alexiades y Peluso (2016, 13) identifican esta reorientación de las actividades productivas hacia otros espacios, muchas veces periurbanos y rurales, donde se realizan usualmente labores extractivas, a un escenario en el que las migraciones a las aglomeraciones urbanas no son el correlato de un proceso de industrialización.

mayor de edad,⁸⁵ como la reticencia a ceder los recursos monetarios obtenidos por medio del trabajo. La tensión entre los deberes vinculados al parentesco y la creciente tendencia al empleo de estrategias individuales para escapar de la pobreza se manifiestan en narrativas recurrentes sobre la independencia, el esfuerzo personal y el logro individual, que se agudizan entre aquellos jóvenes que atravesaron sin el soporte de su familia nuclear su trayectoria educativa en el conurbado. Incluso Paula, aunque vive cerca de la UNIA con sus hermanas, donde estudia para ser docente EIB, intentó conseguir un cupo en la residencia estudiantil, pues encuentra la cohabitación con la familia —llena de tareas y distracciones— difícilmente compatible con la dedicación que demandan los estudios universitarios.

La reducción estratégica de los vínculos de parentesco que suponen obligaciones morales se manifiesta también en la tendencia a la postergación del embarazo y a la procreación de un número menor de hijos, registrada en décadas anteriores por Bergman (1990) y Carpo (2006): hoy, una familia numerosa ya no es sinónimo de riqueza ni abundancia, y puede implicar incluso una carga insostenible, que se busca evitar.⁸⁶ Si bien la mayoría de jóvenes urbanitas señalan que entre sus aspiraciones está el formar una familia y tener hijos —para muchos, hoy el ideal es tener solo uno o dos—, siempre se coloca de por medio la importancia de haber culminado antes sus estudios, o por lo menos tener un empleo y/o una situación económica “estable”.

El debilitamiento de la norma matrilocal está directamente vinculado, asimismo, a un cambio fundamental en la dinámica de elección de la pareja, que revela también una tendencia hacia la centralidad del individuo. Tradicionalmente, eran los padres de la novia quienes elegían al futuro novio, al cual buscaban dentro de familias genealógica y geográficamente alejadas (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 142), tomando en cuenta criterios políticos, económicos y psicológicos (Morin 1998), entre ellos sus capacidades como cazador, pescador y proveedor de “todo lo necesario para subsistir en pareja... alguien generoso” (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 144). Progresivamente debilitada desde las últimas décadas del s. XX, esta práctica parece haber desaparecido por completo, al menos entre los shipibo-konibo que habitan en aglomeraciones urbanas. Hoy la elección de pareja es personal, y se privilegia la cualidad de ser “trabajador”, asociada a la capacidad de proveer recursos monetarios (Gearin 2002, Valera y Valenzuela 2004), principalmente a través del ejercicio de una profesión y al empleo

⁸⁵ Legalmente. Mayor de 18 años.

⁸⁶ Aunque parecen haberse perdido los saberes tradicionales en torno al control de la natalidad, y la prevención e interrupción del embarazo, la mayoría de mis informantes mujeres en edad reproductiva utilizan métodos anticonceptivos modernos (hormonales y de barrera), y algunas han recurrido ya al aborto mediante el uso de medicamentos para lidiar con embarazos no deseados.

estable, y las mercancías a las que estos permiten acceder: “Si te metes con una persona que no es profesional, no está bien... si puede ser que no sea profesional, pero trabajador. Si yo soy profesional mi pareja debe ser profesional” (entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021), afirma Ruth. Resulta crucial, en la elección de la pareja, el contar con proyectos de vida similares: así, las y los jóvenes urbanitas buscan a “alguien que tenga proyecciones de vida, alguien que sume” (entrevista a Ruth, joven profesional shipibo-konibo, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021). Al margen de estas consideraciones pragmáticas, sin embargo, ocupan entre los jóvenes shipibo-konibo un lugar preponderante las narrativas de amor romántico —incesantemente repetidas en la cultura juvenil global de la que hoy hacen parte— como fundamento de la elección de pareja: “es el sentimiento de uno” (entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021), afirma Carlos; “no me imagino estar con alguien a quien no quieres”, afirma con certeza Paula (entrevista, Yarinacocha, 19 de septiembre de 2021). Ambos aún están solteros. Esa es la lógica transversal: el enamoramiento. Resalta también, en el rechazo manifiesto a la práctica del matrimonio arreglado, su asociación a la tradicional disparidad de edades entre la pareja (Carpo 2006), que especialmente los varones asocian a una relación jerárquica de carácter paternal, la cual consideran una carga y una responsabilidad que no desean asumir.

Si bien entre los shipibo-konibo no existe tradicionalmente una norma prescriptiva respecto del matrimonio —según Morin (1998) herencia de los konibo, ribereños—, el abandono de la figura del casamiento arreglado, hoy prácticamente inexistente, deriva ocasionalmente en uniones censuradas que pueden ser fuente importante de tensiones familiares e intergeneracionales (Valera y Valenzuela 2004), susceptibles incluso de provocar el alejamiento de la línea materna. Tal es el caso de las tres hermanas Meza, que hasta hace poco conformaban un núcleo familiar totalmente femenino en Bena Jema. Si bien no todas compartían la misma vivienda —Gabriela, que ya tiene una hija, vive en su propia casa, mientras que Marcela habita en la casa colindante con su madre—: tras repetidos episodios de violencia entre la pareja de la tercera hermana, un *nawa* extranjero, y las demás mujeres, esta optó por mudarse a otra zona de la ciudad, como mecanismo para evitar el conflicto.

No obstante el debilitamiento de la norma matrilocal, persiste en gran medida entre los shipibo-konibo la práctica de la endogamia. Si bien las uniones con miembros de otros pueblos indígenas, mestizos e incluso extranjeros existen al menos desde los años 70 (Bergman 1990, Belaunde y Llacsahuanga 2020) y no son hoy censuradas —los jóvenes la consideran una práctica “normal”, y no la descartan, pues se vincula la elección del pareja al

enamoramiento—, estas son mucho más frecuentemente entre mujeres shipibo-konibo y hombres *nawabo*. Mientras que la mayoría de urbanitas varones solteros que entrevisté señalaron preferir parejas que compartan su pertenencia étnica o sean, al menos, de otro pueblo indígena, entre las jóvenes mujeres con quienes compartí o entrevisté encontré cierta preferencia, aunque no absoluta, por las uniones interétnicas, tanto con mestizos peruanos como con extranjeros. Los varones vinculan su preferencia por la endogamia a la percepción de las dinámicas y expectativas que rigen el cortejo entre los mestizos, tal como señala Fernando:

Mira, la realidad es diferente. Una mestiza tiene otro tipo de pensamiento. La shipiba entiende cuál es tu origen... Quieras o no quieras lo económico influye en una relación, tienes que tener recursos para salir, a la piscina... a veces una shipiba entiende que tú no tienes, peor cuando eres estudiante... por esa parte quizás me incline más a una shipiba (entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021).

La dificultad para ser “comprendido” por un *nawa*, incluso más allá de estos asuntos monetarios, es a menudo un aspecto relevante que inclina la balanza en favor de los matrimonios intraétnicos.

Si bien es innegable que “el debilitamiento del sistema matrifocal Shipibo-Conibo incide negativamente en la cohesión social y las formas de organización comunitaria” (Belaunde y Llacsahuanga 2020, 168), la práctica de la endogamia, aún consistente, contribuye a reforzar aquellos ámbitos de comunidad que se han configurado históricamente a partir del creciente contacto con “otros” no indígenas (Wolf 2001): la pertenencia étnica y la conciencia panamazónica, cuyos marcadores más prominentes son la descendencia y la lengua común (Rosengren 2003, Carpo 2006). Aunque los modelos de comunidad de raíz común, como se ha señalado previamente, no son garantía de ayuda mutua y solidaridad, ni reemplazan el rol de los vínculos de carácter rizómico —especialmente, el parentesco—, estos pueden ser fuente de identificación afectiva y orgullo étnico, importantes para hacer frente a contextos de discriminación, así como ser empleados como una herramienta útil para vehicular demandas colectivas ante distintas instancias de gobierno. En esa medida, en última instancia, son susceptibles de operar tanto en favor del sostenimiento de las formas tradicionales de producir y entender el parentesco como de la construcción de agendas comunes fundadas en la ocupación colectiva de un mismo espacio.

3.3 Convivencia, coresidencia y dispersión: formas de comunidad en los nuevos patrones de asentamiento

La convivencia cotidiana en aldeas donde viviendas unifamiliares ocupan lotes colindantes, distribuidos a lo largo de una calle o eje principal, donde suelen ubicarse también las construcciones que albergan a las principales instituciones —el centro comunal, la escuela, la posta médica—, es hace algunas décadas el modelo usual de asentamiento y organización de la vida social entre el pueblo shipibo-konibo (Putsche 2000). Institucionalizado en la figura jurídica de la CCNN, el alcance y pertinencia de este esquema, hoy tornado tradicional —o “neotradicional”, en términos de Santos Granero (2021)—, está siendo contestado consecuencia del creciente fenómeno de migración y asentamiento permanente, desde fines del s. XX, en distintos espacios etiquetados como urbanos a nivel nacional. En y alrededor del conurbado Pucallpa-Yarinacocha, la aglomeración urbana más extensa y poblada de la cuenca del Ucayali, los hogares shipibo-konibo —según las estimaciones de Tournon (2002) y Espinosa (2020), entre un tercio y un cuarto de la población total tan solo en Yarinacocha— están hoy distribuidos acorde a distintos patrones de asentamiento: en algunos es patente la influencia del esquema organizativo de la CCNN, que ha sido apropiado y adaptado, mientras que en otras ocasiones este ha sido de plano descartado.

Por un lado, existen asentamientos shipibo-konibo en espacios considerados urbanos que apelan al reconocimiento oficial estatal como CCNN (Guima Chinen 2011, Vega 2014, Espinosa 2019, Capredon en prensa); por otro, se han levantado figuras novedosas, que exigen el reconocimiento gubernamental de patrones de asentamiento y formas de organización que divergen del modelo de la CCNN (Espinosa 2009a); y, finalmente, existen familias shipibo-konibo que se han asentado fuera de cualquier forma de “comunidad legal” (Sarmiento Barletti 2015) que apele a la indigenidad para legitimar la ocupación y permanencia en el espacio. Bajo estos distintos patrones de asentamiento —y también más allá de sus límites geográficos, como veremos en el siguiente capítulo— se forjan, reactualizan y persisten diversas formas de comunidad e identificación mutua, ancladas en prácticas y dinámicas que no están subsumidas ni han sido desplazadas por la condición específica de ser “comuneros”. No obstante la innegable existencia de hogares dispersos en la mancha urbana, persiste, en gran medida, la voluntad de habitar el espacio de forma colectiva, junto con parientes y miembros de la misma etnia, al margen del esquema organizativo puntual por el que se opte.

Signada en la Ley 22175 como elemento nuclear de un proyecto de “asentamiento rural” (1978, art. 2) orientado al establecimiento de una “estructura agraria” (1978, art. 1) que permita integrar la cuenca Amazónica a la vida económica nacional, la figura de la CCNN, históricamente asociada desde una concepción dicotómica del espacio al medio rural, ha sido en ocasiones trasladada sin embargo a espacios oficialmente clasificados como urbanos. En la periferia del conurbado Pucallpa-Yarinacocha está por ejemplo Nuevo San Juan, también conocida como KM 13, la única CCNN urbana oficialmente reconocida por el Estado peruano como tal.⁸⁷ Las familias allí asentadas desde 1984, señala Capredon (en prensa), optaron por esta figura jurídica en tanto estrategia política para afrontar de forma colectiva la amenaza recurrente de desalojo, posterior a la ocupación colectiva del espacio. Con el apoyo de la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali y Afluentes (FECONAU),⁸⁸ los vecinos de Nuevo San Juan han apelado a su pertenencia étnica, en primera instancia para acceder a la titulación formal de la tierra —más viable de asegurar a nivel comunal—, así como para luego demandar mejoras en sus condiciones de vida, que simultáneamente contribuyen a cimentar la legitimidad de su permanencia en el espacio —en particular, la implementación de una escuela primaria EIB, cuya valoración como una suerte de sello de validación de la CCNN ha sido señalada también por Sarmiento Barletti (2015)—. Así, más que la reproducción irreflexiva del modelo organizativo formal predominante en los asentamientos shipibo-konibo en el medio rural, o la muestra de un apego particular a dicha institución —que, por lo demás, es relativamente reciente—, se trataría de un caso de lo que Tsing (2010) describe como la adscripción al “membrete indígena”,⁸⁹ “siempre tan solo una posibilidad negociada en los campos políticos de la cultura y la historia” (De la Cadena y Starn 2010, 23), en tanto la vía elegida para abordar la agenda común que emerge de la convivencia en el espacio: evitar el desahucio, disputando ante el Estado —que ancla en la habitación bajo la

⁸⁷ Fundada en 1984 y oficialmente reconocida en 2005, no es, sin embargo, la única aglomeración de familias shipibo-konibo que ha optado por dicho patrón de asentamiento en espacios considerados urbanos. Hasta hoy continúa siendo, sin embargo, el único caso exitoso de titulación (ver Capredon en prensa).

⁸⁸ La FECONAU, fundada en 1981, ha tenido desde sus principios como una de sus principales consignas la lucha por la titulación, ampliación y defensa del territorio.

⁸⁹ Aunque las modernas políticas de la indigenidad suponen la configuración de un individuo abstracto, formalmente idéntico y legible a nivel global, acorde a los modelos y convenciones de la gobernanza internacional (Canessa 2018), las formas en que estas se articulan a nivel local están determinadas por los matices de cada historia particular de clasificación y administración nacional (Tsing 2010): en el Perú, son principalmente los pueblos nativos de la Amazonía, históricamente caracterizados como salvajes y largamente excluidos del proyecto nacional, quienes han encontrado factible, útil o significativo adscribirse a la estrategia que describe Tsing. Los pueblos autóctonos del Ande han privilegiado y continúan privilegiando categorías como “comuneros” o “campesinos”, y rechazan, muchas veces con vehemencia, ser calificados como “indígenas”, término inexorablemente vinculado a la categoría colonial indio, históricamente peyorativa, cuya compleja historia no se revisará aquí.

figura jurídica de la CCNN el reconocimiento de la indigenidad— los derechos específicos que les corresponden acorde a la legislación nacional e internacional. Así, el deseo de vivir juntos, entre parientes y en comunidad, y la conciencia grupal que emerge de esas relaciones concretas —de carácter rizómico— se vehiculan en el ámbito de la política estatal por medio de la vía que Rosengren (2003) identifica como aquella impuesta por la sociedad dominante, el modelo de raíz común: la afirmación de la pertenencia a un grupo étnico discreto, excluyente, delimitado por un origen y una cultura en común.⁹⁰

En el caso de aquellos asentamientos mayoritariamente shipibo-konibo aledaños a la Universidad Intercultural de la Amazonía (UNIA) y el Instituto Educativo Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha (IESPBY),⁹¹ como Bena Jema y Nueva Era, las familias allí asentadas han optado por reivindicar un modelo alterno, aún sin legitimidad legal, que apela también, ante las instancias gubernamentales, a la indigenidad del grueso de sus habitantes: el “Asentamiento Humano Intercultural” o “Comunidad Intercultural”,⁹² que comparte con el modelo de la CCNN importantes elementos de la forma de organización social y política,⁹³ tal como afirma Espinosa (2019, 160). Cabe resaltar que, a diferencia de Nuevo San Juan, separada por los cuatro carriles de la carretera Federico Basadre del vecindario más cercano —un asentamiento mestizo—, estas autodenominadas comunidades interculturales se encuentran hoy totalmente integradas a la mancha urbana, de forma que la contigüidad con los barrios vecinos, habitados tanto por indígenas —shipibo-konibo y de otras etnias— como por mestizos, es inmediata. El contacto con *nawabo* es, por lo tanto, más intenso y frecuente para quienes allí habitan, mucho más cerca al centro de Yarinacocha, tanto por la vecindad como por el hecho de que las calles que recorren los asentamientos son espacios abiertos de circulación hacia y entre otros barrios. Si bien los límites geográficos de

⁹⁰ Al respecto, cabe resaltar que, según señala Capredon (en prensa), habitan dentro de los linderos de Nuevo San Juan unas pocas familias de mestizos, que no han sido expulsados del espacio pero no son reconocidos como miembros de la CCNN. Si la superposición de los dos modelos de comunidad es fuente de conflicto en KM 13, tal como señala Rosengren (2003) respecto de las CCNN matsigenkas, sobrepasa los alcances de este estudio.

⁹¹ A pocos minutos de Puerto Callao, el centro de Yarinacocha.

⁹² El hecho de que la figura de la “comunidad intercultural” no tenga —al menos aún— ningún valor jurídico, limita el acceso de quienes la habitan a aquellos derechos que según la normativa nacional e internacional les corresponden como miembros de un pueblo indígena. En 2019, el Programa Nacional de Becas y Crédito Educativo del Ministerio de Educación excluyó a un joven shipibo de Bena Jema del acceso al examen nacional de preselección de Beca 18, bajo el argumento de que la CCNN a la que había declarado pertenecer en su documentación no figuraba en la Base de Datos de Pueblos Indígenas (BDPI) del Ministerio de Cultura. Aunque se supone que la BDPI es meramente declarativa, y no constitutiva de derechos, en la práctica opera así.

⁹³ Cabe resaltar que, en estos asentamientos sin reconocimiento estatal, la propiedad de la tierra se considera individual, y tienen lugar transacciones —usualmente informales, pues no cuentan con títulos de propiedad— de compra y venta de lotes entre familias shipibo-konibo, como pude observar en dos ocasiones (en Bena Jema y Cantagallo).

estas comunidades son difícilmente reconocibles para el visitante —estéticamente, la morfología de las viviendas de toda la zona son difícilmente diferenciables—, los vecinos de los asentamientos humanos interculturales tienen muy claro quiénes son miembros de su comunidad, y están siempre atentos a lo que sucede en sus barrios; existe una clara conciencia grupal fundada tanto en la coresidencia y la convivencia cotidiana como en la pertenencia étnica. La primera vez que estuve en Bena Jema, acompañada por un profesor de la UNIA, tuvimos problemas para ubicar la casa de una de sus alumnas shipibo-konibo, que iba a presentarme: cuando estábamos a punto de rendirnos, cansados de dar vueltas en moto por calles de tierra sin señalización, bajo un sol inclemente, se abrió la puerta de una de las casas y apareció la persona que buscábamos: una vecina y amiga —también shipibo-konibo— le había avisado, por WhatsApp, que había alguien buscándola. Nosotros ni siquiera nos habíamos detenido a preguntar; simplemente habían escuchado nuestra conversación mientras dábamos vueltas por la zona.

En ambos casos, la identificación de raíz común entre la mayoría de habitantes de estos asentamientos —shipibo-konibo y de otros pueblos originarios de la Amazonía—, empleada como estrategia ante diversas instancias gubernamentales, trasciende sin embargo el espectro de la organización etnopolítica formal y la acción legal colectiva,⁹⁴ y ofrece un importante sustrato de identificación afectiva, configurada en torno, por un lado, a la descendencia —tener al menos un padre shipibo-konibo, concebido como prueba de un origen ancestral común, a menudo concebido como algo que se lleva en la “sangre”—; por otro, al compartir una misma cultura —el énfasis se coloca invariablemente en la lengua compartida,⁹⁵ con otros usos y prácticas en segundo término (Carpo 2006)—. La concentración de población perteneciente a una minoría subalternizada en un mismo espacio geográfico, que tiende a valorarse negativamente —de ahí la figura del *ghetto*—, ha resultado en estos casos más bien en una forma de “homogeneidad virtuosa” (Katzman y Retamozo 2005): la coresidencia entre familias que se reconocen como miembros de una misma etnia —o, en ocasiones, de una comunidad indígena amazónica más amplia— provee espacios e instancias donde es posible

⁹⁴ Si y en qué medida la identificación étnica y la conciencia panamazónica (o incluso panindígena) son susceptibles de producir agendas transversales y formas de acción común que no estén ancladas en la interacción concreta y la localidad, es una pregunta que sobrepasa los alcances de este estudio. Podemos intuir, sin embargo, la existencia de divergencias entre las agendas etnopolíticas más amplias y las necesidades locales urgentes, que se manifiestan, por ejemplo, en el conflicto entre la demanda, de parte de Coshicox, de un territorio unificado y acceso a la educación bilingüe, con la lucha por la titularidad de la propiedad individual —en espacios urbanos— y la preferencia por la educación monolingüe regular.

⁹⁵ Frida, cuya pareja es un migrante brasileño, reflexiona respecto de su hija de 6 años, que no ha aprendido la lengua materna: “A ella de nada le va a servir decir que es shipiba, si no habla”. No pone en duda su etnicidad, pero sabe que el desconocimiento de la lengua común puede ser fuente de burla, e incluso deslegitimación.

mantener, adaptar y (re)formular sus costumbres, normas, valores e identidades (Haesbaert 2013) sin temor a la burla, la censura o la discriminación. Así, si bien estos patrones de asentamiento son susceptibles de derivar en situaciones identificables como casos de “aislamiento social” (Katzman 2001) respecto del resto de los habitantes de la ciudad, susceptibles de reforzar estigmas y estereotipos sobre la población shipibo-konibo,⁹⁶ los asentamientos étnicamente segregados operan también, tal como afirman Espinosa (2009) y Vega (2014), como importantes espacios de amortiguación durante los procesos de adaptación de los migrantes al mundo mestizo y la vida en la ciudad. En estos contextos, las relaciones de amistad, predominantemente intraétnicas, juegan un rol crucial en relación al orgullo étnico, que se manifiesta y se retroalimenta mediante el ejercicio abierto de la lengua y otras expresiones culturales que en otros espacios se ocultan estratégicamente, es una fuente importante de autoestima (Espinosa 2009) y seguridad, y opera como fuente de resiliencia ante el persistente estigma —entre otros— del indígena fuera de lugar.

Además, el reconocimiento de la pertenencia a la misma etnia, si bien no es causal de obligaciones específicas —a diferencia de las categorías de pariente y comunero—, puede proveer instancias de apoyo mutuo y solidaridad, particularmente en momentos de crisis o en el caso de calamidades extremas. Por ejemplo, es frecuente la organización de “polladas” o parrilladas, práctica adoptada de la población mestiza, para financiar necesidades específicas, en particular aquellas vinculadas a tratamientos médicos, que suelen ser costosos. Durante mi estadía en Yarina, tuve noticia de tres eventos de este tipo, que suponen además espacios de encuentro y confraternización entre hogares geográficamente dispersos en la mancha urbana, amenizados con música, comida y cerveza: el primero, para costear la atención médica de un conocido miembro de la comunidad shipibo-konibo que recibió impactos de bala durante un asalto a mano armada, y se encontraba en ese momento hospitalizado; el segundo, para recaudar fondos para la larga y costosa recuperación de un exdirigente, paciente de tuberculosis; el tercero, también una pollada “pro-salud”, aunque organizada por miembros del pueblo yine, que ocupan un asentamiento intercultural —llamado Los Yine— en la periferia de Puerto Callao. Este último evento, del que participaron compañeros shipibo-konibo, revela la existencia de vínculos de solidaridad fundados en el reconocimiento mutuo como indígenas amazónicos, propiciado por la vecindad de los barrios que habitan.

⁹⁶ De hecho, durante mi participación en una clase —virtual, pues regían aún las restricciones por la pandemia de Covid-19— del primer ciclo de la carrera de Educación Inicial Bilingüe en la UNIA, encontré con sorpresa que ninguna de las alumnas presentes —todas mestizas— conocía a personas, menos familias, shipibo-konibo, y albergaban distintas preconcepciones y prejuicios al respecto.

Así, aquellas clasificaciones etnolingüísticas que produjo a mediados de s. XX el ILV, las mismas que el Estado peruano emplea hasta hoy (Greene 2009), han sido incorporadas y apropiadas por la población shipibo-konibo no solo para interceder ante diversas instancias de gubernamentalidad, sino para evocar y convocar una noción de colectividad que, traslapada con los vínculos de parentesco y coresidencia que son el sustrato de su socialidad, opera como una herramienta útil para fortalecer diversas agendas comunes que emergen en el contexto de la vida en común, y dismantelar, en los mismos términos de la sociedad dominante, aquella geografía de expectativas ideológicas que pretende confinar la indigenidad a la habitación, bajo el esquema único de la CCNN, al medio rural.

Si bien “vivir en comunidad significa vivir juntos”, tal como afirma Espinosa (2019), cabe resaltar que la convivencia y la habitación contigua de miembros de un mismo grupo étnico en el mismo espacio geográfico no es siempre es sinónimo de convivialidad, ni garantía de apoyo mutuo y solidaridad transversales. Especialmente en situaciones de habitación donde el espacio y los recursos escasean, y las viviendas contiguas son muy pequeñas, la falta de privacidad y el hacinamiento son factores susceptibles de agravar las situaciones de conflictividad y generar sentimientos antisociales. En ocasiones, emergen también conflictos asociados al supuesto acaparamiento y distribución poco equitativa de aquellos recursos que se obtienen a nombre de la colectividad, como donaciones y financiamientos, de parte de las autoridades o de organizaciones que no vinculan a la totalidad de la comunidad en cuestión. Quisiera resaltar, sin embargo, en tanto un asunto que requiere de mayor exploración, la considerable recurrencia de la mención, de parte de jóvenes mujeres shipibo-konibo, de haber atravesado episodios de violencia sexual, durante la infancia y la adolescencia, dentro del espacio doméstico, a manos de miembros de la familia extensa; estos episodios se suman a las razones para abandonar la vida en comunidad, y en ocasiones son señalados como una razón que incide de forma definitiva en dicha decisión. Así, existen hoy individuos y familias que señalan que preferirían —pero no tienen la posibilidad— o ya han optado, voluntariamente, por habitar fuera de esquemas de ocupación colectiva del espacio.

Ya sea por decisión o compulsión, existen en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha formas de asentamiento más atomizadas: hay familias shipibo-konibo cuyas viviendas están situadas en barrios étnicamente heterogéneos, como La Hoyada y Puerto Callao, donde la presencia de hogares mestizos es considerable; otras, incluso, se encuentran dispersas en zonas del conurbado que albergan escasa población indígena, geográficamente distantes de otros hogares o barrios shipibo-konibo. En estas configuraciones, la división entre la calle y la casa

está a menudo vinculada a la expresión abierta de la etnicidad, como relata Carlos: “Pero mayormente yo en la casa hablo lo que es la lengua shipiba, porque mi mamá es shipiba, mi papá es shipibo, mis hermanos todos son shipibos... no hablamos mestizaje nada. Ya en la calle ya sí todo es castellano” (entrevista, Yarinacocha, 16 de octubre de 2021). En estos casos, si bien existe una ruptura con los esquemas de ocupación colectiva del espacio, lo cual supone la disolución de un ámbito de comunidad que ha proveído históricamente instancias de identificación mutua, protección y solidaridad, se mantienen a menudo vínculos que, más allá de la familia nuclear, no están necesariamente circunscritos a la figura de la cohabitación y la coresidencia. La mayoría de estos núcleos familiares forman parte, al igual que aquellos asentados en comunidades nativas y asentamientos humanos interculturales —como veremos en el capítulo siguiente— de amplias redes de hogares que, vinculados por parentesco, involucran a familias asentadas en distintos puntos a lo largo del continuo rural-urbano.

Aunque el asentamiento permanente en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha implica a menudo el abandono de la figura jurídica de la CCNN, los vínculos de parentesco y la organización comunitaria no desaparecen con ella, pues existen más allá de sus límites. De la misma manera, las transformaciones que están atravesando hoy estas distintas formas de relacionalidad y ámbitos de comunidad, aunque más patentes entre los shipibo-konibo yarinenses y en ciertos patrones de asentamiento, pueden rastrearse a lo largo de la totalidad del continuo rural-urbano, pues no se trata de fenómenos contenidos en el supuesto ámbito urbano: la atomización de los vínculos de parentesco y el fortalecimiento de la identificación étnica, el debilitamiento de la norma matrilocal y la transformación del matrimonio se inscriben en un abanico heterogéneo de respuestas a las diversas oportunidades y compulsiones que emergen consecuencia de la urbanización planetaria y la globalización, que no suponen necesariamente un proceso de desvinculación.

Capítulo 4. “A dónde tú vayas, hay un shipibo”: dispersos, no (des)vinculados

Ante las diversas presiones y oportunidades que emergen en el contexto de la urbanización planetaria, el pueblo shipibo-konibo ha desplegado como respuesta un conjunto de estrategias que implica desde fines del s. XX el establecimiento de asentamientos permanentes a lo largo de distintos puntos del continuo rural-urbano y la circulación intensiva de personas, bienes e información entre estos, a menudo por medio de las mismas vías por las que la economía de mercado entró en sus vidas, y configura una amplia red transterritorial. La configuración de esta red —que tendida en múltiples direcciones converge en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, considerado aquí su epicentro—, les ha permitido diversificar sus estrategias económicas, ampliar sus relaciones y potenciar así su histórica capacidad de adaptación al cambio. Si bien en el despliegue de esta estrategia se evidencia la persistencia, en gran medida, de la voluntad de habitar el espacio colectivamente y sostener la vida en común, tal como se planteó en el capítulo anterior respecto del contexto de asentamiento permanente en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, es innegable que esta ha acarreado también un fenómeno de creciente dispersión geográfica. Tal como afirma uno de mis informantes, hoy los shipibo-konibo “están en todas partes” y “dónde tú vayas, hay un shipibo”: este proceso, sin embargo, no se ha traducido necesariamente en un fenómeno de desintegración social, ya que los miembros de este pueblo vienen empleando desde hace décadas un amplio y cambiante abanico de prácticas de circulación y comunicación orientadas a sostener, a diversas escalas, la cohesión social. Así, es posible identificar la persistencia y la emergencia creativa de diversas formas de integración, dinámicas insertas en una larga historia de vinculación, cohesión e identificación mutua entre los miembros de la que hoy se concibe como una sola etnia, cruciales para el sostenimiento de la colectividad y la vida en común.

4.1 Redes de hogares: los vínculos de parentesco a la distancia

Si bien la adopción de estrategias de subsistencia diversificadas —que incluyen un repertorio heterogéneo de prácticas de movilidad, formas de habitación y patrones de asentamiento— han significado en numerosas ocasiones la dispersión de familias extensas y nucleares y, por lo tanto, la interrupción de las dinámicas cotidianas de coresidencia, convivencia íntima y comensalidad que son el sustento de los vínculos de parentesco entre los shipibo-konibo, los miembros de este pueblo están desplegando hoy una diversidad de estrategias orientadas a sostener y reactualizar esos vínculos a pesar de las distancias geográficas. Así, quienes habitan permanentemente en aglomeraciones urbanas, tanto fuera de esquemas colectivos de ocupación del espacio como en las comunidades nativas y asentamientos humanos

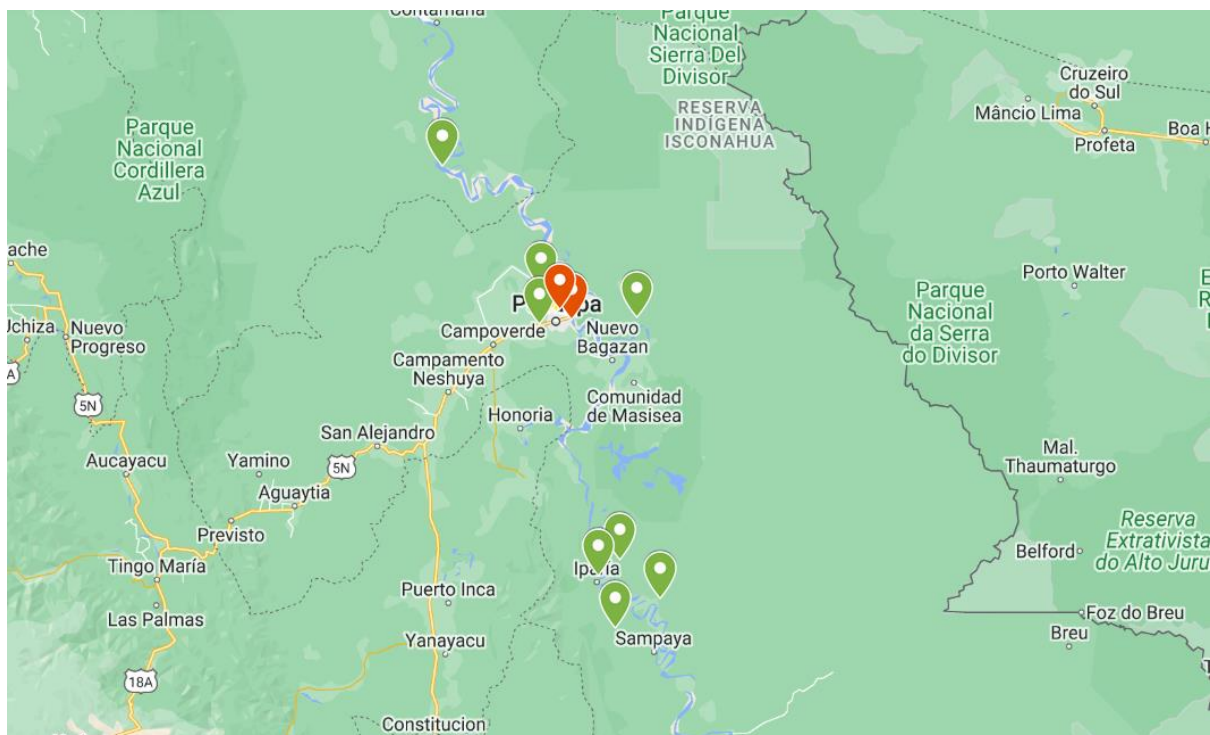
interculturales que se abordaron en el capítulo anterior, continúan formando parte de y son un elemento vital, de hecho, en redes más o menos amplias de parentesco, que involucran a miembros de la familia nuclear y extensa asentados en distintos puntos a lo largo del continuo rural-urbano.

Una de las principales dinámicas históricas a través de las cuales se relacionan quienes toman parte de este tipo esquemas de distribución geográfica de la familia o “trayectorias escalonadas”, como las llama Capredon (2016), son las visitas y los viajes. Por río, trocha, carretera y aire, los shipibo-konibo circulan entre distintos hogares, asentamientos y localidades. El alcance y la frecuencia de estos desplazamientos, sin embargo, son altamente variables, y dependen de factores como la cercanía de los vínculos, las distancias involucradas y la disponibilidad de recursos. Si bien Vega sostiene, por ejemplo, que los habitantes de Cantagallo realizan viajes a sus CCNN de origen una o dos veces al año (2014, 39), en el caso de quienes habitan en diversos puntos del conurbado Pucallpa-Yarinacocha esta figura parece ajustarse en la actualidad solo a algunos casos, especialmente aquellos en que se mantienen vínculos de parentesco estrechos y la migración implicó una fragmentación de la familia nuclear, particularmente el alejamiento de la línea materna. Así, hoy son especialmente las mujeres quienes viajan a visitar a sus madres —pertenecientes a aquellas generaciones que, aunque altamente móviles, se resistieron al asentamiento permanente en núcleos urbanos—, a menudo acompañadas de sus hijas e hijos. En estos casos la muerte de las abuelas significa usualmente el fin de los desplazamientos periódicos hacia la CCNN de origen. Cabe mencionar, también, aquellos viajes que se realizan para asistir a los aniversarios de las CCNN y los barrios que las conforman, importantes ocasiones festivas, especialmente entre quienes mantienen aún múltiples vínculos de parentesco con alguna localidad particular.

Para muchos jóvenes shipibo-konibo que han nacido o crecido desde muy pequeños en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, y no mantienen vínculos de parentesco fundados en la convivencia y la comensalidad con habitantes de alguna CCNN, sin embargo, no existen siempre estos circuitos de retorno o circulación: muchos han visitado una sola vez o no han retornado en absoluto, desde la migración y asentamiento permanente de su familia nuclear en el conurbado, a la comunidad en la que nacieron o pasaron los primeros años de su infancia, y no lo tienen entre sus perspectivas y planes. Otros, al retornar tras largos años, señalan haberse sentido extrañados, pues ya no tienen allí relaciones, y en algunos casos el espacio que ocupó su vivienda pertenece ahora a otra familia. Estos jóvenes son, hoy,

urbanitas “yarinenses”: sus redes de parentesco y sus amistades se encuentran mayoritariamente en el conurbado, así sea en distintos barrios y asentamientos, y sus trayectorias de viaje tienden más bien hacia otras aglomeraciones urbanas. En su caso el habitar multisituado y la movilidad giratoria (Peluso 2015), si tienen lugar, no involucran necesariamente vínculos activos con lo que usualmente se considera el ámbito rural. Carla y Daniel, por ejemplo, son altamente móviles, pero circulan mayoritariamente entre el conurbado Pucallpa-Yarinacocha y Lima: durante los últimos tres años viajan a menudo entre ambas aglomeraciones —cuentan con residencias y vínculos de parentesco en ambas—, la mayoría de veces como parte de una estrategia de diversificación económica. Cuentan en su vivienda en Cantagallo, como algunos de sus vecinos, con un pequeño taller de confección textil donde ellos mismos producen maletas y maletines que recientemente han empezado a comercializar en Pucallpa con cierto éxito. Multilocales, podría decirse que practican hoy una nueva forma de nomadismo comercial que, en dirección inversa a la usual, trasciende la ya tradicional venta de producción artesanal.

Mapa 4.1. Distancias variables entre el conurbado Pucallpa-Yarinacocha (rojo) y las CCNN de origen⁹⁷ de algunos de mis informantes (verde)



Fuente: Google Maps

⁹⁷ Aunque la mayoría de mis informantes nacieron el Hospital Amazónico de Yarinacocha, muchos pasaron sus primeros años de vida en alguna CCNN, junto a sus madres, docentes EIB.

Cuando existen vínculos de parentesco estrechos, la frecuencia de las visitas y viajes a la CCNN de origen depende sin embargo de la proximidad geográfica entre el lugar de destino y el actual lugar de habitación, así como de la demanda de dinero y tiempo que supone el desplazamiento. Por ejemplo, Celia y Susana, dos hermanas que nacieron en San Francisco de Yarínacocha y viven hoy a pocas cuadras de la plaza principal de Puerto Callao, recorren varias veces al año los 20 kilómetros de trocha que unen ambas localidades, hasta llegar al que llaman “su pueblo”, donde vive su hermana mayor con sus dos hijos. Ella, además, también hace a menudo el trayecto inverso. La cercanía y el fácil acceso a su comunidad de origen les permite realizar visitas, durante los fines de semana, sin verse en la necesidad de interrumpir sus actividades académicas —ambas son estudiantes en la Universidad Nacional de Pucallpa (UNU) y laborales —trabajan a tiempo parcial en una ONG—. En cambio, Carla, que ha vivido la mayor parte de su vida en Cantagallo, en Lima, lamenta no haber podido viajar más a menudo a Royá —20 horas río arriba de Pucallpa—, por falta de tiempo y de recursos, para visitar a su abuela mientras esta aún estaba viva, como hacía, junto con su madre y sus hermanos, cuando era niña. La memoria del cuidado recibido durante la infancia temprana es potente, y persiste a través de la distancia y a pesar del paso del tiempo, pero el trayecto es largo y costoso, y las parejas jóvenes suelen privilegiar otros gastos y necesidades por encima de las visitas a familiares. Perteneciente a aquellas generaciones de mujeres monolingües que aún visten a diario *kotón* y *chitonti* —hoy el atuendo tradicional—, y han preferido mantener la CCNN como su principal lugar de habitación, la abuela de Carla viajaba y pasaba sin embargo temporadas en Victoria Gracia —un asentamiento humano mayoritariamente shipibo-konibo en la periferia de San Pablo de Tushmo, en Yarínacocha—, donde pude conocerla, en la vivienda de uno de sus hijos, parte de una dinámica de visitas regular que reactualiza y fortalece los vínculos de parentesco que, especialmente entre las generaciones mayores, sea espera sea recíproca.

Hoy, para quienes por distintos motivos no pueden viajar a realizar tales visitas, existe siempre la posibilidad de aprovechar el intenso tránsito fluvial a lo largo del Ucayali para enviar paquetes y encomiendas en ambas direcciones. Ya sea pagando una tarifa por el envío o aprovechando el viaje de algún conocido —en dos ocasiones transporté paquetes durante mis viajes, como un favor—, el envío de alimentos, medicinas, artesanía, artefactos tecnológicos y, también, dinero, permite, por un lado, suplir algunas de las dificultades y los deseos de acceso a bienes en las CCNN rurales, así como servir de soporte a la precariedad e inestabilidad de la vida en la ciudad. Así, la circulación de estos bienes diversos en ambas

direcciones sirve también para reforzar, por medio de la ayuda mutua y la solidaridad, los vínculos de parentesco.

Si bien los tránsitos de personas transcurren tanto desde como hacia las aglomeraciones urbanas, son menos frecuentes los desplazamientos de los urbanitas hacia las CCNN que viceversa: suelen ser los parientes que viven en espacios considerados rurales quienes viajan, más a menudo, a realizar visitas a sus familiares asentados en aglomeraciones urbanas. Los viajes anuales o bianuales hacia el conurbado Pucallpa-Yarinacocha —que suelen implicar estadías largas, de algunas semanas e incluso meses, y usualmente coinciden con las vacaciones escolares—, responden sin embargo a motivaciones múltiples, complementarias a las visitas a la parentela: el acceso a atención médica, la participación política, la realización de trámites burocráticos, la venta de artesanía y la adquisición de diversos bienes que no son accesibles en las CCNN son factores que continúan siendo relevantes, como hace varias décadas, en la decisión de desplazarse temporalmente hacia las aglomeraciones urbanas.

Actualmente, la existencia de hogares permanentemente asentados en el conurbado facilita esta dinámica. Por ejemplo Ruth, que vive en la CCNN Paoyhán y viaja periódicamente a Yarina, recuerda que cuando era niña lo hacía en un bote a remo, con su madre y hermanos. Allí, dormían en el puerto, dentro de la embarcación, durante los días que tardaban en vender su producción artesanal. Eran los años 70. Hoy, que su familia es dueña de un fructífero retiro de ayahuasca en su comunidad, viaja en “rápido”⁹⁸ y ya tiene familiares que la alojan durante sus estadías en el conurbado. Cuando viajamos juntas, iba acompañando a uno de sus hijos, que ya ha terminado la secundaria en su localidad e iba a empezar a estudiar enfermería. No era la primera vez que viajaban juntos a Yarina. De hecho, actualmente es inusual que un shipibo-konibo —especialmente si vive en una CCNN en la cuenca del Ucayali— deje de ser *rabe* (jovencito) o *xontako* (jovencita) sin haber conocido antes el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, que opera como el epicentro de una red más amplia de transporte y comunicación, donde convergen a menudo familias provenientes de diversas localidades, y se llevan a cabo importantes eventos de socialidad intraétnica.

Así, a pesar de la dispersión geográfica, producto de una estrategia que emerge de la tensión entre las nuevas oportunidades y la compulsión, los shipibo-konibo han encontrado en una dinámica de reactualizada de visitas, viajes e intercambios que converge en el conurbado

⁹⁸ Así se llama comúnmente a los botes que, con dos motores fuera de borda, son los más veloces, pero también los más costosos. El trayecto a Paoyhán, por ejemplo, tarda aproximadamente 4 horas río abajo y 7 horas río arriba en rápido; en embarcaciones con motores de menor potencia, los tiempos de viaje se multiplican.

Pucallpa-Yarinacocha, cuya frecuencia y alcance dependen hoy de diversos factores, una manera de evitar que la distancia y la ruptura de los esquemas de cohabitación resulten en la disolución de los vínculos de parentesco.

4.2 La Copa Indígena: espacio anual de socialidad intraétnica

Si bien el conurbado Pucallpa-Yarinacocha es, como se ha señalado antes, el epicentro de una amplia red transterritorial y un frecuente punto de convergencia, atravesado por intensivos flujos multidireccionales, entre las familias shipibo-konibo dispersas a lo largo del continuo rural-urbano, tanto dentro como fuera de la cuenca amazónica, existe un evento en particular que reúne allí, una vez al año, a la mayor cantidad de miembros de este pueblo. Tal vez el evento masivo más importante del mundo shipibo-konibo y, según algunos, el evento deportivo más grande de la Amazonía, el Mundialito Shipibo, como se llama usualmente a la Copa Indígena Amazónica —hoy un torneo de fútbol masculino y femenino—, es actualmente —como señala Espinosa (2020)— el principal evento de socialidad intraétnica de este pueblo.

El campeonato se celebra en Yarinacocha cada año, desde 1992, usualmente durante las temporadas de lluvia, en los meses de enero y febrero. Esto se debe a que los primeros meses del año son, tal como indica Espinosa (2020), la temporada más favorable para los viajes por río, la cual coincide además con las vacaciones escolares, ambos factores relevantes si se considera que en el evento participan más de 120 equipos provenientes de comunidades nativas, asentamientos humanos y barrios shipibo-konibo dispersos a lo largo del continuo rural-urbano, la mayoría ubicados en las riberas del Ucayali y sus afluentes. En 2021, sin embargo, el campeonato se realizó en los meses de julio y agosto, después de haber sido postergado, a principios de año, como medida preventiva ante una nueva ola de contagios de Covid-19 y una población con muy bajas tasas de vacunación.

Este evento convoca y reúne durante varias semanas, en un mismo espacio, no solo a los miembros oficiales de los equipos y delegaciones, sino a numerosas familias que acuden, tanto desde dentro como desde fuera de la cuenca del Ucayali, a alentar fervorosamente a sus parientes y a los equipos que representan a sus comunidades.⁹⁹ El torneo genera cada año mucha expectativa, es muy competitivo —los equipos se preparan con mucha anticipación—

⁹⁹ A sabiendas del nivel de convocatoria del Mundialito, el Ministerio de Salud aprovechó la oportunidad para colocar un puesto de vacunación contra la Covid-19 muy cerca a la cancha donde se disputan los partidos, aunque esta no recibió mucha atención.

y se ha convertido ya, en las propias palabras de los miembros del pueblo shipibo-konibo, en una tradición.¹⁰⁰

Durante la duración del campeonato, es notoria la suspensión de las demás actividades (Espinosa 2020): desde el primer día del evento, Carla y Daniel, que usualmente andan muy ajetreados, ofrecieron pasar a recogerme a las 7 de la mañana, en su motocar, para ir juntos a la CCNN San Francisco, pues los partidos inician muy temprano por la mañana y terminan bien entrada la tarde. Yo debo trabajar, así que me comprometo a llegar por mi cuenta más tarde. Alrededor de las 11 de la mañana, llego a la comunidad en colectivo, y me recibe, antes de que la cancha sea visible, la narración —en shipibo, por supuesto— del partido en curso, que suena desde varios altoparlantes especialmente instalados para la ocasión. Todo el contorno de la zona está ocupado por decenas de motocares aparcados, el principal medio de transporte en la región. Luego, a ambos lados de la cancha, están los puestos de comida improvisados por las vecinas, que ofrecen los mismos platillos que son típicos en las calles de la mayoría de localidades amazónicas en el Perú, muchos de origen precolombino: juane,¹⁰¹ patarashca,¹⁰² tacacho,¹⁰³ pescado asado, y el infaltable pollo a la parrilla. De rato en rato, pasa un pequeño camión que vende helados a 1 sol. En ambos laterales de la cancha, al aire libre, hay dos estrados de metal y madera, llenos de gente que se refugia bajo la sombra, así como decenas de pequeños toldos montados en el resto del perímetro. Al igual que la familia de Carla y Daniel, la mayoría de asistentes pasarán la jornada alrededor de la cancha reglamentaria, observando de cerca los partidos —especialmente aquellos en los que participan sus equipos—, pero también conversando, bromeando, comiendo y bebiendo; en resumen, compartiendo tiempo juntos. Conforme pasa la tarde, el piso de tierra alrededor de la cancha va quedando lentamente cubierto de botellas de plástico, hasta formar un mar en el que los niños más pequeños juegan, lanzándolas en el aire. Se trata, como afirman Espinosa (2020) y Suárez (2022), de un importante espacio de reencuentro entre parientes, pues reúne, al menos durante algunos días consecutivos, a familias que pasan la mayor parte del año

¹⁰⁰ Durante los últimos años, se levantaron controversias sobre el cambio de sede: aunque desde su primera edición el evento se llevó a cabo en el estadio del IESPB, durante los últimos tres años se ha realizado en distintas locaciones: en 2021, el lugar elegido fue la CCNN San Francisco, la comunidad más poblada y probablemente la más conocida en el mundo mestizo —es destino usual de turismo chamánico—, situada a aproximadamente 20 kilómetros de Pucallpa, en la margen izquierda de la laguna Yarinacocha.

¹⁰¹ De origen precolombino, el juane se prepara hoy usualmente a base de arroz y piezas algún ave de corral, se envuelve en una hoja de bijao, aunque existen variantes que reemplazan el arroz por yuca o huevo.

¹⁰² Pescado de agua dulce, envuelto en hojas de bijao a la manera de un tamal, que se cocina a las brasas. Se trata de una preparación de origen precolombino.

¹⁰³ El tacacho se prepara tradicionalmente amasando en forma de bolas una masa compuesta de plátano verde asado, cecina de cerdo o chorizo, y manteca de cerdo o aceite.

geográficamente dispersas. Así, se reactualizan aquellos vínculos de parentesco constituidos previamente mediante la convivencia íntima, la comensalidad y el cuidado, y se forjan, también, otros nuevos.

En esta ocasión, la familia de Daniel está apadrinando al equipo masculino de la comunidad en la que él y Carla crecieron, así que doy un par de vueltas hasta ubicarlos —los jugadores, ya uniformados, llevan todos la misma camiseta, que además del nombre del equipo, tiene diseños *kené*—. Los miembros del equipo, me explica Carla, no pertenecen todos a la misma comunidad—algunos equipos incluso contratan a jugadores de otras localidades para fortalecer sus equipos—, pero todos deben, invariablemente, identificarse y ser reconocidos como miembros de la misma etnia, pertenencia que en el reglamento se define a partir de dos marcadores: la ascendencia y el dominio de la lengua. Aunque se admite la participación de equipos pertenecientes a otros pueblos indígenas de la Amazonía, como el asháninka —el nombre oficial del torneo es, después de todo, Copa Indígena Amazónica—, la mayoría abrumadora de los equipos es shipibo-konibo, tal como lo indica su nombre informal —Mundialito Shipibo—, lo cual se refleja también en el espectáculo de danza y música que da inicio oficial al evento. Como parte de la inauguración, desfilan todos los equipos, acompañados de las autoridades y las reinas de belleza de su localidad:¹⁰⁴ los primeros llevan uniforme deportivo moderno, que en ocasiones incorporan motivos tradicionales; los segundos visten sus atuendos tradicionales —los hombres la *kushma*, una túnica larga decorada de pies a cabeza con diseños *kené*, y las mujeres el conjunto conformado por el *kotón* —una blusa colorida, con vuelos— y el *chitonti*, una falda envolvente de algodón, laboriosamente bordada con *kené*.¹⁰⁵ Así, el Mundialito supone también, tal como sostiene Espinosa (2020), un espacio importante de reafirmación identitaria. Por un lado, se refuerza la identidad étnica específica, pues no participan equipos interétnicos —cada uno representa a una localidad y se adscribe la pertenencia a una sola etnia—; por otro, se reconoce, a través de la admisión de equipos de otros pueblos indígenas, la existencia de una identificación más amplia, a nivel panamazónico. La participación de mestizos en los equipos, en cambio, está

¹⁰⁴ La celebración de certámenes de belleza son también instancias relevantes de reunión y afirmación de la pertenencia comunitaria y la identidad étnica. Estos incluyen, invariablemente, una sección de desfile en atuendo tradicional. La participación de estos, sin embargo, se circunscribe usualmente a los habitantes de la localidad en cuestión (ver Lavallo 2010 y Rojas 2015). No obstante, existe también Miss Soi Noma, certamen de belleza indígena que se realiza en Pucallpa durante las fiestas de San Juan; este, sin embargo, goza de menor convocatoria que el Mundialito (ver Espinosa 2019b) y cuenta con la asistencia de población mestiza.

¹⁰⁵ En algunos casos, la *kushma* es reemplazada por camisas o chalecos con bordados *kené*. En los atuendos de las mujeres existen también innovaciones: *kotón* confeccionados en telas brillantes, de lentejuelas, y versiones minifalda del *chitonti* son cada vez más populares, especialmente entre las mujeres más jóvenes.

terminantemente prohibida y es causal de descalificación. Estos parámetros responden a y refuerzan, simultáneamente, una forma de comunidad que, aunque abstracta y de carácter discreto —la pertenencia a un mismo grupo etnolingüístico, que corresponde al modelo de raíz común—, encuentra sustento, durante el torneo y las actividades que lo rodean, en la presencia compartida en el espacio, el reconocimiento mutuo y la interacción concreta. Al reunirse en un mismo lugar —que es, además, geográficamente céntrico respecto de la mayoría de asentamientos—, se hace tangible la existencia de decenas de CCNN y sus habitantes, localidades que la mayoría de pueblo shipibo-konibo nunca van a visitar.¹⁰⁶

El Mundialito también es, así, un espacio auspicioso para encontrar potenciales parejas (Espinosa 2020), tal como dicta la norma, entre familias geográfica y genealógicamente alejadas —durante los días del torneo, las mujeres solteras de la familia de Daniel iban inusualmente arregladas, como nunca las había visto—, cuya unión tiene el potencial de derivar en matrimonios intraétnicos, práctica endogámica que la mayoría de shipibo-konibo prefiere aún, y asocia a la supervivencia de su propia especificidad cultural, fundada explícita y particularmente en la continuidad de la lengua.

En tanto espacio crucial de reunión entre familias extensas distribuidas a lo largo del continuo rural-urbano, así como de identificación con la que hoy se concibe como una pertenencia étnica más amplia, Espinosa (2020) propone la consideración del Mundialito Shipibo como una recreación o reactualización del *ani xeati*, que fuera la festividad tradicional más importante del pueblo shipibo-konibo: plantea, así, una continuidad entre una práctica de muy larga data y lo que podríamos llamar, en comparación, una tradición reciente. Traducido como “la gran fiesta” (Espinosa 2020) o “la gran libación” (Morin 1998), los diversos autores que han abordado el *ani xeati* coinciden en que este importante espacio de refuerzo de los vínculos de parentesco reunía una serie de rituales que se acompañaban, usualmente, de la danza y consumo masivo de bebidas fermentadas (Heath 1989, Morin 1998, Espinosa 2020, Favaron y Bensho 2020, Suárez 2022). Si bien hoy la fe evangélica de buena parte del pueblo shipibo-konibo preclude el consumo de bebidas alcohólicas, los largos preparativos; el desplazamiento masivo hacia un mismo punto de reunión; el ambiente excepcional de festividad colectiva que se prolonga durante varias semanas, en que se comparten bebidas y alimentos; y la realización de enfrentamientos rituales encuentran un paralelo contemporáneo

¹⁰⁶ Acorde a lo relatos de algunos de mis informantes, tiene lugar una dinámica similar en la UNIA, que se extiende al plano panamazónico. Sin embargo, ya que esta permaneció cerrada durante la duración de la pandemia de Covid-19, no fue posible profundizar en las dinámicas intra e interétnicas que allí tienen lugar, tanto dentro como fuera de las aulas.

en el Mundialito. De hecho, los partidos de fútbol, el principal pilar de la festividad, juegan un rol similar a los duelos rituales, en tanto pruebas de fortaleza física y moral (Espinosa 2020): al margen del rendimiento deportivo, el comportamiento ante situaciones de tensión, así como las actitudes ante la victoria y la derrota —especialmente ante la derrota— son relevantes en la valoración moral de los participantes.

En el *ani xeati* la bebida y la comida se compartían de forma transversal —los largos preparativos se centraban de hecho, en la preparación del *masato* o chicha de yuca, que se compartía libremente, mientras que hoy el foco se coloca en el entrenamiento y preparación de los equipos—; hoy, la atomización de los vínculos de parentesco señalada en el capítulo 3 se manifiesta también, en este escenario, en torno a las prácticas de comensalidad. En primer lugar, como se mencionó líneas arriba, en la sede del Mundialito hay alimentos y bebidas a la venta: nada es gratis. Cuando a pesar de sus mejores esfuerzos —y de los gritos de aliento (y reproche) de las mujeres de la comunidad— el equipo que apoyan Carla y Daniel pierde el partido, nos retiramos junto con los jugadores, aunque el ambiente no es muy festivo, a compartir un almuerzo tras el cerco perimétrico de una casa ubicada en la misma CCNN. Mientras que los deportistas almuerzan en la cocina, sentados alrededor de una mesa, cada uno con su propio plato, la familia nuclear comparte algunos alimentos: en el patio, madre, hija y prima comen arroz, con las manos, de un mismo plato —tal era la usanza tradicional—. Estas dinámicas señalan la distinta naturaleza de los vínculos, y son testimonio de procesos de atomización.

Abandonada la celebración del *ani xeati* —aunque hace algunos años se han realizado desde las organizaciones shipibo-konibo intentos de reactualización, dejando fuera ciertas prácticas—, el Mundialito Shipibo, principal espacio de reunión masivo entre los habitantes de asentamientos dispersos que no sería posible sin el asentamiento permanente de familias shipibo-konibo en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, juega hoy un importante rol en el sostenimiento de la vida en común y el reforzamiento de distintos ámbitos de comunidad, cruciales para sostener hoy la vinculación a pesar de la creciente dispersión geográfica.

4.3 Uso intensivo de medios de comunicación: dinámicas de circulación y vinculación virtual

Debido a que en ocasiones resulta difícil o inviable realizar viajes y visitas constantes para producir y reactualizar los vínculos que son el sustento de las diversas formas de relacionalidad e identificación multiescalares que forjan la vida en común entre los shipibo-konibo, en un contexto de creciente dispersión geográfica, los miembros de este pueblo han

sabido utilizar los nuevos medios de comunicación disponibles como un medio eficaz para generar cohesión y evitar la desvinculación. Parte integral de esta estrategia es el uso de la lengua en común, que suele ser señalado por los mismos shipibo-konibo como un marcador importante de la etnicidad: aunque en relación a la educación formal suele privilegiarse el dominio del idioma español, como se señaló en capítulos anteriores, el aprendizaje de la propia lengua tiene lugar más bien en el ámbito íntimo, familiar, y es crucial para la participación de este. De hecho, en muchos casos, aquellos *nawabo* han establecido por medio del matrimonio vínculos de parentesco con familias shipibo-konibo y residen en entornos mayoritariamente indígenas han aprendido la lengua. No hablar y entender shipibo-konibo —no así dominar su lecto-escritura, como sucede con el español, pues en este caso se privilegia la oralidad—, aunque no preclude del todo el reconocimiento de la pertenencia étnica de raíz común, anclada también en la ascendencia, puede ser fuente de burlas y deslegitimación.

El primer antecedente del aprovechamiento actual de los medios de comunicación modernos se encuentra en el uso de la radio, desde inicios de los años 80, en los procesos de organización política y la forja de una conciencia étnica, cuya importancia ha sido reconocida por autores como Espinosa (1998), y Oyarce-Cruz, Medina y Maier (2019). Los primeros programas, que se transmitían durante breves espacios pagados en las grandes radios comerciales de Pucallpa, se gestaron precisamente por iniciativa de diversos líderes y organizaciones políticas indígenas, que emplearon este medio para promover, entre el grueso de la población shipibo-konibo lo que ellos ya habían experimentado mediante el contacto más estrecho con “otros” en las aglomeraciones urbanas: la emergencia y fortalecimiento de una conciencia común y una noción de colectividad más allá de los vínculos de parentesco y las fronteras de las CCNN —es decir, más allá de los vínculos de carácter rizómico, que dependen de la convivencia y la convivialidad—, que a su vez operan como sustento del ejercicio político formal, fundado en la pertenencia étnica.

Durante este “momento pedagógico” de la retórica en torno a la propia cultura, como lo llama Rosengren (2003, 237), los programas radiales tenían dos focos principales: uno, la denuncia y resolución de las diversas dificultades que enfrentaban las comunidades, lo cual impulsó el reconocimiento de problemáticas afines y la legitimación de una agenda común más allá de la habitación conjunta en localidades específicas, que incorporaba demandas colectivas de incorporación y ciudadanía; otro, la difusión y revitalización de la propia cultura, anclada principalmente en el empleo de la lengua común y la narración oral. Estos fueron vitales

también, en un inicio, en tanto instrumentos para diseminar la presencia política (Oyarce-Cruz, Medina y Maier 2019), y difundir la existencia y rol de las organizaciones y dirigentes entre las diversas CCNN, como preludio a sus primeras visitas presenciales (Espinosa 1998). Hoy Radio Tv Shipibo, proyecto de “comunicación con identidad” impulsado por Coshicox desde su sede en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, continúa con dicha labor: cuenta con más de una decena de programas que se transmiten virtualmente e incluyen noticias, debate político, música, deporte e, incluso, cultos religiosos, todo en su propia lengua. Por ese canal se transmite en vivo y se comenta, por ejemplo, el Mundialito Shipibo: si bien, como se planteó en el capítulo anterior, la presencialidad es un elemento fundamental del rol que juega dicho evento como espacio de cohesión, tanto respecto de los vínculos rizómicos de parentesco como respecto de la pertenencia de raíz común en torno a la etnicidad y la indigenidad, su alcance se prolonga por esta vía, de forma que incluso quienes no pueden viajar a Yarinacocha para tomar parte del evento se mantienen al tanto de las novedades y los resultados.

Si bien la comunicación radial —análoga y virtual— sigue siendo importante como medio de refuerzo de la pertenencia étnica y la consolidación de agendas comunes, su uso está siendo desplazado, especialmente entre las nuevas generaciones y en las aglomeraciones urbanas, por el uso intensivo de las redes sociales en el teléfono celular: la mayoría de jóvenes shipibo-konibo yarinenses cuentan hoy con su propio equipo y acceso frecuente, sino constante, a Internet. Al respecto, cabe señalar una diferencia crucial: mientras que la escucha de la radio suele realizarse de forma colectiva —actividad que incluye muchas veces, incluso contra su voluntad, a las viviendas vecinas—, los celulares son dispositivos de uso individual, atomizado. Además, aunque la mayoría de programas radiales se transmiten hoy también por vía digital, por medio del formato de la transmisión en vivo, el acceso a Internet provee una oferta exponencialmente mayor, incesante, de contenidos entre los cuales elegir, con los cuales es difícil competir. Por ejemplo, si bien los jóvenes shipibo-konibo escuchan cumbia *mashá* —un género que fusiona un tipo de música tradicional con la cumbia amazónica (Espinosa 2019), y se canta a menudo en shipibo-konibo—, también son fanáticos del reggaetón, la salsa, el pop y otros géneros en español e inglés. Siguen canales que tratan temas vinculados a la indigenidad y la etnopolítica, nacionales e internacionales, pero también a influencers, cómicos y celebridades de todo tipo. Producen, también, contenido: una actividad importante en cualquier paseo o momento de ocio consiste en tomarse fotografías y *selfies*, que luego suben a sus perfiles de redes sociales. Así, pasan gran parte de

su tiempo libre en línea, *scrolleando* y chateando en Facebook, Instagram y Tik-tok: forman parte, así, de la que podríamos llamar una cultura juvenil globalizada.

Incluso en las CCNN, donde el acceso a Internet es más limitado, hoy los jóvenes shipibokonibo están “al día” con los productos culturales de moda entre la sociedad global. Todos saben quién es Bad Bunny, conocen sus canciones, y replican para las fotos sus poses y sus gestos. “Shorty tiene un culo bien grande”: con esa canción, *Yonaguni*, me recibe Santa Teresita, una CCNN en la orilla de Cashibococha. Los que cantan a voz en cuello, riéndose, son dos niños de más o menos 7 años, que juegan en las aguas poco profundas de la laguna. A pocos metros, dos adolescentes pasan el tiempo en el techo de un bote anclado: una le saca piojos a la otra mientras esta tiene la mirada pegada a la pantalla de su celular. Cualquier turista quedaría allí ingratamente sorprendido por el hecho de que no parece posible dejar atrás “la ciudad”, que está todas partes, ya que viaja con y dentro de la gente, no solo por ríos y caminos, sino por las ondas electromagnéticas. En qué medida los valores no indígenas que circulan por las distintas redes sociales repercuten en la socialidad de la juventud shipibokonibo —especial pero no exclusivamente entre los urbanitas, que tiene acceso constante y estable a Internet— amerita un estudio enfocado, más profundo; sin embargo, resulta aparente que, como las carreteras, el acceso masivo a Internet y redes sociales atraviesa el continuo rural-urbano, y es así susceptible de propiciar y acelerar procesos de cambio que, por lo menos, ahondarán aún más las brechas intergeneracionales.¹⁰⁷

El uso cada vez más intensivo de redes sociales, sin embargo, ha permitido también la emergencia incipiente de canales de comunicación comunitarios independientes del manejo de las organizaciones y federaciones macro, que a diversas escalas contribuyen a sostener, a la distancia, de los vínculos de parentesco y vecindad tradicionalmente fundados en la comensalidad, la cohabitación y la coresidencia. Por ejemplo, en algunas CCNN, en las que se cuenta con acceso relativamente estable a Internet —en los espacios más alejados de las aglomeraciones urbanas la recepción usualmente es intermitente y poco uniforme—, se han creado, desde hace algunos años, páginas de Facebook¹⁰⁸ de carácter comunitario, que se mantienen muy activas. Por ellas circula información respecto de todo tipo de eventos que allí tienen lugar: noticias sobre aniversarios, victorias deportivas, faenas comunales,

¹⁰⁷ En esa línea, cabe mencionar que en 2020, durante la pandemia de Covid-19, el Gobierno central entregó *tablets* a todos los estudiantes a partir del tercer grado de primaria en las CCNN, para que pudiesen asistir a clases virtuales: el efecto de este repentino acceso a dispositivos personales con conexión Wi-Fi —cuyo manejo la mayoría de padres no domina— es aún inconmensurable.

¹⁰⁸ A pesar del creciente uso de Instagram y, sobre todo, Tik-Tok, especialmente entre los más jóvenes, Facebook sigue siendo la red social más utilizada por los shipibokonibo.

parrilladas pro-salud, peligros, accidentes y fallecimientos. Algunos de mis informantes yarinenses, que aún mantienen vínculos estrechos con sus CCNN de origen, se mantienen así al día sobre lo que allí sucede, en la vida cotidiana de sus conocidos y parientes. Las nuevas formas de vinculación virtual, que trascienden el marco de la comunicación orientada explícitamente al ejercicio de la etnopolítica, soportan también la creación y el sostenimiento de vínculos de carácter más íntimo. Por un lado, los mensajes, y especialmente las llamadas y videollamadas —centrado como está, el uso de la propia lengua, en el habla y la oralidad—, son parte de la cotidianidad de aquellas familias dispersas en distintos puntos del continuo rural-urbano. Incluso si el acceso a Internet es limitado, existen, en toda CCNN, las que sus habitantes llaman satíricamente “zonas Wi-Fi”, áreas específicas que todos conocen, donde por razones indeterminadas la señal de una u otra empresa de telefonía es mucho más estable y clara: el muelle, la escuela o —incluso— la copa de un árbol. Las redes sociales, por las que circulan afectos, son también para los jóvenes shipibo-konibo un espacio adicional en el cual buscar potenciales parejas, especialmente entre miembros de su mismo grupo etnolingüístico. Paula, que vive en Bena Jema, conoció por Facebook a un joven de Cantagallo, con el que mantuvo durante un año una relación virtual, antes de viajar a Lima para conocerlo. Luego, él viajaría a Ucayali para continuar con la relación. Así, se forjan hoy a la distancia relaciones románticas entre jóvenes de distintas localidades, aunque estas no siempre se concreten presencialmente.

El acceso a nuevos medios de comunicación y tecnología, que faculta la creación de contenidos y discursos propios, está siendo hoy promovido por algunas ONGs, indígenas y no indígenas, mediante talleres de comunicación y producción audiovisual en lenguas originarias, como forma de afirmación de la identidad étnica y la especificidad cultural. Así, en 2021, participé, durante dos semanas, de la realización de los talleres audiovisuales para niños y jóvenes Jeman Cine¹⁰⁹ (traducible como “El cine de mi pueblo”, en shipibo-konibo) en la CCNN Paoyhán, orientados a la enseñanza de nociones básicas de la elaboración de guiones y planes de rodaje; el uso de cámaras, manejo de iluminación y captura de sonido; y edición. Bajo la temática de la vivencia de la pandemia de Covid-19 en las CCNN, en particular el uso de medicina tradicional, se abordó entre otros proyectos la producción de un video musical —incluida la composición de una canción original—, un corto documental y un corto ficción. Concluidos los talleres, los productos audiovisuales, todos en lengua

¹⁰⁹ Se trataba de la segunda edición de estos talleres. Más adelante en el mismo año, se realizó otro taller en la CCNN Santa Clara.

shipibo-konibo, fueron compartidos en una proyección al aire libre, que convocó a gran parte de la CCNN. Algunas semanas después, de vuelta en mi habitación en Puerto Callao, escuché con sorpresa la canción producida durante los talleres sonando, a todo volumen, desde el parlante de un vecino shipibo-konibo. Los estudiantes que formaban parte de ese grupo habían creado una página de Facebook y habían subido el material: vía redes sociales, los productos del taller estaban circulando ya fuera de los límites geográficos de Paoyhán, así como los programas de radio producidos en el conurbado alcanzan a las CCNN. Los productos audiovisuales de factura propia y en la propia lengua, que implican la incorporación y apropiación de tecnología moderna, son así también una fuente importante de orgullo y autoestima para los jóvenes, y contribuyen a minar la persistente analogía espuria entre indigenidad y “atraso”, y la falsa correlación entre uso de tecnología y desindigenización. Así, el uso intensivo de nuevos medios de comunicación, tecnologías y redes sociales, puede y de hecho está siendo aprovechado por los shipibo-konibo como una herramienta más para sostener y reforzar los distintos ámbitos de la vida en común.

Ante un contexto de creciente dispersión geográfica, que genera dificultades y pone trabas a la interacción cotidiana, a aquellas prácticas tradicionales de comensalidad, cohabitación y coresidencia que son en última instancia, aunque transformadas, el principal sustrato de las diversas formas de vinculación —no solo aquellas de carácter rizómico, pues son relevantes incluso para efectos de la identificación abstracta, de raíz común— los shipibo-konibo están desplegando hoy con éxito diversas estrategias que, en torno al viaje y la circulación —de personas, información, bienes y afectos—, son cruciales para el sostenimiento de la vida colectiva, en común.

Conclusiones

Precedido por una larga y estable relación con el medio urbano, el asentamiento permanente de familias shipibo-konibo en Yarinacocha a fines del s. XX no ha significado, a contrapelo de aquellas narrativas que confinan la indigenidad a una praxis espacial específica —la habitación del medio rural— la disolución de su pertenencia étnica ni su especificidad cultural, así como tampoco ha acarreado la desaparición de aquellas formas de comensalidad, cohabitación y coresidencia que son el sustento de su socialidad. La dispersión geográfica inherente a la configuración y ampliación de la red territorial que es crucial, hoy, en sus procesos de adaptación a un nuevo contexto global, no ha significado, así, la desvinculación de las diversas formas de comunidad que, traslapadas, sostienen la vida en común, sino su reformulación: en ese proceso, la presencia de hogares shipibo-konibo en distintas áreas del conurbado Pucallpa-Yarinacocha resulta más bien central.

La creciente presencia de población shipibo-konibo en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha, resultado de un largo proceso histórico de reorganización étnica, espacial y territorial desencadenado por la colonización, es una respuesta estratégica a las diversas presiones y oportunidades a las que se enfrenta este pueblo como consecuencia del proceso de urbanización planetaria, que profundiza la dependencia del mercado por medio de relaciones coloniales de subordinación y dependencia. El despliegue de diversos patrones de asentamiento, formas de habitación y prácticas de movilidad, fenómeno transversal a los procesos de urbanización entre los pueblos originarios de la Amazonía, ha posibilitado la paulatina (re)configuración de una vasta red de circulación de bienes, información y personas a lo largo del continuo rural-urbano, que permite hoy sostener los modos de subsistencia y la vida en común. Si bien existen, en la historia del que hoy es el pueblo shipibo-konibo, importantes antecedentes precolombinos de organización reticular, que implicaban asentamientos permanentes con poblaciones nutridas, especialmente en las zonas ribereñas, y amplias redes de comercio e intercambio macrorregional, estas formas de manejo territorial se desarticulaban como consecuencia de las debacles demográficas producto del contacto colonial. Los subsecuentes procesos de misionización y colonización interna, desplegados desde distintas instancias gubernamentales, en tanto proyectos de confinamiento de los modos de vida del pueblo shipibo-konibo a esquemas foráneos —incluida la figura de la Comunidad Nativa—, no conseguirían sin embargo contener las prácticas de un pueblo con una larga tradición de movilidad.

El desborde y apropiación de la figura jurídica de la CCNN, que a pesar de ser un intento gubernamental de reconocimiento del derecho al territorio de los pueblos originarios de la Amazonía ha contribuido a reforzar la equivalencia espuria entre indigenidad y ruralidad, ha derivado en la emergencia y transformación de otros patrones de asentamiento y formas de comunidad vinculadas a la cohabitación del espacio, tanto a partir del reconocimiento mutuo —intra e interétnico— como de la diferenciación —respecto de los otros no indígenas—. La coresidencia y la convivencia cotidiana en comunidades, barrios y asentamientos humanos étnicamente homogéneos, por un lado, ha permitido el sostenimiento de relaciones concretas de carácter rizómico, que configuran un sentimiento de pertenencia y permiten la elevación de agendas colectivas; por otro, han proveído un sustrato importante para el fortalecimiento de la identificación étnica, de raíz común, en un contexto donde la marginalización y discriminación contra los miembros de pueblos indígenas sigue siendo la norma.

Si bien los vínculos de parentesco han atravesado procesos de contracción y atomización, vinculados a cambios progresivos en la morfología de las viviendas, en un contexto en que las prácticas de comensalidad se ven afectadas por la menor disponibilidad de recursos y la creciente dependencia de acceso a recursos monetarios, su persistencia en el ámbito de la familia nuclear sigue siendo fuente importante de ayuda mutua y solidaridad. Desde el abandono de la maloca comunal, la ruptura en la equivalencia entre coresidencia, cohabitación, comensalidad y parentesco, así como el progresivo abandono de la norma matrilocal, no obstante, son importantes factores de debilitamiento de la estructura social, construida en torno a la continuación de la línea materna, que se manifiesta claramente en la figura del cerco perimétrico. Contra esta tendencia, la práctica de la endogamia —a pesar de las transformaciones en la elección de la pareja— es aún un factor importante de cohesión social en torno a la identidad étnica.

Ante la dispersión geográfica, al margen de las formas de comunidad ancladas en la cohabitación del espacio, los shipibo-konibo asentados en el conurbado Pucallpa-Yarinacocha están desplegando hoy también, desde diversas instancias, estrategias orientadas a la integración y la cohesión social. Si bien son frecuentes aún los viajes y visitas orientados a reactualizar los vínculos con aquellos parientes que permanecen en la CCNN de origen —siempre y cuando las condiciones materiales lo permitan—, esta práctica es infrecuente entre aquellas generaciones que han nacido o crecido, desde muy pequeños, en el conurbado, y no cuentan con vínculos estrechos de parentesco con ninguna CCNN. Sus vínculos de pertenencia rizómica se encuentran, mayoritariamente, en distintos asentamientos en la

misma localidad, y sus prácticas de movilidad tienden hacia otras aglomeraciones urbanas. Sin embargo, una vez al año, una ocasión especial reúne a familias dispersas en todo el territorio nacional: el Mundialito Shipibo. Durante algunas semanas consecutivas, aquellas familias cuyas trayectorias los han desperdigado a lo largo del continuo-rural urbano se reúnen, y se forjan también nuevos vínculos —incluidas las parejas— entre miembros del pueblo shipibo-konibo, lo cual contribuye a consolidar la pertenencia étnica abstracta por medio de la presencialidad. Durante el resto del año, el uso cada vez más intensivo de los nuevos medios de comunicación permite trasponer las distancias geográficas: las federaciones y organizaciones indígenas difunden contenido orientado a la integración étnica, mientras que desde las CCNN se comparten noticias que mantienen cerca a su familia extensa y a su CCNN de origen a los migrantes asentados en la ciudad. La dispersión geográfica no ha significado necesariamente entre los shipibo-konibo yarinenses, por lo tanto, un proceso de desvinculación.

Abordar la complejidad de los actuales procesos de urbanización de las comunidades shipibo-konibo, en tanto resulta insuficiente su interpretación en clave de fenómenos lineales y unidireccionales de movilidad, urbanización y asentamiento, requiere por lo tanto la superación de la perspectiva que Wachsmuth (2013) denomina ciudadismo metodológico, fundada en la existencia de una separación rígida entre lo urbano y lo rural, y más bien asumir la multi y la transterritorialidad como fenómenos característicos del momento contemporáneo, parte de un proceso de reestructuración económica a nivel global, de producción y reproducción del entorno que vincula la vida cotidiana a las estructuras del capital y del Estado más allá del ámbito de la ciudad como sistema autocontenido y tipo ideal, más allá de cualquier límite regional. El reconocimiento de que las prácticas espaciales que emplea actualmente un sector considerable del pueblo shipibo-konibo —incluido el asentamiento permanente en aglomeraciones urbanas— son centrales en la configuración de su identidad específica y sus formas de vida, en vez de haber causado su disolución, implica el reconocimiento de la indigenidad como un fenómeno eminentemente “multisituada, multilocal y emergente”(McSweeney y Jokisch 2015), noción que pone en jaque la ya cuestionada noción estática —espacial y temporal— de tal identidad.

La continua proliferación de la existencia de formas mucho más complejas de “ser ‘nativo’ con relación a un lugar” (Clifford 2010, 223) que la simple pertenencia o residencia permanente en el territorio ancestral, supone un cuestionamiento profundo de la persistencia del relego de la indigenidad a un estadio previo de la civilización, refractario a la modernidad

y asociado a la persistencia de las cualidades atribuidas a las sociedades primitivas, y diluye aquellas narrativas que asocian urbanización con dilución de la diferencia étnica y cultural, y pretende confinarla a la ruralidad. Si bien las fronteras que delimitan la indigenidad tienen su origen en divisiones de carácter colonial, estas son históricas y políticas, y se (re)producen constantemente en un tenso campo de fuerzas multidimensional, dinámico y desbalanceado (Roseberry 1994). Se trata, por lo tanto, de una compleja formación dialógica que compone un terreno de contienda cuyas fronteras se constituyen ante un “denso entramado de símbolos, fantasías y significados de la indigenidad” (De la Cadena y Starn, 2010), en el cual los distintos sujetos intervienen en condiciones de desigualdad que limitan la posibilidad de renegociar su lugar (espacial y temporal temporal) en la comunidad nacional. Sin embargo, el proceso hegemónico es siempre inconcluso y fragmentado, y es a través de esas grietas que los sujetos indígenas, largamente excluidos del proyecto mestizo de nación, pueden producir espacios para construir y darle forma a sus propias configuraciones sociales, forjando su espacio aunque se les intente negar, mediante el ejercicio de violencia material y simbólica, el reconocimiento de su derecho a definir, en sus propios términos, su forma de habitar la modernidad.

Referencias

- Alexiades, Miguel y Daniela Peluso. 2016. "La urbanización indígena en la Amazonía. Un nuevo contexto de articulación social y territorial". *Gazeta de Antropología*, 32 (1).
- Alonso, Ana María. 2017. "Políticas de Espacio, Tiempo y Sustancia: formación del Estado, nacionalismo y etnicidad". En *Las máscaras del poder. Textos para pensar el estado, la etnicidad y el nacionalismo*, editado por Pablo Sandoval, 379-424. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Barclay, Federica. 2019. "Pactos entre pueblos indígenas y el Estado en la Amazonía peruana republicana". *Amazonía Peruana*, XVI(32): 61-72.
- Barrantes, Roxana y Manuel Glave. 2014. *Amazonía peruana y desarrollo económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction" a *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, 9-38. Boston: Little, Brown and Compay.
- Bedoya, Eduardo y Soledad Martínez. 1999. "La ecología política y la crítica al desarrollo". *Debate Agrario*, 29/30, 223-246.
- Belaunde, Luisa Elvira y Ruth Llaçahuanga. 2020. "El sistema matrifocal shipibo-conibo y su gestión territorial". En *Manejo territorial en sociedades indígenas matrifocales*, 132-172. Roma: FAO.
- Bergman, Roland. 1990. *Economía amazónica. Estrategias de subsistencia en las riberas del Ucayali en el Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Bloom, David y Tarun Khanna. 2007. "The urban revolution". *Finance and development*, 44(3).
- Brenner, Neil y Christian Schmid. 2016. "La 'era urbana' en debate". *Eure(Santiago)*, 42(127).
- Brenner, Neil. 2014. *Implosions / explosions: Towards a study of planetary urbanization*. Berlin: Jovis.
- Campbell, Jeremy. 2015. "Indigenous urbanization in Amazonia: Interpretive challenges and opportunities". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20 (1): 80-86.
- Canessa, Andrew. 2018. "Indigenous conflict in Bolivia explored through an African lens: towards a comparative analysis of indigeneity". *Comparative Studies in Society and History*, 60(2): 308-337.
- Capredon, Elise. En prensa. "¿'Comunidades Nativas' en la ciudad? Indigenismo y Urbanidad entre los shipibo-konibo de la Amazonía peruana".
- Capredon, Elise. 2016. "Les Églises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne". Tesis doctoral. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Carpo, Azzurra. 2006. *La ternura y el poder. Voces de mujeres shipibo de las comunidades de Ucayali, recogidas en el marco de una investigación participativa, que realizaron las mismas mujeres shipibo*. Quito: Abya Yala.

- Chirif, Alberto y Pedro García Hierro. 2007. *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA.
- Chirif, Alberto, Carlos Mora y Roque Moscoso. 1977. *Los shipibo-conibo del Alto Ucayali: Diagnóstico socio-económico*. Lima: SINAMOS-ONAMS.
- Clemente, Charles, Denevan, William, Heckenberger, Michael, Braga, André, Neves, Eduardo, Teixeira, Wenceslau y William Woods. 2015. "The domestication of Amazonia before European conquest". *Proceedings of the Royal Society B* 282(1812)
- Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and translation in the late Twentieth Century*. Londres: Harvard University.
- Clifford, James. 2010. "Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías". En *Indigenidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 221-249. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Coleman, Simon y Peter Collins. 2006. "'Being . . . where?' Performing fields on shifting grounds". En *Locating the field: space, place and context in Anthropology*, 1-21. Oxford: Berg.
- Coleman, Simon y Pauline von Hellermann. 2011. *Multi-sited ethnography. Problems and possibilities in the translocation of research methods*. Nueva York: Routledge.
- Comaroff, John. 2017. "Etnicidad, nacionalismo y políticas de diferencia en una era de revolución". En *Las máscaras del poder. Textos para pensar el estado, la etnicidad y el nacionalismo*, editado por Pablo Sandoval, 205-225. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cresswell, Tim. 1996. *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*: 3-27.
- Dávila, Carlos. 1980. "Rebeliones nativas en la Amazonía peruana". *Panorama Amazónico*, 4.
- Davis, Mike. 2004. "Planeta de ciudades-miseria: Involución urbana y proletariado informal". *New Left Review*, 26: 5-34
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. 2010. "Introducción" a *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización*, 9-42. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Díaz Encinas, Alida. 2000. "Dinámica demográfica y salud reproductiva en los grupos étnicos de la región Ucayali". *Investigaciones Sociales*, 4(6): 1-18.
- Erickson, Clark. 2008. "Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape". En *The Handbook of South American Archaeology*, editado por Helain Silverman y William Isbell, 157-183. Nueva York: Springer.
- Escobar, Arturo. 1999. "The invention of development", *Current History* 98(631): 382-387.
- Espinosa, Oscar. 2008. "Para vivir mejor. Los indígenas amazónicos y su acceso a educación superior en el Perú". *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, (2), 87-116.
- Espinosa, Oscar. 2009b. "¿Salvajes opuestos al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana". *ANTHROPOLOGICA*, XXVII(27), 123-168.

- Espinosa, Oscar. 2012. "To be Shipibo nowadays: The Shipibo-Konibo youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the Peruvian Amazon". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3): 451–471.
- Espinosa, Oscar. 2019. "El pueblo shipibo-konibo de la Amazonía peruana y la negociación política y cultural con la sociedad mestiza: el caso de los concursos de belleza indígena en la ciudad de Pucallpa". *CONFLUENZE*, 11(2), 194-218.
- Espinosa, Oscar. 2009a. "¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38 (1): 47-59.
- Espinosa, Oscar. 2016. "La política indígena en la ciudad: El caso de las comunidades urbanas Shipibo-Konibo". En *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos*, editado por Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin, 97-116. Lima: IFEA, IWGIA, PUCP.
- Esteva, Gustavo. 1988. "Detener la ayuda y el desarrollo: una respuesta al hambre". En *Carencia alimentaria: Una perspectiva antropológica*, 108-144. Barcelona: Serbal.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Favaron, Pedro y Chonon Bensho. 2020. "Metsá Kené: Los diseños y la identidad del pueblo shipibo-konibo". *Visitass al Patio*, 14(2), 100-114.
- Frank, André Gunder (2005[1966]). "El desarrollo del subdesarrollo". *El nuevo rostro del capitalismo. Monthly Review, selecciones en castellano*, 4: 144-157.
- Federici, Silvia. 2011. "Women, land struggles, and the reconstruction of the commons". *Journal of Labor and Society*, 14(1), 41-56.
- González Casanova, Pablo. 1969. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- Greene, Shane. 2009. *Customizing Indigeneity: Paths to a visionary politics in Peru*. Stanford University.
- Greene, Shane. 2010. "Entre lo indio, lo negro y lo incaico: la jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural". *Tabula Rasa* (1)3: 111-146.
- Grover, Arti, Somik Lall y William Maloney. 2022. *Overview: Place, productivity, and prosperity. Revisiting Spatially Targeted Policies for Regional Development*. Washington: Banco Mundial.
- Guima Chinen, Tilsa. 2011. "Entre dos aguas: de cómo surgió Cantagallo. La comunidad shipiba más grande en la ciudad de Lima". *Revista Cultural Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 7(6): 1-8.
- Haesbaert, Rogério. 2013. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15): 9-40
- Harvey, David 1977. *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, David. 2007. "Notas hacia una teoría del desarrollo geográfico desigual". *GeoBaires, cuadernos de Geografía. Apuntes de geografía y ciencias sociales. Teorías contemporáneas de la Geografía*. UBA-FFyL: 21-48.
- Harvey, David. 1973. *Social justice and the city*. Atenas: University of Georgia.
- Hawthorne, C. 2019. "Black matters are spatial matters: Black geographies for the twenty-first century". *Geography Compass*, 13(11): 2-9.

- Heath, Carolyn. 1980. "El tiempo nos venció: la situación actual de los Shipibos del río Ucayali". *Boletín de Lima*, 5, 76-84.
- Hecht, Susanna. 2011. "The new Amazon geographies: insurgent citizenship, 'Amazon Nation' and the politics of Environmentalisms". *Journal of Cultural Geography*, 28(1), 203-223.
- Heckenberger, Michael. 2013. Amazonia: Archaeology. *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Blackwell Publishing.
- Heckenberger, Michael. 2003. "The enigma of the great cities: Body and state in Amazonia". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1(1): 27-58.
- Heckenberger, Michael, Fausto, Carlos, Toney, Joshua, Schmidt, Morgan, Pereira, Edithe, Franchetto, Bruna y Afukaka Kuikuro. 2008. "Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon". *Science* 321, 1214-1217.
- High, Casey. 2015. "Keep on changing: Recent trends in Amazonian anthropology". *Reviews in Anthropology*, 44(2), 93-117.
- Hill, Jonathan. 2008. "Indigenous peoples and the rise of independent nation states in lowland South America". En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas (III-2)*, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 704-764. Londres: Cambridge University.
- Hornborg, Alf. 2005. "Ethnogenesis, regional integration and ecology in prehistoric Amazonia: Toward a system perspective". *Current Anthropology*, vol. 46, No. 4, 589-620.
- Hornborg, Alf y Jonathan Hill. 2011. *Ethnicity in ancient Amazonia. Reconstructing past identities from Archeology, Linguistics and Ethnohistory*. Colorado: University Press of Colorado.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2018a. *Perú: Perfil sociodemográfico. Informe nacional*. Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/ibro.pdf
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2018b. *Resultados definitivos de los censos nacionales 2017. Ucayali*. (tomos I-IV). Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1554/
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2018c. *La autoidentificación étnica: Población indígena y afroperuana*. Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1642/
- Katzman, Rubén. 2001. "Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos". *Revista CEPAL*, 75: 171-190.
- Katzman, Rubén y Retamoso, Alejandro. 2005. "Segregación espacial, empleo y pobreza en Montevideo". *Revista de la CEPAL*, (85): 131-148.
- Killick, Evan y Sarmiento Barletti, Juan Pablo. 2023. "Indigenous transformations in the comunidad nativa: rethinking kinship and its limitations in an expanding resource frontier". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 19(1), 128-146,
- Sahlins, Marshall. 2013. *What kinship is and is not*. Chicago: University of Chicago.

- Kuper, Adam. 2005. *The reinvention of primitive society. Transformations of a myth*. New York: Routledge.
- Lathrap, Donald. 1973. "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian South America". *World Archaeology*, 5(2), 170-186.
- Lathrap, Donald. 2010[1970]. *El Alto Amazonas*. Iquitos: Instituto Cultural Rvna.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La producción del espacio*. París: Anthropos.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2011. "Antropología de la globalización. Circulación de personas, mercancías e informaciones". *Cuaderno Urbano. Espacio, cultura, sociedad*, 10(10): 159-186.
- Marcus, George. 1995. "The emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117
- Marcus, George. 2011. "Multi-sited ethnography. Five or six things I know about it now". En *Multi-sited ethnography. Problems and possibilities in the translocation of research methods*, editado por Simon Coleman y Pauline von Hellermann, 16-32. Londres: Routledge.
- Martínez Sastre, Javier. 2017. "Fetichismo territorial. Administración de territorio y poblaciones en la Amazonía". En *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, editado por Víctor Bretón y María José Vilalta, 233-256. Barcelona: Icaria.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 2014. *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: La Bisagra.
- Mattos de, Carlos. 2006. "Modernización capitalista y transformación metropolitana en América Latina: cinco tendencias constitutivas". En *América Latina: cidade, campo e turismo*, compilado por Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo y María Laura Silveira, 41-73. Buenos Aires: CLACSO.
- McSweeney, Kendra y Brad Jokisch. 2015. "Native Amazonians' strategic urbanization: Shaping territorial possibilities through cities". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20 (1): 13–33.
- McSweeney, Kendra y Brad Jokisch. 2007. "Beyond rainforests: Urbanisation and emigration among lowland indigenous societies in Latin America", *Bulletin of Latin American Research*, 26(2): 159-180.
- Mignolo, Walter. 2005. "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". *Geographía*, 7: 1-7.
- Monte-Mor, Roberto y Rodrigo Castriota. 2018. "Extended urbanization: implications for urban and regional theory". En *Handbook on the geographies of regions and territories*, editado por Anssi Paasi, John Harrison y Martin Jones, 332–345. Massachusetts: Edward Elgar.
- Morin, Françoise. 1998. "Los shipibo-conibo". En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. III, Cashinahua. Amahuaca. Shipibo-Conibo*, editado por Fernando Santos Granero y Federica Barclay, 200-313. Lima: IFEA.
- Myers, Thomas. 1974. "Spanish contacts and social change on the Ucayali river, Peru". *Ethnohistory*, 21(2):135-157.

- OIT. 2019. *Aplicación del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT. Hacia un futuro inclusivo, sostenible y justo*. Ginebra: OIT.
- ONU. 2019. *World Population Prospects. The 2018 revision*. Nueva York: ONU.
- ONU. 2022. *World Population Prospects 2022*. Nueva York: ONU.
- Ortiz de Zevallos, Luis. 1948. “Monografía de Pucallpa”. *El Arquitecto Peruano*, (129): s. p.
- Oyarce-Cruz, Jacqueline, Medina Paredes, Melissa y Markus Meier. 2019. “Indigenous Amazonians on air: Shipibo–Konibo radio broadcasters and their social influence in Peru”. *Alternative*, 0(0), 1-8.
- Peluso, Daniela. 2015. “Circulating between Rural and Urban Communities: Multisited Dwellings in Amazonian Frontiers”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 57–79.
- Pradilla Cobos, Emilio. 2014. “La ciudad capitalista en el patrón neoliberal de acumulación en América Latina”. *Cadernos Metrópole*, 16(31), 37-60.
- Prebisch, Raúl. 2012[1948]. *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. CEPAL.
- Putsche, Laura. 2000. “A reassessment of resource depletion, market dependency, and culture change on a Shipibo reserve in the Peruvian Amazon”. *Human Ecology*, 28(1), 131-140
- Quijano, Aníbal. 1968. “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”. *Revista Mexicana de Sociología*, XXX(3), 525-570.
- Quiroz, Magari. 2020. “Historia de vida de Sina Yoi, estudiante shipibo konibo de la carrera de Educación Intercultural Bilingüe”. Tesis de maestría. Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Ribeiro, Darcy. 1971. *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI.
- Roseberry, William. 1994. “Hegemony and the language of contention”. En *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, editado por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 356-366. Carolina del Norte: Duke University.
- Rosengren, Dan. 2003. “The collective self and the ethnopolitical movement: ‘rhizomes’ and ‘taproots’ in the Amazon”. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10(2): 221-240.
- Santos Granero, Fernando. 2021. “La antropología amazónica de cara a la cuarta revolución industrial”. *ANTHROPOLOGICA*, XXXIX(46), 195-226.
- Santos Granero, Fernando y Federica Barclay. 1998. “Introducción” a *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. III, Cashinahua. Amahuaca. Shipibo-Conibo*: 3-20.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay. 1995. *Órdenes y desórdenes en la selva central*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Santos Granero, Fernando. 1992. *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya Yala.

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sarmiento Barletti, Juan Pablo. 2015. “‘It makes me sad when they say we are poor, we are rich!’: of wealth and public wealth(s) in indigenous Amazonia”. En *Images of Public Wealth in Tropical America*, editado por Fernando Santos Granero. Tucson: University of Arizona.
- Smith, Neil. 1990. “La producción de la naturaleza.” En *El desarrollo desigual: Naturaleza, capital y la producción del espacio*, 79-99.
- Soja, Edward y Miguel Kanai. 2014. “The urbanization of the world”. En *Implosions / Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization*, editado por Neil Brenner, 142-159.
- Suárez, Carlos. 2022. *La edad del desarrollo: Señoritas y muchachos en la selva que se acaba*. Madrid: Libros del Mono Blanco.
- Tournon, Jacques. 2002. *La merma mágica. Vida e historia de los shipibo-conibo del Ucayali*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Tsing, Anna. 2010. “Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas”. En *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 46-82. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Valera, Agustina y Pilar Valenzuela. 2004. *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: El Santo Oficio.
- Varese, Stefano. 2017. “From Repression to Revolution: Velasquismo in Amazonia, 1968-1975”. En *The peculiar revolution: Rethinking the peruvian experiment under military rule*, editado por Carlos Aguirre y Paulo Drinot, 419-441.
- 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.
- Veltmeyer, Henry. 2010. “Una sinopsis de la idea de desarrollo”. *Migración y desarrollo*, 8(14): 9-34.
- Virtanen, Pirjo. 2010. “Amazonian native youths and notions of indigeneity in urban areas”. *Identities: Global studies in culture and power* 2-3(17): 154-175.
- Wachsmuth, David. 2013. “Teoría urbana sin ciudadismo metodológico”. *Urban*, (06), 23-33.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The modern world system I. Capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century*. Nueva York: Academic Press.
- Whitehead, Neil. 2003. *Histories and historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska.
- Wolf, Eric. 2001. *Pathways of power*. Berkeley: University of California.
- Zucchetti, Anna, Freundt, Daniela y Cánepa, Mariela. 2020. *Ciudades amazónicas del Perú. Segundo reporte de indicadores urbanos*. Lima: Plataforma MiCiudad.