

e-ISSN 2224-6428

# antropologica

AÑO XLII / N° 52 / 2024

Enfoques antropológicos contemporáneos de  
la salud pública: historia, transformaciones y  
procesos emergentes  
Nuevas perspectivas culturales

DEPARTAMENTO DE  
**CIENCIAS SOCIALES**



**FONDO  
EDITORIAL  
PUCP**

**ANTHROPOLOGICA**  
DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES  
AÑO XLII, N° 52, julio de 2024  
Pontificia Universidad Católica del Perú

Director: Alexander Huerta Mercado (ahuerta@pucp.pe)  
Editores invitados: Helen Palma Pinedo (palmapinedo.h@gmail.com)  
Julio César Portocarrero Gutiérrez (portocarrero.jc@pucp.edu.pe)  
Ruth Iguiniz Romero (ruth.iguiniz.r@upch.pe)

Asistente editorial: Emilia Fernández Fernández

COMITÉ EDITORIAL: Claudia Briones (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)  
Gerardo Damonte Valencia (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Gisela Canepa (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Norma Fuller (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Oscar Espinosa (Pontificia Universidad Católica del Perú)  
Marisol de la Cadena (University of California in Davis, Estados Unidos)  
Jaime Regan (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Perú)  
Barbara Lynch (Georgia Tech, Estados Unidos)  
Ingrid Kummels (Freie Universität Berlin, Alemania)  
Jaime Urrutia (Instituto de Estudios Peruanos, Perú)  
Alexandre Surallés (Instituto Francés de Estudios Andinos, Perú)  
Rita Segato (Universidad de Brasilia, Brasil)  
Carmen Salazar-Soler (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)  
Elsie Rockwell (Instituto Politécnico Nacional, México)  
Marian Moya (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)  
Bruce Mannheim (University of Michigan, Estados Unidos)  
Jean Pierre Chaumeil (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)  
Deborah Poole (John Hopkins University, Estados Unidos)  
Fernando Santos Granero (Smithsonian Tropical Research Institute, Estados Unidos)  
Verena Stolcke (Universitat Autònoma de Barcelona, España)  
Enrique Jose Mayer Behrendt (Yale University, Estados Unidos)  
Penelope Harvey (University of Manchester, Reino Unido)

*Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales es una publicación de la Especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), desde 1983 se dedica a la difusión académica de trabajos científicos en el campo de la antropología latinoamericana.

*Anthropologica* publica originales inéditos que presentan y discuten los resultados de investigaciones empíricas y etnográficas recientes dentro de la antropología y disciplinas afines en el ámbito nacional peruano e internacional, con énfasis en el Perú y la región andina y amazónica. Usualmente publica además reseñas inéditas de libros, trabajos audiovisuales y otros, que aporten al conocimiento etnográfico de estas regiones, a la comprensión de sus problemas y al desarrollo de la disciplina antropológica.

La correspondencia de la revista debe ser dirigida a [anthropo@pucp.edu.pe](mailto:anthropo@pucp.edu.pe)

*Anthropologica* está registrada en: Redalyc, SciELO, DOAJ, Latindex, ERIHPLUS, Dialnet, EBSCO Host, CLASE, Google Scholar, BASE, Journal TOCS, ExLibris, WorldCat, LA Referencia, ALICIA y MLA.

Esta publicación es de acceso abierto y su contenido está disponible en la página web de la revista: <https://www.revistas.pucp.edu.pe/anthropologica>

El contenido de los artículos publicados es de responsabilidad exclusiva de sus autores. Se permite la reproducción del contenido para fines académicos, siempre que se cite adecuadamente la fuente.

ISSN 0254-9212, e-ISSN 2224-6428



© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, julio 2024  
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú. Teléfono: (511) 626-2650 / Fax: (511) 626-2913  
[feditor@pucp.edu.pe](mailto:feditor@pucp.edu.pe) <https://www.pucp.edu.pe/publicaciones>

# ANTHROPOLOGICA

DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

Año XLII, N° 52, julio de 2024

Enfoques antropológicos contemporáneos de la salud pública:  
historia, transformaciones y procesos emergentes

Nuevas perspectivas culturales

DEPARTAMENTO DE  
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO  
EDITORIAL  
PUCP**



# Contenido

## EDITORIAL

Alejandro Ortiz Rescanier (1941-2024)

*Alexander Huerta Mercado*

5

## DOSSIER

ENFOQUES ANTROPOLÓGICOS CONTEMPORÁNEOS DE LA SALUD PÚBLICA: HISTORIA, TRANSFORMACIONES Y PROCESOS EMERGENTES

Presentación

La antropología de la salud ante la defensa de saberes y derechos culturales, políticos y territoriales

*Helen Palma Pinedo, Julio César Portocarrero Gutiérrez, Ruth Iguñiz Romero*

8

Práticas de Autoatención Warao no Enfrentamento à Pandemia de COVID-19 em Manaus (Amazonas, Brasil)

*Marlise Rosa, Dassuem Nogueira y Pedro Moutinho*

11

Expropriação Territorial, Pandemia e Resistência: Movimentos e Políticas Indígenas no Sudeste do Pará

*Hiran de Moura Possas y Bernardo Tomchinsky*

34

Embarazo y parto en contexto urbano: mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra

*Clara Cárdenas Timoteo*

60

Medicina ancestral de las mujeres diaguita en el norte chico chileno

*Viviana Rodríguez Venegas y Cory Duarte Hidalgo*

86

Después del manicomio: La transición hacia la salud mental comunitaria en el Perú (1980-2022)

*Julio Villa-Palomino, Alexandra Hiromi Shimabukuro Higa y Guillermo Percy Cornejo Rossello*

114

NUEVAS PERSPECTIVAS CULTURALES

Los «chamos» en cana: venezolanos en cárceles peruanas

*José Luis Pérez Guadalupe y Lucía Nuñovero Cisneros*

143

Agentes de su propio juego: la niñez en Yauyos

*Jeanine Anderson Roos*

198

Interrumpir la interculturalidad

*Victor Vich*

222

Interrelación e interdependencia en un territorio tradicional: los grupos familiares de reciente contacto y en aislamiento en el Yasuní, Amazonía ecuatoriana <i>Roberto Esteban Narváez-Collaguazo</i>	236
Humor negro en el contexto de la muerte encefálica. Un análisis etnográfico de las prácticas de los trabajadores de la salud en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina) <i>Carolina Andrea Baranowski y Bárbara Martínez</i>	271
<b>RESEÑA</b>	
Sahlins, Marshall. (2023). Qué es y qué no es parentesco. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos, 2023, 164 pp. <i>Julio César Portocarrero Gutiérrez</i>	289
Normas editoriales y éticas	294

## EDITORIAL

### Alejandro Ortiz Rescanierie (1941-2024)



Fuente: Adaptado de *Anthropía*, 2007.

El Comité Editorial de *Anthropologica* lamenta la partida de quien fuera su fundador y primer director, Alejandro Ortiz Rescanierie, pero nos motiva a mantener su legado con la continuación de la revista y el espíritu de apertura que él siempre tuvo al darle origen.

A título personal, como director de la revista, recuerdo los años en que el profesor Ortiz la dirigía y cómo fue adaptando la misma a las tecnologías digitales y generando espacios para una comunidad académica mucho más democrática, abriendo la publicación antropológica a un universo mayor. Fui testigo de su esfuerzo por integrar nuevos tipos de investigaciones, que hicieran convivir en *Anthropologica* investigaciones de corte etnográfico clásico con perspectivas contemporáneas, generando diálogos generacionales entre profesionales peruanos y extranjeros.

El profesor Ortiz fue un querido maestro en el área del simbolismo y ritual y, personalmente, recuerdo sus clases como las primeras que llevé en la Facultad, en donde nos recibía con una sonrisa y con ganas de dialogar, haciéndonos partícipes de las lecturas de su maestro, Claude Levi Strauss, y de sus propias investigaciones etnográficas en la Amazonía, las que narraba con mucha ternura y contagiosa emoción. Fruto, tanto de este conocimiento de campo como de la estructuración para enseñanza, publica el *Manual de Etnografía Amazónica* (2001a).



Tengo nítidos y dulces recuerdos de haber ido con él como maestro responsable hasta dos veces a trabajo de campo, y evoco siempre las tertulias que compartía con nosotros, ya sea en la plaza de Jauja o en una estancia en Huarochirí, donde nos narraba sus recuerdos de José María Arguedas, con quien compartió la calidad de discípulo, de quien heredó la misión de recolectar la tradición oral del territorio peruano y cuyo fruto podemos ver en *Huarochirí, 400 años después* (1980) o el fundante *De Adaneva a Inkarri: Una visión indígena del Perú* (1973).

Igual que su maestro, el joven Alejandro Ortiz se sentía inspirado por articular el arte con la antropología, algo que lo acompañó durante toda su vida profesional. En realidad, fue el propio José María Arguedas quien no solo motivó a nuestro fundador a ser antropólogo, sino que lo inspiró a seguir lo que el solía mencionar como el «inspiración de las musas».

A partir de la amistad que sostuvo con su maestro es que publica en 1996 un hermoso texto llamado *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*, donde hace una reflexión autobiográfica a partir de cartas de él y su padre con el ilustre autor de *Los Ríos Profundos*. De este libro recojo la impresión que el joven Alejandro Ortiz hace del profesor Arguedas cuando, terminado los estudios generales, se inclina por estudiar antropología con las clásicas dudas:

Es por eso que pensé en José María. Me citó en el museo de la avenida Alfonso Ugarte, donde trabajaba. Fui con Hernando Núñez —a quien también le gustaba la idea de estudiar antropología—. Fue una reunión corta pero decisiva. Le preguntamos por el significado y las posibilidades de la antropología. Terminada la entrevista, bajando las escaleras, le pregunté por la vinculación entre la antropología y el arte. Él se detuvo, me cogió del brazo y me dijo que eran actividades complementarias. Años después, gustaba recordarme este episodio.

(Ortiz Rescanerie, 1996, p. 185)

Hizo caso, siempre unió a la antropología con su propia inquietud artística y logró no solo estudiar la estructura clasificatoria en la tradición oral y su recopilación, como su maestro deseaba, sino hacerlo con mucha sensibilidad en el libro *Huarochirí, 400 años después* (1980). La narrativa oral, su intrínseca relación con las emociones y con la manera de formar vínculos siguió siendo un tema de su interés, lo que le permitió dilucidar aspectos relacionados a la construcción social de las relaciones matrimoniales en el área andina en el texto *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes* (2001b) y las prescripciones míticas del matrimonio en *Sobre el tema de la pasión: mitología andino-amazónica* (2004).



Sus alumnos lo recordamos dirigiendo la Maestría de Antropología en la PUCP, apoyando investigaciones sobre religiosidad y compartiendo sus impresiones de su experiencia de campo. En lo personal, lo recordaré muy especialmente como el presidente de mi jurado de tesis de licenciatura y un maestro con el que disfrutábamos compartir su gran logro de hacer de nuestra disciplina un espacio hermoso. Escribo estas líneas desde su obra, la revista que el fundó, dirigió y que continúa inspirando.

Alexander Huerta Mercado  
 Director  
*Anthropologica*


## REFERENCIAS

- Anthropía. (2007). Una entrevista con Alejandro Ortiz Rescaniere: El discípulo de Arguedas. *Anthropía*, (5), 43-44. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/21973>
- Ortiz Rescaniere, A. (1973). *De Adaneva a Inkarrí: Una visión indígena del Perú*. Retablo de Papel Ediciones.
- Ortiz Rescaniere, A. (1980). *Huarochirí, 400 años después*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/F36809R4>
- Ortiz Rescaniere, A. (1996). *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9789972420566>
- Ortiz Rescaniere, A. (2001a). *Manual de Etnografía Amazónica*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9789972423987>
- Ortiz Rescaniere, A. (2001b). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9789972423994>
- Ortiz Rescaniere, A. (2004). *Sobre el tema de la pasión: mitología andino-amazónica*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9789972426735>

# Presentación

## La antropología de la salud ante la defensa de saberes y derechos culturales, políticos y territoriales

**Helen Palma Pinedo**

 <https://orcid.org/0000-0001-5329-4880>

Universidad Peruana Cayetano Heredia - palmapinedo.h@gmail.com

**Julio César Portocarrero Gutiérrez**

 <https://orcid.org/0000-0002-3863-5189>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Pontificia Universidad Católica del Perú -  
Universidade Federal de Santa Catarina  
portocarrero.jc@pucp.edu.pe

**Ruth Iguñiz Romero**

 <https://orcid.org/0000-0002-9973-4981>

Universidad Peruana Cayetano Heredia  
ruth.iguiniz.r@upch.pe

Tenemos el agrado de presentar un nuevo dossier de *Anthropologica* dedicado a la antropología de la salud. En esta ocasión, los artículos centran su atención en las respuestas que diferentes colectivos, en particular pueblos indígenas y grupos de pacientes, han desarrollado frente a diferentes padecimientos y condiciones de salud, logrando influir en cómo estos son comprendidos y atendidos. Desde esta perspectiva, las enfermedades no se experimentan ni se representan como coyunturas individuales aisladas de la historia, memoria, y las relaciones sociopolíticas de estos grupos. Por el contrario, adquieren sentido en contextos marcados por la colonización, violencia estructural, y un capitalismo depredador.

Estas ideas se aprecian claramente en el artículo de Moura y Tomchinsky, *Expropiación territorial, pandemia y resistencia: movimientos y políticas indígenas en el sureste de Pará*, que describe cómo los pueblos indígenas de una región ubicada en el norte de Brasil, durante la pandemia de COVID-19, tuvieron



que enfrentar simultáneamente una voraz intensificación de las ocupaciones ilegales en su territorio. Frente a esta doble amenaza, la mayoría de estos pueblos desarrolló estrategias de control territorial que les permitió enfrentar la epidemia, a la vez que intentaban asegurar sus fronteras. Acciones como la formación de nuevos asentamientos en las áreas más alejadas y presionadas por los invasores extractivistas, no solo les permitió enfrentar ambas amenazas con cierto éxito, sino también, retomar prácticas ancestrales de subsistencia, sociabilidad y atención de la salud que se actualizaron frente a las nuevas circunstancias. El artículo demuestra así que los impactos de la pandemia experimentados por los pueblos indígenas y sus respuestas se inscriben dentro de una historia y memoria mayor de colonización e invasión territorial de carácter capitalista.

De manera similar, el artículo *Prácticas de autoatención Warao para enfrentar la pandemia de COVID-19 en Manaus (Amazonas, Brasil)* de Rosa, Nogueira, y Moutinho detalla la experiencia del pueblo Warao, proveniente de Venezuela, en los refugios indígenas de la ciudad brasilera de Manaus durante la pandemia. Partiendo del concepto de prácticas de autoatención de Eduardo Menéndez, se describen las distintas interpretaciones y formas de afrontamiento al COVID-19, las cuales involucran teorías nativas sobre la enfermedad, nociones religiosas, y la memoria de epidemias pasadas. Los autores resaltan la articulación de distintos recursos en la búsqueda de cura, entre ellas las prácticas chamánicas. Además, se da cuenta de sus experiencias en los albergues, los desafíos en su funcionamiento, y la vinculación con el personal de salud. A partir de este caso, se enfatiza la necesidad de fortalecer la adecuación cultural en la atención de salud de los pueblos indígenas en contextos urbanos.

Un segundo aspecto a destacar en los artículos, es su intención de no representar la salud y la enfermedad como un conjunto de ideas cultural e ideológicamente determinadas, sino como experiencias y praxis que producen una serie de saberes situados e híbridos. Este enfoque se aprecia claramente en el artículo de Cárdenas, *Embarazo y parto en contexto urbano: mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra*. En el mismo, la autora describe las particularidades de las trayectorias de cuidado y atención del embarazo, parto y puerperio desarrolladas por mujeres shipibo-konibo en la periferia de la capital peruana. Sobre ello, la autora destaca la historia de este asentamiento urbano y su conformación como espacio social a partir del cual se afirman y construyen relaciones e identidades que dan forma a estas trayectorias. De esta manera, las prácticas realizadas por las mujeres dan cuenta del diálogo entre distintos saberes, la circulación de recursos entre Cashahuacra y Ucayali, y su dinamismo

frente a las necesidades y exigencias que significan ser una madre shipibokonibo en la ciudad.

En el mismo sentido, el artículo *Medicina ancestral de las mujeres diaguita en el norte chico chileno* de Rodríguez y Duarte, destaca el papel de estas mujeres indígenas en la reproducción de su medicina ancestral frente a los desafíos presentes en su territorio, marcado por una economía extractivista y un sistema de salud que muestra poco interés en la riqueza de las prácticas que desarrollan para mantener su salud y bienestar. Como muestra de ello, las autoras detallan una serie de recursos terapéuticos que las mujeres diaguita ponen en práctica y transmiten de forma matrilineal e intergeneracional, resaltando su importancia no solo en el ámbito de la salud sino en otras esferas, como la defensa de sus derechos culturales, lingüísticos y territoriales.

Finalmente, estos trabajos nos demuestran la necesidad de abandonar las formas de atención en términos de eficacia o calidad, sino de reconocer su existencia y la agencia que hay detrás de ella, formando así parte de procesos sociopolíticos de mayor alcance. Dentro de esta perspectiva, los artículos subrayan la relevancia de la acción de los grupos organizados a partir o frente a un padecimiento, no solo como una forma de enfrentar una enfermedad sino de reivindicar una identidad diferencial y derechos políticos. Este abordaje se hace evidente en el artículo *Después del manicomio: La transición hacia la salud mental comunitaria en el Perú (1980-2022)* de Villa-Palomino, Shimabukuro y Cornejo, quienes demuestran cómo diferentes procesos sociohistóricos y políticos, como el conflicto armado interno, las crisis económicas y el neoliberalismo, configuraron las estrategias y políticas de atención de la salud mental en el país. Sus reflexiones se complementan con la experiencia de un centro comunitario de salud mental en Lima, recogiendo las perspectivas del personal de salud, usuarios y cuidadores, quienes problematizan el modelo de atención actual destacando el papel del activismo para visibilizar las dificultades en la atención, y la importancia de la inclusión de los usuarios en las acciones diseñadas por el Estado.

De esta manera, estos artículos representan una contribución más para entender la salud-enfermedad-atención como prácticas y procesos concretos que se desarrollan en contextos históricos, socioeconómicos y políticos específicos.

# Práticas de Autoatenção Warao no Enfrentamento à Pandemia de COVID-19 em Manaus (Amazonas, Brasil)

**Marlise Rosa**

 <https://orcid.org/0000-0002-2530-0881>

Universidade Federal do Rio de Janeiro

marlise.mrosa@gmail.com

**Dassuem Nogueira**

 <https://orcid.org/0000-0001-5656-3855>

Universidade Federal de Santa Catarina

dassuem.nogueira@gmail.com

**Pedro Moutinho**

 <https://orcid.org/0009-0000-9354-8929>

Ministério Público Federal, Brasil

pedromoutinhocs@gmail.com

## RESUMO

*Este artigo reúne informações sobre a conformação das práticas de autoatenção warao, expondo a centralidade do xamanismo nos processos de saúde e doença. A reflexão se constrói a partir do contexto de enfrentamento à pandemia de COVID-19 nos abrigos indígenas em Manaus (Amazonas, Brasil), entre março e dezembro de 2020. Essas ações não somente desconsideraram sistematicamente o xamanismo e as teorias nativas, como também produziram forte controle sobre a presença desses indígenas na cidade. Por meio de uma análise crítica da situação na capital amazonense, reflete-se sobre a necessidade de adequação da atenção à saúde destinada aos Warao no Brasil e, por extensão, aos demais povos indígenas, sobretudo aqueles que residem em contextos urbanos. Os dados apresentados foram obtidos por meio de trabalho de campo com perspectiva etnográfica, acrescidos de pesquisa documental e bibliográfica.*

Palavras-chave: *Warao, Xamanismo, Práticas de autoatenção, COVID-19, Saúde indígena*



## **Práticas de autoatención warao para enfrentar la pandemia de COVID-19 en Manaus (Amazonas, Brasil)**

### *RESUMEN*

*Este artículo reúne informaciones sobre la conformación de las prácticas de autoatención warao, lo que expone la centralidad del chamanismo en los procesos de salud y enfermedad. La reflexión se construye a partir del contexto de enfrentamiento a la pandemia de la COVID-19 en albergues indígenas de Manaus (Amazonas, Brasil), entre marzo y diciembre de 2020. Estas acciones no solo fueron sistemáticamente indiferentes ante el chamanismo y las teorías nativas, sino que también produjeron un fuerte control de la presencia de estos pueblos indígenas en la ciudad. A través de un análisis crítico de la situación en la capital de Amazonas, se reflexiona sobre la necesidad de adaptar la atención de salud para los Warao en Brasil y, por extensión, para otros pueblos indígenas, especialmente aquellos que viven en contextos urbanos. Los datos presentados se obtuvieron a través de un trabajo de campo con perspectiva etnográfica, además de investigación documental y bibliográfica.*

Palabras clave: Warao, Chamanismo, Prácticas de autoatención, COVID-19, Salud indígena

## **Warao Self-care practices in Coping with the COVID-19 Pandemic in Manaus (Amazonas, Brazil)**

### *ABSTRACT*

*This article put together information about the formation of the warao self-care practices, exposing the centrality of shamanism in the processes of health and illness. The reflection is built from the context of coping with the COVID-19 pandemic in indigenous shelters in Manaus (Amazonas), between March and December of 2020. These actions not only systematically disregarded shamanism and native theories, but also produced strong control over the presence of these indigenous people in the city. Through a critical analysis of the situation in the Amazonian capital, it reflects on the need for adaptation in health care for the Warao in Brazil and, by extension, for other indigenous people, especially those residing in urban contexts. The data presented were obtained through fieldwork with an ethnographic perspective, in addition to documentary and bibliographical research.*

Keywords: Warao, Shamanism, Self-care Practices, COVID-19, Indigenous health

## INTRODUÇÃO

Os Warao são um povo indígena que tradicionalmente habita o delta do rio Orinoco, no nordeste da Venezuela, e que, de acordo com o censo nacional de 2011, figurava como a segunda etnia mais populosa daquele país, com cerca de 50 000 pessoas. Sua presença no Brasil foi registrada pela primeira vez em 2014, intensificando-se a partir de 2016 devido ao agravamento da conjuntura econômica, social e política em território venezuelano, o qual culminou em um quadro de emergência humanitária marcado pela fome, desabastecimento de produtos básicos, hiperinflação, colapso do sistema de saúde e aumento da violência. Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), em dezembro de 2023 somavam cerca de 7000 indígenas Warao no Brasil (2024). A maioria deles (49,5 %) possui o *status* legal de solicitantes da condição de refugiado e alguns (11,8 %) já são refugiados reconhecidos pelo governo brasileiro, devido à constatação de grave e generalizada violação de direitos humanos na Venezuela; pouco mais de um terço deles (38,7 %), por sua vez, possui autorização de residência (temporária ou permanente) concedida aos migrantes internacionais (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, 2024).

Além dos Warao, há indígenas dos povos Eñepa, Kariña, Pemón e Wayúu, que também têm se deslocado da Venezuela para o Brasil, mas permanecem majoritariamente em Roraima, região de fronteira. Os Warao, por sua vez, têm se dispersado por todo o território brasileiro, empreendendo um processo de mobilidade que, desde 2019, alcança as cinco regiões do país e, atualmente, abrange todas as unidades da federação.

O movimento generalizado de deslocamento e circulação de famílias Warao pelo Brasil tem sido marcado pela reprodução de estratégias de sobrevivência já adotadas em seu país de origem<sup>1</sup> e pela busca por alimentação, atendimento

---

<sup>1</sup> Entre as estratégias de sobrevivência adotadas pelo povo Warao ainda na Venezuela e replicadas no Brasil está a prática de pedir dinheiro nas ruas realizada por homens e mulheres,

médico e melhores condições de vida (Rosa, 2021). A partir de 2020, o contexto de emergência humanitária no qual os Warao se inserem foi confrontado pelo quadro de crise sanitária instaurado com a pandemia de COVID-19, complexificando o desafio do poder público em garantir atenção à saúde culturalmente adequada a uma população indígena com intensa mobilidade pelo país. Essa combinação de fatores revela a dimensão sindêmica da COVID-19, conforme análise de Franch *et al.* (2022). Sindemia, refere-se “ao inter-relacionamento de duas ou mais doenças, crises de saúde e também crises sociais, e tem o intuito de rotular e evidenciar a carga excessiva que resulta dessa interação” (Franch *et al.*, 2022, p. 4). Para além das interações entre patologias no nível biológico, o conceito busca lançar luz sobre a dimensão social, tendo em vista que “as doenças e suas interações se desenvolvem e são sustentadas em uma população também em decorrência de vulnerabilidades e condições sociais prejudiciais” (Franch *et al.*, 2022, p. 4). Entre os Warao, as restrições impostas pela pandemia, sobretudo a necessidade de isolamento social, intensificaram ainda mais o quadro de vulnerabilidade vivido pelas famílias indígenas, mesmo entre aquelas que se encontravam em abrigos institucionais. Observamos ainda situações delicadas de evasão hospitalar, interrupção de tratamentos e agravamento de quadros clínicos, que poderiam ser evitadas se houvesse esforço de mediação cultural qualificada para atuar junto aos indígenas no acesso à rede pública de saúde e às políticas de assistência social.

Neste artigo, analisamos a centralidade do xamanismo warao nos processos de saúde e doença a partir do conceito de práticas de autoatenção de Menéndez (2009). Para o autor, a autoatenção corresponde às representações e às práticas que um grupo social adota no nível individual ou coletivo “para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguentar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde em termos reais ou imaginários, sem a intervenção direta, central e intencional de curadores profissionais” (Menéndez, 2009, p. 48). Desse modo, ressaltamos que os Warao, em sua diversidade social e de trajetórias

---

comumente acompanhadas por crianças. Equivocadamente, essa prática tende a ser vista como uma expressão da cultura warao, o que é veementemente negado pelos próprios indígenas, uma vez que corresponde à solução encontrada por eles diante do contexto de escassez de alimentos e recursos. Não se trata de um ato voluntarioso, mas de um “mal necessário”, sendo fortemente contrastado pelo desejo de ingressar no mercado de trabalho. São muitos os relatos de cansaço, insatisfação e vergonha por, continuamente, precisarem pedir dinheiro nas ruas, estando expostos a intempéries, aos riscos de violência urbana, ao racismo e à xenofobia (Rosa *et al.*, 2024). Não obstante, a presença de crianças junto aos adultos enquanto realizam a atividade nas ruas suscita a criminalização das famílias e, não raro, resulta em tentativas de destituição do poder familiar (Rosa, 2022c).



históricas ante o processo colonial na Venezuela, assim como em sua experiência de mobilidade no Brasil, articulam diferentes modelos de atenção, reelaborando constantemente suas práticas de saúde de modo autônomo, processual e relacional sob condições adversas. A opção por abordarmos a centralidade do xamanismo warao resulta da percepção de que, durante a pandemia de COVID-19, essa dimensão foi sistematicamente desconsiderada no planejamento e na execução das ações de saúde direcionadas a essa coletividade, sobretudo quando estavam submetidos a modelos de abrigamento que produziram forte controle sobre sua presença nas cidades, como ocorreu em Manaus (Amazonas).

A chegada de famílias Warao à capital amazonense, conforme Moutinho (2017), remonta ao mês de dezembro de 2016, intensificando-se no decorrer do primeiro semestre de 2017. Desde então, como demonstra Rosa (2021), muitas ações foram levadas a cabo pelo poder público, entidades da sociedade civil e agências da Organização das Nações Unidas (ONU) a fim de prestar assistência a essa população, incluindo-se a criação de espaços de abrigamento institucional exclusivos. Neste texto, o foco está nas ações implementadas para o enfrentamento à pandemia de COVID-19 em Manaus, entre março e dezembro de 2020, quando aproximadamente 600 indígenas se encontravam na cidade, vivendo, em sua maioria, em dois abrigos administrados pela Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Cidadania (SEMASC), custeados por meio de cofinanciamento federal (Moutinho, 2020).

A partir de uma análise crítica das ações de enfrentamento à pandemia de COVID-19 em Manaus, buscaremos refletir sobre a necessidade de adequação da atenção à saúde destinada aos Warao, considerando sua identidade étnica, ou seja, o fato de serem indígenas. Compreendemos que essas ações se inserem em um modo comum de atuação baseado na hegemonia da biomedicina sobre os demais modelos, que, por sua vez, é expressão dos desafios da atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas no Brasil. Embora a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), que instituiu o princípio de atenção diferenciada, não defina o significado desse termo, ela

o relaciona à atenção respeitosa aos saberes e práticas indígenas e à busca por uma “articulação” capaz de melhorar a saúde desses povos. Reconhece que todas as sociedades indígenas “possuem sistemas próprios de interpretação, prevenção e tratamento de doenças”, destaca a importância da medicina tradicional para a atenção à saúde comunitária e recomenda a articulação com esses sistemas de conhecimentos “incorporando-os, quando possível, nas rotinas em saúde” (Langdon & Garnelo, 2017, p. 460, tradução própria).

Na prática, contudo, compreendemos que não é possível adequar a estrutura do sistema de saúde para todos os povos indígenas, tendo em vista sua diversidade cultural e linguística<sup>2</sup>. Diante disso, a ideia de adequação da atenção à saúde destinada aos Warao que defendemos reside na preparação dos profissionais para entender, ainda que minimamente, os direitos dos povos indígenas — no caso dos Warao e demais povos provenientes da Venezuela, também enquanto povos indígenas na condição de migrantes e refugiados. A noção de adequação requer, portanto, a disposição para negociar demandas culturais de saúde com povos indígenas no âmbito da atenção.

No caso dos Warao, que vivem no Brasil quase exclusivamente em contextos urbanos, as negociações em todos os níveis da atenção têm ocorrido de acordo com a disposição pessoal de alguns profissionais. Tal situação vai ao encontro do que os indígenas brasileiros passam nas cidades, pois para eles também não há espaços facilitados de negociação de demandas culturais no acesso à saúde. Se nem mesmo aqueles que em seus territórios acessam a atenção primária, estruturada exclusivamente para atender-lhes, disfrutam plenamente do direito à atenção diferenciada à saúde, tampouco isso ocorre quando são transferidos para a atenção de média e alta complexidade na malha comum do sistema de saúde. A atenção diferenciada à saúde, como bem se vê, ainda constitui um desafio estrutural e conceitual para os povos indígenas em solo brasileiro.

Os dados que apresentamos resultam de um acumulado das pesquisas que temos realizado junto à população Warao desde 2017 (Moutinho, 2017; 2020; Rosa, 2021; 2022c; 2024; Nogueira, 2023). Para a análise, além das informações obtidas por meio do trabalho de campo com perspectiva etnográfica, utilizamos de pesquisas documental e bibliográfica. Durante o período de vigência das medidas sanitárias para reduzir o contágio do novo coronavírus (SARS-CoV-2), com exigência de distanciamento social, mantivemos contato com os indígenas por meio de ligações telefônicas e por aplicativos de mensagens. Os Warao mantêm redes virtuais de comunicação que se demonstram eficientes em circular informações com notável rapidez, inclusive sobre adoecimentos e mortes. Assim, mesmo quando um caso ocorre em outra localidade, suscita discussão sobre contextos e causas do evento. Por esse motivo, incorporamos à análise informações que recebemos por meio dessas redes, entendendo-as como fontes

---

<sup>2</sup> De acordo com o Censo Demográfico 2010, há 305 povos indígenas no Brasil, falantes de 274 línguas (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010). Embora o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) tenha realizado um novo recenseamento em 2022, os dados desagregados ainda não foram disponibilizados.

de dados. No mesmo sentido, consideramos também aquelas que, por meio dessas redes, chegaram até eles. As atividades de campo só foram retomadas diante da flexibilização gradual das medidas restritivas, ainda assim, observando-se todas as diretrizes de proteção.

O texto está organizado em três seções que buscam refletir sobre os desafios para a atenção à saúde dos indígenas Warao no Brasil, tendo em vista o direito de atenção diferenciada de modo a respeitar sua organização social, costumes, crenças e tradições. Na primeira, apresentamos um panorama das ações para o enfrentamento à pandemia de COVID-19 implementadas nos abrigos indígenas em Manaus durante 2020. Na seção seguinte, reconstruímos alguns diálogos com os indígenas, demonstrando que suas reações e percepções frente à pandemia sinalizavam para a elaboração de teorias e interpretações sobre a doença a partir de experiências pretéritas e de seu próprio referencial cosmológico. Na última, por fim, falamos sobre a centralidade do xamanismo warao e as atribuições de seus xamãs nos processos de saúde, doença e autoatenção, práticas que, assim como se viu durante a pandemia, tendem a ser recorrentemente desconsideradas pelos atores sociais que atuam junto a essa população no Brasil.

## 1. ENFRENTAMENTO À PANDEMIA DE COVID-19 NOS ABRIGOS INDÍGENAS

A fim de evitar a proliferação do novo coronavírus (SARS-CoV-2) em Manaus, a SEMASC elaborou o “Plano de ação para atendimento à população em situação de rua diante da emergência em saúde pública - COVID-19”, que incluía o atendimento aos Warao. Entre suas diretrizes, nos meses de abril e maio de 2020, realizou-se a dispersão dos 569 indígenas que estavam em um abrigo no bairro Alfredo Nascimento, realocando-os em cinco espaços provisórios, instalados em quadras de escolas municipais e ginásios poliesportivos. As famílias Warao abrigadas em uma casa no centro de Manaus não foram realocadas, uma vez que o espaço não estava superlotado. Foi também instalado um espaço exclusivo prevendo o isolamento de indígenas com sintomas leves.

Nesses locais, além dos funcionários fixos da SEMASC que administravam e faziam a vigilância, havia um fluxo constante de profissionais de outras organizações, como ACNUR, Instituto Mana e Médicos Sem Fronteiras (MSF), entre outras, para a realização de atividades de proteção, assistência social, atendimento de saúde e orientação sobre as formas de prevenção à COVID-19.

Materiais audiovisuais informativos, traduzidos para espanhol e warao, foram compartilhados entre os indígenas.

Os Promotores Indígenas de Saúde Comunitária<sup>3</sup>, contratados no âmbito do projeto da Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA) em parceria com ACNUR, foram treinados para realizarem processos de triagem e acompanhamento do quadro de saúde dos demais abrigados, atuando também na conscientização sobre a importância das medidas de higienização e uso de equipamentos de proteção individual. Essas iniciativas contribuíam para acelerar a identificação dos casos sintomáticos e o encaminhamento para os serviços de saúde, de modo a reduzir o agravamento clínico e possíveis mortes.

Para diminuir o risco de exposição ao novo coronavírus, a SEMASC estabeleceu um protocolo de isolamento social, segundo o qual os indígenas poderiam sair dos abrigos apenas para comprar alimentos em um período de, no máximo, 15 minutos, ou realizar atividades pontuais com justificativa, como o saque do auxílio emergencial, em uma quantidade limite de três indígenas por vez, com uso de máscara e álcool em gel. Inicialmente, os Warao afirmavam estar cientes das orientações dadas pelas equipes e diziam sair menos que antes da pandemia. No entanto, ao longo do tempo, vários indígenas passaram a manifestar incômodo diante das restrições de deslocamento, afirmando que algumas regras eram arbitrárias tanto em relação ao número de pessoas que poderiam sair simultaneamente quanto pela imposição de horários fixos, limitando sua liberdade de comprar comida quando seus filhos sentissem fome. Também afirmavam estar irritados e cansados de ficar tanto tempo “presos”, sobretudo diante da impossibilidade de preparar o seu próprio alimento e da inadequação das refeições, o que estimulava a saída para pedir dinheiro e comprar comida. Além do acesso adequado à alimentação, os indígenas também demandavam itens básicos de higiene pessoal que, segundo eles, foram distribuídos em quantidade insuficiente e sem reposição, o que os forçava a sair dos abrigos para comprá-los. Havia, portanto, um incômodo generalizado diante das limitações impostas sobre sua circulação na cidade, que estava relacionado à inadequação de algumas dinâmicas e serviços prestados no contexto do abrigamento.

---

<sup>3</sup> Grupo de indígenas que passou por um curso de capacitação onde “recebeu orientações gerais sobre a atenção básica e sobre como monitorar a saúde nos abrigos para prevenção e acompanhamento de doenças, em atuação semelhante à dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e dos Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN), que atuam em comunidades indígenas brasileiras” (Rosa et al., 2024, p. 118).

Assim, apesar do protocolo de isolamento social e das orientações, vários indígenas continuaram saindo para comprar alimentos, pedir doações nos semáforos, fazer transferências bancárias para parentes ou visitar amigos e familiares em outros abrigos e casas alugadas, inclusive para realização de rituais de cura. No entanto, o descumprimento das medidas de isolamento implicava o registro de advertência para cada saída sem justificativa, conforme estabelecido pela SEMASC, o que, após a terceira ocorrência, acarretaria o desligamento definitivo do indígena. Os Warao afirmavam que o regramento específico sobre as medidas de isolamento no contexto de pandemia não havia sido devidamente explicado ou discutido em reunião, sinalizando que, mais uma vez, o direito de consulta prévia, livre e informada, conforme estabelecido pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), não foi respeitado. A insatisfação dos Warao denunciava uma relação de tutela institucional que se estabeleceu e continua, independentemente da crise sanitária, na qual as decisões recorrentemente são tomadas à revelia dos interesses indígenas. Na ocasião, também reclamavam da postura de alguns funcionários dos abrigos, que, segundo os próprios indígenas, dirigiam-se a eles em tom autoritário, faziam ameaças e, por vezes, chamavam a polícia para solucionar conflitos que, conforme os relatos, poderiam ser resolvidos a partir do diálogo respeitoso e da escuta qualificada.

O desligamento de uma indígena que havia recebido quatro advertências por sair com seus filhos para pedir dinheiro na rua gerou revolta entre os Warao, fomentando a saída voluntária de outras famílias. Diante da insatisfação com a política de abrigamento durante a pandemia de COVID-19, algumas famílias saíram de Manaus com destino a outras cidades. Em julho de 2020, cerca de 70 indígenas Warao estavam em situação de rua nas proximidades da rodoviária. Parte desses indígenas provinha dos desligamentos forçados ou voluntários nos abrigos, enquanto outra parte era composta por grupos em deslocamento para outras cidades, que, por razões diversas, como falta de dinheiro, acabaram parando momentaneamente em Manaus.

Na mesma época, diante da possibilidade de retorno das aulas presenciais na rede pública de ensino e da reabertura das escolas municipais onde os Warao estavam abrigados, um novo local foi providenciado para a realocação dos indígenas. Novamente, tratava-se de uma iniciativa de abrigamento centralizado, mas, dessa vez, eram duas chácaras vizinhas, em uma área de 6 000 m<sup>2</sup>, adaptadas para funcionar como abrigo, com uma estrutura que incluía vários banheiros, refeitório e sala de reunião espaçosos, cozinha, quadra de esporte, cisterna, além de um riacho e espaço para agricultura familiar.

Ao contrário do abrigo anterior, no bairro Alfredo Nascimento, que era composto por quitinetes, os novos espaços possuíam redários<sup>4</sup> sem quaisquer divisórias, produzindo um ambiente propício a conflitos de ordem doméstica, que então aumentaram. O controle sobre suas saídas permaneceu, assim como a entrega de refeições prontas. Eram autorizados a cozinhar apenas para suas crianças em seus próprios fogões, pois a cozinha jamais foi estruturada para que eles próprios preparassem seu alimento, como era de seu desejo. A quadra de esportes, localizada em um dos abrigos, tinha uso regulado pela direção do local, de modo que, a concessão do uso muitas vezes servia como punição a determinados contextos de disputa entre os indígenas e entre as próprias coordenações. O espaço para a agricultura familiar, até dezembro de 2020, não tinha sido utilizado. A nova conformação dos abrigos indicava se tratar de um espaço realmente provisório, contudo, sem que outras políticas de apoio aos Warao fossem consolidadas fora desses locais.

## 2. REAÇÕES E PERCEPÇÕES DOS WARAO FRENTE À PANDEMIA DE COVID-19

Na manhã do dia 16 de abril de 2020, ocorreu a primeira morte provocada por COVID-19 entre os indígenas Warao no Brasil. A vítima era um homem de 64 anos de idade, que vivia com sua família em uma casa alugada no bairro da Campina, em Belém (Pará). A notícia rapidamente passou a circular entre os grupos Warao em diferentes cidades, porém, transmitiam a informação sem manifestarem preocupação com a causa da morte. À noite, quando tomaram conhecimento que a morte era consequência da COVID-19, áudios com clamores cristãos começaram a chegar por aplicativos de mensagens. Diziam que pediriam a Deus que a doença não os acometesse.

Embora todos, sem exceção, fossem cristãos e acionassem a ideia de proteção divina, havia uma nítida diferença de comportamento entre as famílias que se identificavam como católicas e aquelas que se converteram a religiões neopentecostais. Algumas famílias que se identificavam como evangélicas adotaram o discurso de que as medidas de prevenção ao vírus eram desnecessárias, sob o argumento de que sua fé garantiria que não seriam infectadas. Uma família que se encontrava em situação de rua, em uma postura de intolerância, negava-se a aceitar o abrigo que lhe fora oferecido por uma igreja católica. Em nossos

---

<sup>4</sup> Estruturas metálicas para a instalação das redes de descanso.

diálogos, a despeito das orientações sobre a importância de saírem das ruas, ainda que temporariamente, argumentavam que não precisariam se preocupar, pois eram “cristãos evangélicos” e não tinham medo da doença, porque “Deus seria muito poderoso e os protegeria”. (J.M. em comunicação pessoal, 17 de abril de 2020). Ao menos nesse momento, as interpretações dessas famílias sobre a doença perpassavam as noções de predestinação e salvação cristãs, fortemente ressaltadas pelas vertentes neopentecostais.

O representante de outra família, também convertida a uma religião neopentecostal, enfatizou a importância das orações como um mecanismo de prevenção. Quando questionado sobre o estado de saúde de seus familiares, respondeu que todos estavam bem, pois faziam orações e buscavam agradar a Deus, já que “para Cristo a pandemia não seria nada” (M. A. em comunicação pessoal, 18 de abril de 2020). Mas, diferente das outras famílias, suas práticas de autoatenção religiosas não pareciam anular aquelas preconizadas pelo modelo biomédico, manifestando interesse por essas recomendações, além da busca por atendimento médico.

Nas conversas com indígenas Warao que se encontravam em diferentes cidades, de modo geral, todos se mostravam atentos às orientações biomédicas sobre a gravidade da doença, mas reagiam de forma diversa. O representante de uma família repetiu atentamente todos os sintomas e disse que, quando alguém os apresentasse, procurariam imediatamente um médico. Falava com tamanha tranquilidade, como se adoecer fosse inevitável. Para outro grupo, embora dispostos a prevenir-se por meio do isolamento social, não tinham essa opção, já que precisavam do dinheiro arrecadado nas ruas para pagar o aluguel e comprar comida. Por isso, continuavam circulando pela cidade, ainda que tentando ficar menos tempo fora de casa. Um terceiro grupo, por sua vez, adotou um discurso de que a doença ainda não havia chegado na cidade onde estavam, de modo que poderiam seguir com suas vidas normalmente sem nenhuma preocupação. Cogitava, inclusive, realizar uma nova viagem para uma cidade do estado vizinho. Para o representante de outra família, já com um pouco mais de idade que os demais, o novo coronavírus reativou as memórias da epidemia de cólera que acometeu a Venezuela na década de 1990, relato que pode ser encontrado no texto de Briggs e Mantini-Briggs (2004). Entendia que a COVID-19 poderia matar tão rápido quanto a cólera, por isso dizia sentir medo e pedir a Deus que acabasse com a doença, aqui articulando dois modelos de atenção, em teoria, contraditórios.

Outra correlação com experiências anteriores, vivenciadas na Venezuela, foi feita por um indígena que nos questionou sobre as notícias que atribuíam a transmissão do novo coronavírus aos morcegos. Face a um surto de raiva que

ocorreu em algumas comunidades do delta do rio Orinoco há alguns anos (Briggs, 2017; Mantini-Briggs, 2019), ele queria entender se tratava-se de algo semelhante.

Os diálogos, como se pode notar, apontavam para as diversas reações e percepções dos indígenas à pandemia que, em alguns momentos, entraram em conflito, e em outros foram articuladas ao modelo biomédico. Por meio dos noticiários, os Warao acompanhavam o avanço dos casos de COVID-19 no mundo, compreendendo que se tratava de uma nova doença surgida em outro país e com elevado risco de morte rápida, de modo que, a princípio, com exceção de algumas famílias recém-convertidas a religiões neopentecostais, eles consideravam pertinente seguirem as orientações biomédicas para evitar o contágio. É nas práticas de autoatenção, no entanto, que os Warao elaboraram suas teorias sobre as doenças e foi assim que a COVID-19 encontrou lugar no escopo das suas interpretações. Passados alguns dias, tomamos conhecimento que uma família teria demandado por tratamento xamânico para uma criança que apresentava sintomas de COVID-19, surgindo então a referência ao termo warao *hebu* (ou *jebu*). Houve ainda outros casos em que o diagnóstico feito pelos xamãs warao desmentia a suspeita ou a confirmação de COVID-19. Em algumas situações, era dito pelos xamãs que a pessoa não estava contaminada pelo novo coronavírus, mas sim com *daño*, *hebu* ou *mal de ojo* (semelhante à concepção brasileira de “quebranto”, acometendo sobretudo crianças). Os sintomas das doenças respiratórias, geralmente, são definidos como *daño* warao, tradução para o espanhol do ato de causar mal (*dañar*) e atribuído à feitiçaria. *Daño*, *hebu* e *mal de ojo* exigem procedimentos e tempos específicos de tratamento xamânico, muitas vezes divergentes do modelo biomédico, o que não significa, para eles, que sejam inconciliáveis.

O conceito *hebu*, de acordo com Allard (2010) e Sørhaug (2012), é central no xamanismo warao. Arellano (1986) o define como uma força sobrenatural que está presente em quase todas as coisas, como em árvores, pedras etc., mas também é frequentemente usado para designar doença: ter *hebu* é estar doente; adoecer significa que um *hebu* entrou no seu corpo causando doença e, desse modo, você pode morrer (Sørhaug, 2012).

Entre nossos interlocutores, as explicações divergem, mas todas fazem alusão a processos de adoecimento: alguns deles entendem que os *hebu* são as doenças que vêm naturalmente, como, por exemplo, a cólera, o sarampo e, agora, a COVID-19; também afirmam que os *hebu* são as doenças que acometem indistintamente indígenas e não indígenas; e ainda, que o *Wisidatu* (ou *Wisiratu*, xamã) pode enviar o *hebu* para fazer alguém adoecer. Os *hebu*, portanto, em termos



gerais, são seres invisíveis dotados de agência que atacam os Warao causando-lhes doenças e levando-os à morte.

Na prática, contudo, fosse a COVID-19 entendida como *hebu* ou não, em virtude dos sintomas apresentados serem comuns a outras doenças, o diagnóstico poderia vir a ser tanto de *daño* como de *mal de ojo*, ambos os malefícios atribuídos à feitiçaria. A inexistência, à época, de tratamento e vacinas reforçava para alguns a teoria de que se tratava de algo cujas causas eram sobrenaturais, fazendo com que, embora seguissem orientações biomédicas sobre o uso de máscaras e álcool em gel, muitas vezes negassem o diagnóstico mesmo diante da testagem positiva.

Como se pode notar, a maneira como os Warao percebiam e reagiam à pandemia de COVID-19 era algo em constante reelaboração, negociado de acordo com as circunstâncias em que cada grupo familiar se encontrava. O vírus, para alguns, era mais ameaçador que para outros. Mas, a principal questão era: a confirmação do diagnóstico deveria partir, preferencialmente, de um de seus xamãs, já que os sintomas da COVID-19 se encaixavam no escopo de doenças respiratórias causadas por agências cosmológicas. O exame feito por um xamã warao é, em ampla maioria, a primeira busca por atenção especializada em saúde. O descumprimento desse protocolo, por sua vez, é capaz de gerar grande receio entre os Warao, que muitas vezes se recusam a realizar tratamentos diferentes daqueles prescritos pelos xamãs. Ou ainda, só aceitam realizar tratamentos biomédicos após realizarem os tratamentos prescritos por seus especialistas. Assim, o xamanismo warao é central nos processos de saúde, doença e atenção, não devendo ser ignorado nas ações de saúde dispensadas a eles.

### 3. O XAMANISMO WARAO E AS DOENÇAS: DIAGNÓSTICO, TRATAMENTO E CURA

Diante da emergência sanitária provocada pela pandemia de COVID-19, materiais informativos, como cartazes com tradução para espanhol e warao, além de áudios e vídeos em warao, foram produzidos pela Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) em parceria com agências da ONU e outras instituições que atuam junto a esse povo. O material audiovisual, em algumas cidades, foi reproduzido no interior dos abrigos, mas teve sua maior circulação por meio de aplicativos de mensagens de celular.

Um cartaz em espanhol e warao produzido pelo Ministério do Poder Popular para os Povos Indígenas (Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas,

MINPI) da Venezuela e uma cartilha disponível em português, espanhol e warao, produzida pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) também foram divulgadas por meio de aplicativos de mensagens. A despeito de sua circulação, não foi possível mensurar o alcance desses materiais entre os Warao, demonstrando a necessidade de ações coordenadas para a difusão das orientações por parte dos setores responsáveis pelo atendimento de saúde e assistência social nos municípios em que essa população se encontrava.

Além disso, muitos desses materiais, na tentativa de contornar o fato de a maioria dos Warao não ser alfabetizada ou então, a fim de supostamente facilitar a compreensão por parte dos indígenas, utilizavam-se de ilustrações para representar o conteúdo. Tais estratégias, contudo, não somente infantilizam os indígenas, como podem tornar os materiais pouco eficientes para o público adulto, tendo em vista o entendimento de que, por serem ilustrações, seriam destinados às crianças. Abordagens pautadas nesse princípio infantilizador podem ainda soar ofensivas e gerar conflitos, a exemplo da situação ocorrida em um abrigo em Manaus, quando uma funcionária a cargo de orientá-los sobre os sintomas da variante gama, agachou-se no intuito de demonstrar que a diarreia estaria entre as possíveis reações. Prontamente, uma liderança, visivelmente ofendida, respondeu “¡*Nosotros no somos niños!*” (Nós não somos crianças!) (M.A. caderno de campo em 11 de dezembro de 2020). A despeito da superação da tutela orfanológica indígena pela Constituição Federal de 1988, a visão estapafúrdia dos indígenas como os infantes da infância da humanidade se mantém no imaginário social, alimentando tais condutas e percepções. Aposta-se em abordagens lúdicas, ilustradas e coloridas porque, inconscientemente, entende-se que eles seguem sendo crianças ou operam como crianças mesmo depois de adultos. O exercício de infantilização dos indígenas é consequência da manutenção da lógica tutelar, pautada na incapacidade intelectual e moral desses sujeitos. Pressupõe-se que eles não conseguirão compreender uma explicação se ela não for performada ou representada por meio de desenhos.

Existiram também materiais informativos produzidos por diferentes instituições, os quais apresentavam medidas de prevenção à COVID-19 para a população Warao, de acordo com as orientações da Organização Mundial de Saúde (OMS). No entanto, nenhum dos materiais dialogava diretamente com o modo pelo qual os indígenas concebem os processos de adoecimento, cura e morte a partir do xamanismo. Importante notar que a PNASPI preconiza que a diversidade social e cultural dos povos indígenas e suas práticas sejam levadas em consideração e respeitadas, pois “são imprescindíveis para a execução de ações e projetos de

saúde e para a elaboração de propostas de prevenção/promoção e educação para a saúde adequadas ao contexto local” (Ministério da Saúde, 2002, p. 17).

O xamanismo, conforme Pimentel (2017, p. 294):

é uma teoria sobre o mundo em que as ações de predação são um forte componente. As doenças, por exemplo, são vistas como uma agressão — seja de um ser sobrenatural ou de um inimigo, por meio de feitiços. Quando um xamã cura uma doença, ele está, muitas vezes, contra-atacando um inimigo ou negociando com seres poderosos a liberação da pessoa — oscilando entre o campo militar e o diplomático, vamos dizer. O xamanismo, afinal, é um modo] guerreiro de pensar o mundo.

De acordo com Arellano (1986), Briggs (1994), Vaquero Rojo (2000) e Guanire *et al.* (2008), os Warao reconhecem três classes de xamãs: o *Wisidatu*, o *Hoarotu* (ou *Joarotu*) e o *Bahanarotu* (ou *Bajanarotu*). Tardelli (2023) argumenta que essa divisão estaria vinculada à distribuição de saberes, de modo que uma mesma pessoa poderia acumular diferentes poderes curativos, sendo, por exemplo, *Wisidatu* e *Hoarotu* ao mesmo tempo. Os indígenas também fazem referência a outra categoria utilizada para designar especialistas espirituais capazes de provocar o mal e adivinhar as causas e os contextos das mortes e doenças, denominada *curioso* (Moutinho, 2017). Trata-se de uma categoria incorporada ao universo warao a partir da interação com outros grupos e práticas culturais. Haveria ainda o *oracionista*, que realiza orações a partir de elementos das cosmologias warao e judaico-cristã, também acionado em contextos de adoecimentos (Tardelli, 2023).

Os xamãs possuem a capacidade de transitar entre mundos, administrando as relações entre seres humanos e não-humanos. Essa mediação ocorre muitas vezes a partir da manipulação de “espíritos-substâncias” — seres que possuem efeitos concretos e, embora não possam ser vistos pelo olho humano, seria equivocado defini-los como imateriais (Sørhaug, 2012).

Cada xamã, segundo Arellano (1986) e Guanire *et al.* (2008), possui atribuições específicas e realiza práticas mágicas diferentes por meio da manipulação de “espíritos-substâncias” também diferentes: o *Wisidatu* manipula o *hebu*, o *Hoarotu* o *hoa* (ou *joa*) e o *Bahanarotu* o *bahana* (ou *bajana*). Sørhaug (2012), por sua vez, diverge em alguns aspectos, afirmando que o *hoa* e o *bahana* seriam tipos de *hebu*. Para esse autor, o *hebu* é uma categoria genérica e abarca tipos específicos de “espíritos-substâncias”, como *wisi*, *bahana* e *hoa*. Ele concorda, porém, que cada substância interage de modo diferente com os seres humanos e é manipulada por xamãs especialistas que detêm conhecimentos específicos sobre

uma delas: “o *wisiratu* lida com *wisi*, o *bahanarotu* com *bahana* e o *hoarotu* com *hoa*. Eles são especialistas em diferentes áreas do *hebu*, e uma pessoa que é capaz de exercer o comando de várias dessas substâncias é chamado de *Hebruarotu*” (Sørhaug, 2012, p. 238, tradução própria). O sufixo *arotu* significa “dono” e é apontado como uma das chaves de entendimento do xamanismo warao.

Sørhaug (2012) e Briggs (1994) advertem que os xamãs são potencialmente curandeiros e feiticeiros, podendo ora curar, ora matar, porém, há uma tendência entre os Warao de considerar o *Wisidatu* como essencialmente bom, ao passo que o *Hoarotu* e o *Bahanarotu* são tidos como perigosos e responsabilizados por causar *daño* em outras pessoas. Para traduzir o potencial feiticeiro do xamã, os indígenas se referem a eles genericamente como *brujos* (bruxos), mas, quando a tônica recai sobre o potencial curativo, eles são considerados “médicos warao” ou *doctores*. Apesar do caráter liminar e ambíguo, os xamãs apresentam um papel fundamental na garantia do bem-estar dos membros da comunidade, na medida em que eles detêm os conhecimentos necessários para realizar os rituais de cura daqueles que foram enfeitizados.

Embora *hebu* e *daño*, como vimos, sejam categorias utilizadas como referência aos processos de adoecimento, entre nossos interlocutores, o uso do termo *daño* warao é mais recorrente. *Daño* designa feitiço, ou seja, o lançamento de “espíritos-substâncias” como *bahana* e *hoa* em outras pessoas, causando adoecimento e morte. A noção de *hebu* passou a ser acionada com alguma regularidade diante da eclosão da pandemia de COVID-19, muitas vezes se apresentando como algo diferente do *daño*. Em consonância com os relatos apresentados por Nava (2014), os indígenas nos explicaram que o *daño* é atribuído à ação de um *brujo* (*Hoarotu* ou *Bahanarotu*), por isso é *brujería* (feitiçaria). Conforme a autora, “alega-se que quando há pessoas em conflito, os *daños* (*hoa* ou *bahana*) podem ser enviados entre si, causando doenças e morte” (Nava, 2014, p. 39, tradução própria). Parece-nos, portanto, que a diferença entre *hebu* e *daño* reside na intencionalidade da ação, ou seja, no *daño* existiria a intenção deliberada de enfeitizar alguém, ao passo que, no *hebu*, isso não necessariamente ocorreria. Nessa linha, a distinção entre *hebu* e *daño* pode indicar uma diferenciação entre a manipulação intencional dos tipos variados de *hebu*, como *hoa* e *bahana*, classificada como *daño*, da ação espontânea dos próprios “espíritos-substâncias”, que também são dotados de agência.

Com base na análise de Allard (2010), podemos pensar que a manipulação intencional dos “espíritos-substâncias” esteja vinculada às causas morais e psicológicas do xamanismo agressivo, que geralmente são associadas aos

sentimentos de inveja e de ciúme por parte do feiticeiro. Os xamãs que usam seu conhecimento para fins predatórios, segundo o autor, são considerados pessoas ruins. Essa evidência também apareceu no campo, pois os indígenas comumente se referiam aos feiticeiros como pessoas muito más, uma vez que eles poderiam colocar *daño* em alguém somente para obter a contrapartida em dinheiro exigida para realização dos rituais de cura.

Essa contrapartida, no entanto, nem sempre é percebida como pagamento, podendo ser tratada como uma espécie de colaboração para o xamã e sua família, que pode não ser imediata. Em alguns casos, ela também pode vir a ser dispensada. Sørhaug (2012) afirma que a cobrança decorre do fato de que a manipulação dos “espíritos-substâncias” durante o ritual de cura põe o xamã em risco de ser afligido pelos males causados por eles. O relato de um xamã warao corrobora com essa afirmação:

Tem diferentes trabalhos que meu espírito diz que tem que ser pago, outros não. Porque tanto a pessoa enferma, quanto eu, estamos correndo risco de morte, praticamente. Porque estou trabalhando com a pessoa enferma. Se tem uma coisa má, uma coisa grave, eu tenho a oportunidade de derrubar a coisa má nesse trabalho e no meu sonho eu combato, brigo com animais, com tigres, leões, crocodilos, cobras e às vezes vem gente que me agarra e quer cortar minha cabeça. Mas no sonho eu sempre tenho que ganhar. No dia seguinte, se eu ganho, eu me sinto mais empoderado e digo: “a pessoa com quem orei, ela será curada em nome de Deus e Deus me guia” (N.N., comunicação pessoal em 18 de maio de 2020, tradução própria).

Para Allard (2010), contudo, a obrigatoriedade do pagamento ocorre porque o tratamento xamânico é entendido como um trabalho e não apenas uma conversa, e, em alguns casos, implica dor física, de modo que alguns xamãs podem até se negar a fazê-lo. Por isso, o xamã curador é definido como “alguém que aceita suportar a dor por preocupação com o sofrimento dos outros” (Allard, 2010, p. 145, tradução própria). O tratamento xamânico, em sua análise, corresponde a um ato supremo de cuidado.

A atuação dos xamãs compõe os modelos de autoatenção warao, por isso podem ser vistos como médicos. Alguns são chamados de *doctores*, em analogia ao modo como os médicos são chamados de “doutores”. Os indígenas explicam que o primeiro diagnóstico deve partir de um “médico warao”, sendo identificado *daño*, *hebu* ou *mal de ojo*; assim, o paciente só poderá ser encaminhado para o tratamento biomédico após passar pelos rituais de cura. Caso ele venha a ser medicado antes desses procedimentos, poderá morrer, pois o uso de medicamentos

e substâncias da medicina ocidental em uma pessoa enfeitiçada, na perspectiva warao, poderia culminar na morte do doente.

No contexto da pandemia de COVID-19, muitos foram os relatos de indígenas Warao com sintomas graves que recusaram a hospitalização antes de serem avaliados por um xamã, ou caso ele constatasse que a causa da enfermidade era um feitiço. Assim, se o protocolo médico warao não era realizado prontamente ou se o xamã estipulasse um tempo mais longo de tratamento, poderia implicar o atraso na internação e levar ao agravamento do quadro de saúde do doente.

Além disso, como destaca Allard (2010, p. 137, tradução própria), “o hospital é a antítese do que os Warao consideram como o melhor lugar para curar: é um lugar cheio de estranhos, cujas intenções são desconhecidas, em vez de um ‘lar’ onde o paciente está cercado por parentes e cuidados”. A desconfiança também ocorre porque os profissionais de saúde proíbem a entrada dos “médicos warao” nos hospitais. No Brasil, embora a PNASPI reconheça o direito à intervenção dos especialistas indígenas em ambiente hospitalar, nem sempre sua presença e recomendações são permitidas sem, pelo menos, a anuência médica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, falamos sobre a centralidade do xamanismo warao nos processos de saúde, doença e autoatenção a partir do contexto de enfrentamento à pandemia de COVID-19 em Manaus, durante 2020. Como se pode notar, os xamãs assumem um papel fundamental nos processos de saúde e doença, na medida em que são os responsáveis por avaliar a causa do adoecimento e orientar os métodos adequados para o tratamento. Apesar disso, as práticas de autoatenção warao não excluem a biomedicina. Ao contrário, eles recorrem, sobretudo, à sua farmacologia e aos serviços de urgência e emergência, não raro, sendo orientados pelos próprios xamãs. Desse modo, os Warao articulam saberes e práticas de seu xamanismo, da biomedicina, das religiões evangélicas neopentecostais, das religiões de matriz africana e ainda das culturas regionais que vêm conhecendo no Brasil para prevenir, promover, tratar, cuidar e reabilitar sua saúde. Contudo, a posição de hegemonia do modelo biomédico sobre as demais, fez com que o xamanismo, central em suas práticas de autoatenção, fosse desconsiderado nas ações de enfrentamento à COVID-19 pelas instituições que atuaram junto a eles direta ou indiretamente. Assim, o processo saúde, doença e autoatenção foi atravessado por tensões que poderiam ser contornadas com abordagens mais

dialógicas com seus saberes, na linha do que preconiza a PNASPI. A experiência de enfrentamento à pandemia em Manaus é expressão de desafios persistentes na atenção à saúde dos povos indígenas no Brasil, onde os Warao agora se inserem. A adequação cultural para o acesso menos conflituoso aos serviços ofertados e o respeito às suas práticas de autoatenção requerem o reconhecimento por parte dos profissionais de saúde e seus mediadores de que a biomedicina, isoladamente, não é suficiente para dar sentido e significado às experiências de adoecimento, cura e morte entre povos indígenas, coexistindo com os saberes e condutas que são articuladas na autoatenção. É preciso que haja um esforço para a construção de diálogos interculturais em saúde que possibilitem espaços de negociação para a coparticipação das práticas de autoatenção indígenas para além das páginas da PNASPI. Ao mesmo tempo, no decorrer das intervenções médicas, é direito dos indígenas, assim como de qualquer outro indivíduo, ser esclarecido e consultado sobre os procedimentos a serem realizados em seus corpos ou em familiares que sejam legalmente ou estejam clinicamente impossibilitados de tomarem as próprias decisões. Como demonstram Rosa *et al.* (2024), situações em que as pessoas indígenas são submetidas a procedimentos médicos sem que lhes seja explicado o motivo ou justificada a necessidade são experienciadas sob a ótica da violência. A atenção à saúde dispensada aos Warao encontra ainda paralelo com os desafios para a implementação de atenção diferenciada à saúde para povos indígenas no Brasil, tal como as barreiras de acesso ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI/SUS) para indígenas em contextos urbanos. Mesmo no contexto dos abrigos em Manaus, onde parte das ações de saúde são dispensadas pelas organizações que atuam junto a eles, o que aparentemente seria um privilégio em relação aos demais povos indígenas, a atenção com abordagem culturalmente adequada não se concretiza na prática do atendimento, justamente porque a cidade como um não lugar para os indígenas, assim como o ideal integracionista, ainda se mantém no imaginário social. Conforme observam Rosa e Reis (2023), historicamente, a política indigenista brasileira é direcionada aos grupos que vivem em terras indígenas, de modo geral, localizadas em áreas rurais. “O foco da política são os indígenas ‘aldeados’, uma categoria sem respaldo antropológico ou legal, que remonta ao período colonial, quando os colonizadores reduziam os indígenas em áreas diminutas a fim de lhes impor algum tipo de controle” (Rosa & Reis, 2023, p. 14).

Com a eclosão da crise sanitária provocada pela pandemia de COVID-19, a situação dos povos indígenas em contextos urbanos se tornou especialmente grave. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) contabilizava casos suspeitos,

confirmados e óbitos por COVID19 apenas entre os indígenas “aldeados”, excluindo das estatísticas aqueles que viviam em cidades. Diante disso, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), com o apoio de suas organizações de base, passou a realizar seu próprio monitoramento não somente para evitar a subnotificação de casos, mas também para denunciar os efeitos da pandemia entre essa população (Rosa, 2022b; Hacon & Pontes, 2022). O atendimento de saúde aos indígenas em contextos urbanos e, posteriormente, a prioridade na vacinação contra a COVID-19 estiveram entre as reivindicações da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 709 interposta pela APIB ao Supremo Tribunal Federal (STF), como explica Eloy Terena (2022a; 2022b).

Em 2021, além da articulação nacional, o movimento indígena passou também a se mobilizar em nível regional, com coletivos e organizações reivindicando a vacinação de todos os indígenas, independentemente do local de residência. O Coletivo de Indígenas do Amazonas lançou uma petição em favor da ampliação da cobertura vacinal prioritária, de modo a incluir todos os indígenas do estado, inclusive os Warao. Em outros estados e cidades, ainda que por meio de recomendações do Ministério Público Federal (MPF), os Warao também receberam a vacina contra a COVID-19 (Rosa, 2022a).

Nesse sentido, falar da atenção à saúde dos Warao no Brasil é falar, por extensão, da atenção à saúde dos povos indígenas em nosso país. Por isso, esperemos que os Warao, em virtude da assistência emergencial que demandam, do impacto de sua presença em semáforos, praças e ruas e do incômodo que suas práticas culturais e estratégias de sobrevivência causam, contribuam para que esse assunto receba a importância que merece.

## REFERÊNCIAS

- Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (2024). *Painel de Perfil Populacional Indígena*. <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiMjlmNzdiO-DctYjMwZC00NjkzLWl0YzctY2VmZDdjYzJmMDQxIiwidCI6ImU1YzZM3OTgxLTY2NjQtNDEzNC04YTBjLTY1NDNkMmFmODBiZSIsImMiOiJh9>
- Allard, O. (2010). *Morality and emotion in the dynamics of an amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. [Tese de Doutorado]. Universidade de Cambridge. <https://doi.org/10.17863/CAM.63597>
- Arellano, F. (1986). *Una introducción a la Venezuela Prehispánica*. Universidad Católica Andrés Bello.




- Briggs, C. (1994). The Sting of the Ray: Bodies, Agency, and Grammar in Warao Curing. *The Journal of American Folklore*, 107(423), 139-166. <https://doi.org/10.2307/541077>
- Briggs, C. (2017). Descubriendo una falla trágica en las políticas revolucionarias de salud: desde las inequidades en salud y comunicación a la justicia comunicativa en salud. *Salud Colectiva*, 13(3), 411-427. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1152>
- Briggs, C. & Mantini-Briggs, C. (2004). *Las historias en los tiempos del cólera*. Nueva Sociedad.
- Franch, M., Maluf, S. W., Simões, M. & Fleischer, S. (2022). Apresentação - Dossiê etnografias de uma sindemia: a COVID-19 e suas interações. *Áltera*, 14, 1-10. <https://periodicos.bbn.ufpb.br/ojs2/index.php/altera/article/view/65008/36496>
- Guanire, N., Aranguren, A. & González Nãñez, O. (2008). Wisidatu: Mágico espiritual de los indígenas Warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi en el Estado Delta Amacuro-Venezuela. *Boletín Antropológico*, 26(73), 149-172. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/213660>
- Hacon, V. & Pontes, A. L. (2022). A disputa de narrativas em torno dos dados acerca dos impactos da pandemia de Covid-19 entre os povos indígenas. In D. F. Alarcon, A. L. Pontes, F. S. Cruz & R. V. Santos (Orgs.). *A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da COVID-19 no Brasil* (pp. 831-29). Hucitec.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010 – primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. [https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena\\_censo2010.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf)
- Langdon, E. J. & Garnelo, L. (2017). Articulación entre servicios de salud y “medicina indígena”: reflexiones antropológicas sobre política y realidad en Brasil. *Salud Colectiva*, 13(3), 457-470. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1117>
- Mantini-Briggs, C. (2019). Cuando el derecho a la salud del pueblo Warao depende de la migración y desplazamientos como acto de resistencia a la imposibilidad cultural crónica. *Périplos*, 2(2), 95-111. [https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra\\_periplos/article/view/25460](https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/25460)
- Menéndez, E. L. (2009). *Sujeitos, saberes e estruturas: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva*. Hucitec.
- Moutinho, P. (2017). *Parecer técnico N° 10/2017 – SP/MANAU/SEAP*. Ministério Público Federal (MPF).
- Moutinho, P. (2020). *Parecer técnico N° 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF).

- Ministério da Saúde. (2002). *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Ministério da Saúde. [https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica\\_saude\\_indigena.pdf](https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf)
- Nava, J. (2014). Relatos del morichal y la ribera: tramas de sentido entre los guaraos del delta bajo central. *Antropológica*, 121(122), 1388. [https://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_ant/article/view/12288](https://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_ant/article/view/12288)
- Nogueira, D. R. (2023). Reflexões sobre a atenção à saúde que os Warao têm no Brasil e a necessidade de atenção diferenciada à saúde para indígenas em contexto de cidade. *Espaço Ameríndio*, 17, 371-380. <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/131103>
- Pimentel, S. K. (2017). Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas. In M. Aparício & L. C., Araúz (Orgs.), *Etnografias del suicidio em America del Sur* (pp. 285-311). Abya-Yala.
- Rosa, M. (2021). *A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e Belém-PA*. E-Papers.
- Rosa, M. (2022a). A campanha de vacinação contra a COVID-19 em povos indígenas: exclusões, mobilização social e protagonismo das mulheres indígenas. In D. F. Alarcon, A. L. Pontes, F. S. Cruz & R. V. Santos (Orgs.), *A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da COVID-19 no Brasil* (pp. 509-555). Hucitec.
- Rosa, M. (2022b). “Isso é uma emergência!”: panorama da mobilização da Articulação dos Povos indígenas do Brasil (APIB) para o enfrentamento da Covid-19. In D. F. Alarcon, A. L. Pontes, F. S. Cruz & R. V. Santos (Orgs.), *A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da COVID-19 no Brasil* (pp. 41-81). Hucitec.
- Rosa, M. (2022c). Tecnologias de governo na gestão de uma população indígena em situação de deslocamento forçado: entre a proteção e o controle da infância Warao. *Amazonica: Revista de Antropologia*, 14, 302-324. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v14i2.12585>
- Rosa, M. & Reis, R. (2023). Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, 17, 1-39. <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/132118>
- Rosa, M., Tardelli, G., & Roa, S. (Coords.). (2024). *Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR).


- Sørhaug, C. (2012). *Holding House in Crazy Waters: An exploration of householding practices among the Warao, Orinoco Delta, Venezuela*. Unipub.
- Vaquero Rojo, A. (2000). *Manifestaciones religiosas de los waraos y mitología fundante*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Tardelli, G. C. M. (2023). *Entre o poder colonial e a razão humanitária: sobre os modos de gestão da população Warao*. [Tese de Doutorado]. Universidade de Brasília. [https://sigaa.unb.br/sigaa/public/programa/noticias\\_desc.jsf?lc=pt\\_BR&id=855&noticia=7355381](https://sigaa.unb.br/sigaa/public/programa/noticias_desc.jsf?lc=pt_BR&id=855&noticia=7355381)
- Terena, E. (2022a). Atendimento à saúde para indígenas em contexto urbano – perspectivas a partir da decisão da ADPF n.º 709. Em C. C. Teixeira, C. D. Silva & L. Garnelo (Orgs.), *Saúde indígena em tempos de pandemia: movimentos indígenas e ações governamentais no Brasil* (pp. 174-179). Mórula.
- Terena, E. (2022b). Povos indígenas, judicialização e políticas públicas: contextualizando a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n.º 709 no Supremo Tribunal Federal (STF) e no enfrentamento da pandemia. Em D. F. Alarcon, A. Pontes, F. Cruz & R. Santos (Orgs.), *A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da COVID-19 no Brasil* (pp. 215-243). Hucitec.

# Expropriação Territorial, Pandemia e Resistência: Movimentos e Políticas Indígenas no Sudeste do Pará

**Hiran de Moura Possas**

 <https://orcid.org/0000-0002-0078-4920>  
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará  
hiranpossas@unifesspa.edu.br

**Bernardo Tomchinsky**

 <https://orcid.org/0000-0001-5146-281X>  
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará  
btomchinsky@unifesspa.edu.br

## RESUMO

*Na pandemia da COVID-19, os povos indígenas do sudeste do Pará enfrentaram, dentre tantas emergências, o agravamento das violações territoriais e as precarizações de atenção à saúde e à educação, sem privá-los da resiliência ao capitalismo da fronteira na região. As informações obtidas por entrevistas junto a lideranças indígenas, consulta de dados oficiais e aqueles publicizados pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), além de anotações de campo sobre a atuação da Rede de Apoio Mútuo aos Povos Indígenas do Sudeste do Pará, evidenciam o uso estratégico do território para isolamento e recrudescimento de práticas culturais, e a formulação de políticas de resistência às crises sistêmicas agravadas pelo governo nacional fascistoíde do período.*

Palavras-chave: Povos indígenas, Amazônia, Genocídio, COVID-19, Território

## Expropiación territorial, pandemia y resistencia: movimientos y políticas indígenas en el sureste de Pará

## RESUMEN

*En la pandemia de COVID-19, los pueblos indígenas del sureste de Pará enfrentaron, entre muchas emergencias, el agravamiento de las violaciones territoriales y la precariedad en la atención de salud y educación, sin privarlos de resiliencia al capitalismo de frontera en la región. Mediante la información obtenida a través de entrevistas con líderes indígenas,*



*consulta de datos oficiales y publicados por la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (APIB), así como de notas de campo sobre el desempeño de la Red de Apoyo Mutuo a los Pueblos Indígenas del Sudeste de Pará en Brasil, se resalta el uso estratégico del territorio para el aislamiento y el resurgimiento de prácticas culturales, y la formulación de políticas para resistir las crisis sistémicas agravadas por el gobierno nacional fascista del período.*

Palabras clave: *Pueblos indígenas, Amazonía, Genocidio, COVID-19, Territorio*

### **Territorial Expropriation, Pandemic, and Resistance: Indigenous Movements and Policies in Southeastern Pará**

#### *ABSTRACT*

*In the COVID-19 pandemic, indigenous peoples in the southeast of Pará faced, among many emergencies, the worsening of territorial violations and precarious health care and education, without depriving them of resilience to frontier capitalism in the region. The information obtained through interviews with indigenous leaders, consultation of official data and those published by the Articulation of Indigenous Peoples of Brazil (APIB), as well as field notes on the performance of the Mutual Support Network to Indigenous Peoples of Southeastern Brazil Pará, highlights the strategic use of the territory for isolation and resurgence of cultural practices, and the formulation of policies to resist the systemic crises aggravated by the fascist national government of the period.*

Keywords: *Indigenous peoples, Amazon, Genocide, COVID-19, Territory*

*“A pandemia escancarou algo que estava camuflado, que todo mundo sabia, mas fazia as vistas grossas. Ela demonstrou a fragilidade e ao mesmo tempo a resistência dos povos indígenas. Ela veio para, mais uma vez, provar para nós que nós temos que estar o tempo todo em pé, atentos”, povo Gavião.*

Por processos ecológicos, socioculturais, materiais-simbólicos e econômicos, os povos originários da Amazônia fazem a autogestão dos seus modos de vida. Diversos dispositivos jurídicos nacionais e internacionais<sup>1</sup> salvaguardam os direitos dos povos originários no manejo e usufruto de seus territórios para sobrevivência e reprodução cultural. O conjunto de regulamentações responde às injustiças históricas dos processos colonizadores de populações indígenas, como a subtração de suas terras e o cerceamento de direitos.

No Brasil, desde o início do século XVI, o avanço da chamada “nova” sociedade nacional e hegemônica sobre os territórios tradicionalmente ocupados significou, de forma metódica, o extermínio da população (Ribeiro, 2017). Das guerras justas, nos primeiros séculos XVI e XVIII contra povos do litoral, passando pelas missões volantes e aldeamentos pelos missionários entre os séculos XVII e XX, até as bandeiras e entradas, entre os séculos XVI e XVIII, ocorreram práticas forçadas de assimilação e integração, como escravidão, estupro, conversão, guerras, expropriação do território, morte por doenças, dentre outros expedientes colonizadores (Ribeiro, 2017; Milanez & Santos, 2021).

---

<sup>1</sup> Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948); Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969); capítulo “do índio” e artigos 231 e 232 da CF 88 (1988); OIT 169 (1989); Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto no 6.040/2007, Brasil); Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU (2007); Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas da OEA (2006); Secretaria Especial de Saúde Indígena (Lei 8.080/1990, Lei 12.314/2010, decreto 3.156/199 e decreto 9.797/2019); Fundação Nacional do Índio (CF 88 e portaria 666/2017 Funai) e Estatuto do Índio (Lei 6001/1973).

Dos 20 milhões de indígenas do Brasil de 1500 (Ribeiro, 2009), sobreviveram apenas 1 693 000 o 1,7 milhões aproximadamente (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2022) e, das 1400 etnias que existiam (Nimuendajú, 1981), sobrevivem apenas 300 (IBGE, 2010), muitas das quais ainda são ameaçadas em questões territoriais, saúde, insegurança alimentar e baixa população.

Tais políticas genocidas, históricas, sistemáticas e intencionais podem ser compreendidas pela ascensão de ciclos econômicos do capitalismo internacional. Segundo essas perspectivas, os povos indígenas seriam obstáculos para os projetos desenvolvimentistas e integracionistas que ambicionam, sobretudo, seus territórios.

Os povos de recente contato no norte do Brasil, a partir da década de 1970, sofreram perseguições, com a expropriação e tomada violenta de territórios, além da propagação de doenças. No sudeste do Pará, os povos Gavião e Aikewara Suruí tiveram suas populações reduzidas a ponto de antropólogos sinalizarem extinção irreversível (Laraia & Da Mata, 1967); assim como os Parakanã Awaeté, Assurini do Tocantins, e Xikrin Mebengokre. Nessa região, a disputa territorial foi originalmente promovida pela expansão da indústria extrativista do látex (caucho e seringa), castanha, garimpo de pedras e gateiros (caçadores de pele) e mais recentemente pela mineração, garimpo e agropecuária (Arnaud, 1971).

O Relatório Figueiredo<sup>2</sup> (Correia, 1968) narra como o extermínio dos povos indígenas foi uma prática estatal brasileira. Apesar do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910 para proteção dos povos indígenas, vários episódios de cumplicidade de servidores do órgão com oligarquias locais são descritos nas décadas de 1950-1968: extermínio de povos isolados, perseguição, tortura, abuso sexual, escravidão, roubo de terras e distribuição de roupas contaminadas com doenças.

Boa parte dessas práticas foram contemporâneas à ditadura militar brasileira (1964-1985), quando projetos colonizadores e integracionistas do Estado, já em processo de captura oligárquica, avançaram estrategicamente na Amazônia e nos territórios dos povos indígenas (Valente, 2007). A Transamazônica<sup>3</sup>, construída (1969-1974) sob o mote de “integrar para não entregar” a região e promovendo

<sup>2</sup> O Relatório, com mais de 7000 páginas, e produzido em 1967 pelo procurador Jader de Figueiredo Correia a pedido do ministro do interior brasileiro Afonso Augusto de Albuquerque Lima, documenta crimes de genocídio contra os povos indígenas do Brasil, incluindo assassinatos em massa, tortura e guerra bacteriológica e química, escravidão e abuso sexual.

<sup>3</sup> A BR-230, Rodovia Transamazônica, é uma rodovia federal transversal do Brasil, com extensão implantada de 4260 km (5662,60 quilômetros incluindo os trechos não construídos). Foi criada durante o Governo da ditadura militar de Emilio Médici. Inicia na cidade de Cabedelo, estado da Paraíba até a cidade de Lábrea, no estado do Amazonas. Foi responsável por grande parte

a distribuição de “terras sem homens, para homens sem-terra”, destruiu os modos de vida de 18 povos indígenas que habitavam aqueles territórios e gerou impactos até hoje nas comunidades afetadas (Valente, 2007).

No mesmo período, foi criado no sudeste do Pará o grande projeto Carajás (1970), no qual foram construídas a hidrelétrica de Tucuruí (1976-1984) e a estrada de ferro Carajás (1982-1985), e foram planejadas e ampliadas as rodovias Belém-Brasília (BR 153), Cuiabá-Santarém (BR 163) e Transamazônica (BR 230). Também foram criados projetos de recolonização agrícola e as terras foram distribuídas para grandes latifúndios, surgindo também nesse contexto os garimpos de ouro em Serra Pelada, Cumaru e de cassiterita em São Félix do Xingu.

Atualmente, no sudeste do Pará, há a expansão da mineração e siderurgia, garimpo e agropecuária, duplicação e asfaltamento de rodovias, projetos para ferrovias e hidrovias, usinas hidrelétricas, além da consolidação do desmatamento<sup>4</sup>. O quadro, segundo Berrón e Gonzáles (2016), acarreta apropriação desproporcional de patrimônios ambientais e sociais majoritariamente concentrados em territórios de povos e comunidades tradicionais.

Na gestão do governo brasileiro fascistóide (2019-2022), projetos de lei prejudiciais aos povos indígenas foram pautados<sup>5</sup>, além da desestruturação de instituições estamentais: FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), SESAI/MS (Secretaria Especial de Saúde Indígena), IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) e Polícia Federal.

Somado a esses desafios, em 2019 surge um fator agravante interferindo nas dinâmicas sociais da humanidade. No sudeste da Ásia, uma doença contagiosa à época desconhecida, se irradiava, causando óbitos sem ter nenhum tratamento específico existente. No Brasil, era perceptível o impacto diferenciado da doença

---

do desmatamento no Brasil, assim como promoveu acesso à extração, ao transporte ilegal de madeira e aos territórios indígenas, hoje dizimados.

<sup>4</sup> Foram anunciados nos municípios do Sudeste do Pará novos empreendimentos de mineração de ferro, alumínio, manganês, níquel, cobre, ouro e cassiterita; siderúrgicas de aço e ferro gusa; projetos de agropecuária de bovinos, matadouros, soja, eucalipto, cana-de-açúcar e palma; ferrovia paraense, ferro-grão, duplicação da ferrovia Carajás; e a hidrovia Araguaia-Tocantins; além de projetos de usinas hidrelétricas: UHE Marabá e UHE Santa Izabel.

<sup>5</sup> Havia 33 projetos e 100 propostas no congresso prevendo a redução de direitos conquistados pelos povos indígenas, que foram impulsionados nesta última gestão, com destaque para a PL 490/2007 sobre a tese do marco temporal; PL 191/2020 que libera mineração e projetos dentro de TIs; PL 2633/2020 e PL 510/2021 que ampliam áreas passíveis de regularização; PL 2159/2021 para as mudanças no licenciamento ambiental; PDL 177/2021 que pretende denunciar a OIT 169/1989 (Conselho Indigenista Missionário [Cimi], 2017).



entre os povos indígenas e outras populações vulneráveis. Fatores pregressos foram potencializados, como as ameaças territoriais, falta de acesso a direitos, negligenciamento à saúde inexistente (acesso a hospitais, vacinas, insegurança alimentar e ausência de saneamento básico) (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil [APIB], 2020a).

Diante da conjuntura, as organizações indígenas assumiram, em certo sentido, o papel do Estado. O refúgio nos territórios tradicionais, o uso de medicamentos naturais, as articulações políticas próprias, a distribuição de auxílios emergenciais e de materiais de proteção individual, além das campanhas de prevenção e vacinação, foram algumas estratégias de contenda.

O artigo, a partir do acompanhamento dessas crises sistêmicas, faz descrição e análise sobre os impactos da COVID-19 sobre os povos indígenas do sudeste do Pará — Amazônia oriental brasileira — considerando as ameaças territoriais frente à expansão da chamada sociedade nacional e do capital, como também discute como a experiência histórica, a organização social e a cultura de base material-ecológica-simbólica dos povos indígenas dimensionaram estratégias de sobrevivência.

As informações a seguir foram obtidas de entrevistas junto a lideranças indígenas, consulta de dados oficiais e aqueles publicizados pela APIB, além de anotações de campo sobre a atuação da Rede de Apoio Mútuo aos Povos Indígenas do Sudeste do Pará.

## 1. A COVID-19 ENTRE OS POVOS INDÍGENAS DO SUDESTE DO PARÁ

*“Agora se vocês perguntaram para mim, que é saúde e que é cura? Eu vou falar; cura e saúde é ver o meu território intacto, o meu território sem ser invadido, meu território limpo, a minha água limpa, gerando educação, aí gera saúde dentro, isso para mim é saúde. Agora, se a gente for falar; igual a gente fala na universidade, adoecimento, aí eu vou falar: o processo invasor, o processo de desmatamento, o processo da poluição de nossos rios, o processo de prostituição chegando, o processo de alcoolização chegando, o processo de várias patologias chegando nosso território, isso é o adoecimento, isso é o veneno, podemos dizer. Mas o que mais entristece hoje é o quarto processo colonizador, que é o capitalismo, porque ele chega de uma forma nos nossos territórios, que está adoecendo de todas as formas possíveis”, segundo pesquisadora indígena.*

A sociedade nacional começa a visitar os vales do Araguaia-Tocantins ainda no século XVI, limitando-se na região de Belém (capital do Pará) até as corredeiras de

Alcobaça (município de Tucuruí), sem grandes estímulos para avançar na região. Outras entradas vindas pelo Sul em busca de riquezas e escravos foram realizadas por bandeirantes<sup>6</sup> sem avançar pelas mesmas corredeiras ao norte, nos séculos XVII e XVIII. Com a descoberta das minas de ouro e pedras preciosas do estado de Goiás, no século XVIII, a navegação no rio Tocantins e Araguaia é proibida para inibir o contrabando. Apenas no começo do século XX que sítios começam a ser fixados no sudeste do Pará, criados como pontos de apoio à catequização de indígenas (Conceição do Araguaia/Pará) ou para atividades comerciais (município de Marabá/Pará). É importante visualizar que a ocupação dos vales do Araguaia-Tocantins, por povos originários, existe há mais 10 000 anos atrás, sendo uma das mais antigas de toda a região amazônica (Magalhães, 2019).

Ciclos econômicos do extrativismo demarcam o processo de colonização do sudeste do Pará, desde o fim do século XIX, com o látex (caucho), garimpo de diamantes e cristais de rocha, castanha e caça de animais para pele. O contato com os povos indígenas da região é intensificado após a década de 1960, com o maior fluxo de migrantes atraídos pela implementação de rodovias, atividades de garimpo, mineração e agropecuária, além de políticas de distribuição territorial, para a fixação de posseiros e grandes latifundiários.

O forçoso contato resultou a conflitos, doenças contagiosas e guerras entre os indígenas da região, cujos desdobramentos são mensurados pelo decréscimo populacional e a perda territorial. Antes da invasão do vale do Médio Araguaia-Tocantins, havia quatro grandes grupos de povos indígenas coabitando este território. Os Tupi são representados pelos Asurini do Trocará, Awaeté Parakanã e Suruí Aikewara, ocupantes da margem esquerda do Araguaia-Tocantins, de Tucuruí a Serra das Andorinhas, chegando até as margens do rio Xingu. Mais ao Sul, em grande extensão do rio Araguaia, se encontrava o povo Karajá Iny (Gê). Na margem direita do Tocantins, os povos Gavião (Akrâtikatêjê, Parkatêjê e Kÿikatêjê) do grupo Jê Timbira ocupavam desde Tucuruí até Imperatriz, no Maranhão, fugindo da frente pecuária do Nordeste. Vindos do Sul, os grupos Gê Mebengokré (Xikrin e Kayapó) fugiam do contato, ocupando extensa área entre os vales do Xingu até o Araguaia (Nimuendajú, 1946; Laraia & Matta, 1967; Arnaud, 1971).

Outros povos indígenas, historicamente ocupantes do vale do Araguaia-Tocantins e dos municípios do sudeste do Pará, são os Amanayé (rio Capim), Anambé

---

<sup>6</sup> Do processo violento da colonização no Brasil, eram contratados pelos poderes públicos e ambiciosos colonos para atos etnocidas, com fins de ocupação territorial.

(rio Moju), Arara (entre o Tocantins e Xingu), Araweté-Bide (rio Xingu) e Tembé Tenetehara (rio Gurupi) (Arnaud, 1971). São citados nos diversos relatos, desde o início do século XVII, a presença de outros povos na região do Araguaia-Tocantins que foram exterminados ou que não podem mais ser identificados (Arnaud, 1971; Nimuendajú, 1981).

Em um período mais recente, a partir da década de 1990, ocorreu a migração para a região de outros povos indígenas, como os Guarani Mbyá do Chaco Paraguai, os Atikum de Pernambuco, os Guajajara Tenetehara do Maranhão e os Warao da Venezuela. Os frequentes casamentos interétnicos, bem como a busca por oportunidades de trabalho e estudo, estimularam a chegada de pessoas de outras etnias, contribuindo para a diversidade sociocultural da região, incluindo representantes dos povos Kaingang, Kanela, Krahô, Xerente, Tikuna e Galibi.

Atualmente, são contabilizados mais de 19 000 indígenas, de 15 diferentes povos, vivendo nos 39 municípios do sudeste do Pará, em 20 territórios vivenciando diferentes etapas de processos de demarcação.

## 2. A COVID-19 E POVOS INDÍGENAS

*“Eu só quero escrever, porque eu sinto que a pandemia tem silenciado o canto, a dança, as festas, aquilo que faz o povo se alegrar, as comunidades viverem, saber que estão continuando”,  
povo Gavião.*

Desde o começo da pandemia especulava-se qual seria o impacto da doença, especialmente aos povos indígenas. Diferentes etnias, em áreas urbanas ou rurais, foram violentamente afetadas, com alto número de contágios e óbitos, superior à de outros grupos étnicos (Horta *et al.*, 2020). Damasco *et al.* (2020) calcularam que pelo menos 81 000 indígenas estavam em situação de vulnerabilidade crítica durante a pandemia da COVID-19, com a maior incidência da doença para os povos do Alto Rio Negro, do rio Tapajós, do Xingu, e entre os Yanomami, Kayapó e Xavante.

Além do avanço da doença, a política negacionista do governo federal à época adotou estratégia modeladora da situação; segundo o pesquisador Pedro Hallal (UFPEL) e a médica Jurema Werneck (Anistia Internacional), em audiência na CPI da COVID-19, o Brasil poderia ter evitado até 400 000 mortes pela COVID19, se tivesse adotado as mesmas medidas preventivas utilizadas por outros países (Senado Federal, 2021). O Estado subnotificou os casos divulgados da doença na população geral e entre os povos indígenas, ao mesmo tempo que reduziu e

dificultou a testagem e o acesso às vacinas. Coube a um consórcio de jornais brasileiros (Estadão, G1, O Globo, Extra, Folha de São Paulo e UOL) a divulgação de informações sobre mortos e infectados. Essa subnotificação oficial foi percebida pelos povos indígenas, levando-os a estabelecer estratégias de contagem paralela. A APIB, em parceria com organizações de base e outras instituições, por suas plataformas de comunicação, tornou-se referência nos dados específicos aos indígenas (APIB, 2023).

Foram afetados 162 povos indígenas pela COVID-19, em todo o Brasil, com os maiores óbitos registrados entre os Xavante (79 óbitos), Terena (65), Kokama (59), Guajajara (37), Kaingang (23), Macuxi (21), Tikuna (17), Guarani M'bya (12) e Kayapó (12), conforme informações da APIB (2020b). Observou-se que, entre os povos mais vulneráveis, estavam aqueles que habitam áreas urbanas periféricas, como os Kokama, ou com territórios em situação de conflito, como os Xavante, ameaçados pela agropecuária; os Guajajara, ameaçados por atividade madeireira; Kaingang, afetados por atividade agropecuária e em área urbana; Guarani M'bya, sem territórios demarcados; e os Kayapó, afetados por mineração e garimpo.

No sudeste do Pará, os povos Kayapó, Xikrin do Catete, Suruí Aikewara, Assurini do Tocantins e Gavião foram os primeiros afetados e somaram a maior quantidade de óbitos (APIB, 2020b). Exames de teste rápido, realizados entre os Suruí-Aikewara no começo da pandemia no país, resultaram que 59 % da população estava contaminada, uma prevalência superior à de todo o resto da população brasileira no período e próxima à observada entre os Xikrin do Cateté, 61 % positivados (Possas *et al.*, 2022).

Mensurar o impacto da doença apenas pelo número de casos e óbitos certamente não alcança outras dimensões que ela pode representar nas diferentes culturas. A morte de lideranças representou uma perda irreparável de memória viva e transmissível dos povos indígenas, detentores de conhecimentos e referenciais morais, políticos e culturais.

Como forma de homenagear e valorizar a vida dos indígenas que faleceram, as mídias dos movimentos indígenas divulgaram nomes e histórias de vida. Foram publicados os obituários de expressivas lideranças como Aritana Yawalapiti do Xingú, Juma Aruká do Amazonas, e Bernardina Makuxi de Roraima; e no sudeste do Pará de Bepkoroty Paulinho Paikan, Beptok Xikrin (Cacique Onça), Bemol Xikrin, Sakamiramé Assurini, Vanda Assurini, Aikrekatati Parkatejê, Arikassu Aikewara, Api Aikewara, Warini Aikewara, Yté Kayapó, Pangra Kayapó, Nikati Mekragnotire e Kuwexere Parkatejê, dentre outros, insubstituíveis em suas comunidades.

Antes dos primeiros casos confirmados nos territórios indígenas do sudeste do Pará, havia um desencontro de informações às comunidades: receio da perda de parentes; discursos contrários à vacina; cerceamento de direitos ameaçando a soberania territorial e o estímulo ao consumo de medicações ineficientes (Possas *et al.*, 2022).

Com o rápido avanço da doença e o óbito de parentes, muitas comunidades se fecharam, reduzindo ao máximo o contato. Esta decisão foi tomada pelas próprias comunidades, enquanto a Fundação Nacional dos Povos Indígenas<sup>7</sup> se manteve ausente e não organizou barreiras sanitárias, medida essencial para a proteção contra doenças contagiosas. As práticas culturais que promoviam aglomerações foram impactadas com estas mudanças. Na Terra Indígena Mãe Maria do povo Gavião, as celebrações culturais, como a festa da castanha, a maratona e a festa do milho foram suspensas.

Dentro da diversidade dos rituais funerários dos povos indígenas, muitos deixaram de ser realizados durante a pandemia. No contexto da pandemia, sobretudo no começo dela, quando o agente causal era mal conhecido, os poderes locais impediram ou dificultaram a transladação dos corpos para as aldeias ou a realização dos ritos funerais tradicionais. Em diferentes momentos, o Ministério Público Federal intercedeu junto aos poderes locais para permitir o enterro dos corpos nas comunidades Aikewara, Xikrin e Kayapó no sudeste do Pará. O luto não foi vivido da maneira culturalmente adequada por muitos dos indígenas que perderam parentes; além dos protocolos impostos, a impossibilidade de realizar funerais, ou a perda frequente de parentes, assim como uma sensação de medo ou ansiedade, influenciaram. Entre os Gavião da TI Mãe Maria, os mortos não foram homenageados com a tradicional corrida de tora, pois ela precisou ser frequentemente adiada com a notícia de mais um parente enfermo ou morto (Possas *et al.*, 2022).

---

<sup>7</sup> No período houve um desaparecimento da Fundação Nacional dos Povos Indígenas, conforme o diálogo dos pesquisadores com servidores do órgão. Presidido por ex-militares, não havia disponibilidade de manutenção de automóveis, fornecimento de combustível e EPI suficientes e seguros para a realização de intervenções.

### 3. O RACISMO ESCANCARADO CONTRA OS POVOS INDÍGENAS DURANTE A PANDEMIA

*“O preconceito nunca acabou com os povos indígenas, sempre existiu com a gente, não só no dia a dia da gente, a gente sente esse preconceito, a própria sociedade ao redor, mas na pandemia cresceu”, povo Gavião.*

O racismo contra grupos minoritários ou historicamente excluídos, como povos indígenas e afro-diaspóricos, é um capítulo recorrente na historiografia brasileira (Almeida, 2022). Por parte do Estado, a FUNAI e a SESAI restringiram o atendimento à saúde de povos indígenas em terras não demarcadas ou em áreas urbanas durante a pandemia, agravando o impacto da doença nesta parcela da população (APIB, 2020a). O Estado ignorou o direito de autodeterminação dos povos indígenas, presente em diferentes dispositivos legais, passando a decidir por conta própria quem é ou quem não é indígena. Apenas por determinação do Supremo Tribunal Federal, os povos indígenas foram considerados grupo prioritário para a vacinação contra a COVID-19, após apreciação de Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF n. 709) protocolada pela APIB; ainda assim, o governo federal ignorou a existência dos indígenas vivendo em área urbana (Associação Brasileira de Saúde Coletiva [ABRASCO], 2021). A reflexão sobre etnicidade e ocupação urbana é recorrente na região amazônica, inclusive no município de Marabá/Pará, onde sujeitos de diferentes etnias vivem nas cidades sem perder os vínculos afetivos com os territórios originários, suas culturas e seus parentes (Malheiro, 2019).

Outras ocasiões racistas, dentre tantas do período pandêmico, foram observadas junto ao povo Warao da Venezuela, migrantes refugiados, em razão da crise humanitária de seu país. No sudeste do Pará, se instalaram nos municípios de Marabá e Parauapebas, com população de 100 pessoas, sem a atenção humanitária digna pelo Estado. Essa condição impôs a intervenção de diversas instituições, incluindo o Ministério Público, a Defensoria Pública, o Conselho Indigenista Missionário e a Ordem dos Advogados do Brasil, para a emissão de documentos, acesso à moradia digna, saúde e alimentação, auxílio emergencial, acesso à educação escolar, dentre outras emergências (Possas *et al.*, 2022).

No Município de Pau d'Arco, no sudeste do Pará, um decreto da prefeitura municipal proibiu a circulação de indígenas do povo Kayapó Mebengokre (TI Las Casas) na área urbana, como se estes fossem o vetor da doença, e negou o acesso a outros direitos fundamentais como livre circulação, atendimento à saúde,

educação, entre outros. Apenas com a intervenção do MPF, o decreto foi derrubado por sua inconstitucionalidade.

A morte de grande número de indígenas, somado a desassistência e perseguição sistemática do Estado a estes povos, suas organizações e lideranças, vislumbra uma perseguição étnica e genocídio ao longo da pandemia, que foi denunciado pelo movimento indígena em diferentes instâncias, como o Supremo Tribunal Federal, o Tribunal Penal Internacional e o Tribunal Interamericano de Direitos Humanos, existindo processos em curso contra o governo de Jair Bolsonaro.

#### 4. O TERRITÓRIO COMO ESPAÇO DE LUTA CONTRA A DOENÇA

*“Mas o que mais entristece hoje é o quarto processo colonizador, que é o capitalismo, porque ele chega de uma forma nos nossos territórios, que está adoecendo de todas as formas possíveis. Qual é isso? Ele traz um dos piores dos piores, que é colocar parente contra parente, isso é o pior processo”, saúde indígena.*

O território mostrou ser um fator fundamental para a proteção dos povos indígenas durante a pandemia e garantiu a sobrevivência das comunidades com o isolamento social e com o acesso a produtos da floresta, incluindo medicamentos naturais e alimentos saudáveis, ou na aproximação de jovens e anciões e resgate de sua cultura ancestral. A fuga, como estratégia de sobrevivência, ocorreu em outros momentos de conflito na história desses povos.

Ao compreender a importância destes territórios para a sobrevivência dos povos da floresta, é necessário reconhecer que existem uma série de fatores que ameaçam estes territórios e conseqüentemente a sua sobrevivência. Os 15 povos indígenas que atualmente habitam os 39 municípios do sudeste do Pará, em diferentes estágios de demarcação e proteção, sem exceção, todos são ameaçados.

Para os povos que habitam o sudeste do Pará desde tempos imemoriais, os territórios que atualmente ocupam são menores do que o originalmente ocupado e, em alguns casos, a demarcação excluiu espaços importantes para a sua cultura, incluindo aldeias antigas, cemitérios, marcos históricos e culturais, e o acesso a recursos naturais para caça, pesca, coleta de frutos e argila. Há o risco permanente de redução de territórios já demarcados, como a TI Apyterewa, demarcada e homologada em 2007, que permanece invadida por posseiros, madeireiros e garimpeiros, e que no ano de 2020 recebeu parecer favorável do STF para que a prefeitura de São Félix do Xingu e a União discutam a redução de sua área (mandado de segurança

n. 26.853/2020). A TI Tuwa Apekuokawera também está invadida por posseiros, assim como a TI Alto Guamá, TI Sarauá e TI Trincheira Bacajá.

Ao analisar o tamanho dos territórios demarcados é necessário considerar a demografia dos diferentes povos que possuem a sua população em crescimento exponencial a partir da demarcação dos seus territórios, o que aumenta a pressão pelo uso e disponibilidade dos recursos naturais. A falta de caça é percebida em todos os territórios e se agrava com o desmatamento e incêndios florestais ao redor e com a invasão de caçadores.

São várias as pressões externas aos territórios dos povos indígenas do sudeste do Pará e que podem ajudar a compreender a vulnerabilidade desta população à COVID-19. Existem diversos empreendimentos instalados na região com impacto direto nos territórios indígenas, com destaque para mineração (ferro, calcário, cobre, manganês, níquel), garimpo (ouro, cassiterita e pedras), agropecuária (bois, pastagens, soja, eucalipto, dendê e cana-de-açúcar) e obras de infraestrutura (rodovias, ferrovias, hidrelétricas, barragens, hidrovias).

Como consequência destes empreendimentos, há situações relacionadas à invasão do território por posseiros, garimpeiros, caçadores, madeireiros, extrativistas, atividade de carvoarias, desmatamento ilegal, poluição e barramento de rios, atropelamento de caça, crescimento urbano desordenado, redução de caça e pesca, incêndios florestais, deriva de agrotóxicos, poluição atmosférica, conflitos diretos e violência contra as populações indígenas.

A poluição dos rios se estende por todas as bacias hidrográficas da região: o mercúrio de garimpo contamina o rio Xingu; os metais pesados de mineração de níquel do empreendimento Onça Puma (Vale) e barragens de rejeito contaminam o rio Cateté e Itacaiúnas; os resíduos industriais da indústria de palma da empresa Biopalma afetam os rios Capim e Acará; os coliformes fecais da falta de saneamento adequado contaminam o Araguaia e Tocantins, bem como metais tóxicos do vazamento da barragem de rejeito da Hydro em Barcarena (Miotto, 2022).

A agropecuária importada para a região pelos colonos e migrantes incorporou práticas predatórias, com o desmatamento, uso indiscriminado do fogo, monocultivos e aplicação de agrotóxicos, resultando na redução da biodiversidade, poluição, perda de solos e assoreamento dos rios. Além disso, durante a pandemia, se observou um aumento do assédio de madeireiros em terras indígenas, onde este recurso é mais abundante. Ao mesmo tempo, empresas que exploram o crédito de carbono (REDD)<sup>8</sup> buscaram cooptar lideranças indígenas, gerando conflitos internos.

---

<sup>8</sup> As discussões sobre o REDD (Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal) iniciadas na COP 16 - Conferência do Clima da ONU reconheceram a necessidade de um



A pastagem degradada ocupa as maiores áreas dos municípios da região (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais [INPE], 2022), que possuem alguns dos maiores plantéis de gado do país, com destaque para São Félix do Xingu, Novo Repartimento e Marabá (IBGE, 2022), além de várias plantas industriais de frigoríficos das empresas JBS, BRF, Frigonorte e outras, construídas ao longo das rodovias. Outros empreendimentos agropecuários de grande impacto estão em operação no sudeste do Pará, como uma usina de cana da Pagrisa, o cultivo de eucalipto para abastecimento da fábrica de celulose da Suzano em Imperatriz no Maranhão, o cultivo de dendê para óleo de palma pela Agropalma e Biopalma, e o cultivo de soja que está se expandido em diversas áreas. Muitas das atividades agropecuárias na região estão ligadas às práticas ilegais de desmatamento e os crimes ambientais, a grilagem de terras, os conflitos fundiários, e o trabalho análogo a escravidão.

Através do grande projeto Carajás, o sudeste do Pará consolidou-se como uma importante área de exploração mineral, de onde vem parte significativa da arrecadação de impostos dos municípios e da geração de empregos diretos e indiretos. Muitas das grandes obras de infraestrutura, incluindo rodovias, ferrovias, hidrovias e hidrelétrica, possuem relação com a atividade de mineração, sobretudo com as minas exploradas pela empresa Vale, que é protagonista em grande parte dos conflitos com os povos indígenas da região, com os povos Kayapó e Xikrin do Catete, afetados diretamente pela mineração e os Gavião da Mãe Maria afetados pela estrada de ferro Carajás.

Além da Vale, outras empresas de mineração atuam na região e anunciaram novos empreendimentos nos últimos anos, com o aceno do governo e do legislativo para a flexibilização da legislação ambiental (Ministério Público Federal [MPF], 2020). Durante a pandemia, o processo de licenciamento de empreendimentos continuou e o IBAMA flexibilizou o licenciamento com a publicação da resolução 494/2020, que permitiu a realização de audiências públicas no formato virtual, dificultando a participação das populações afetadas.

O garimpo de ouro e cassiterita aumentou expressivamente em toda a região, com a leniência do governo vigente (2019-2022). Esta prática trouxe como consequências a invasão de territórios indígenas (TI Kayapó, Apyterewa, Trincheira-Bacajá, Baú e Mekragnoti) e unidades de conservação (ESEC Terra do Meio), poluição dos rios e da fauna com mercúrio e consequências na saúde da

---

mecanismo econômico para recompensar os esforços de países em desenvolvimento na redução das emissões de gases de efeito estufa relacionadas ao desmatamento e à degradação florestal.

população, assoreamento dos rios e a morte de peixes, além de outros tipos de violências relacionadas.

Na pandemia, também houve um aumento da mineração ilegal de cobre e manganês com apreensões frequentes de minérios retirados sem autorização em minas ilegais em terras privadas e públicas, incluindo unidades de conservação (PARNA dos Campos Ferruginosos e Flona do Itacaiúnas). De forma mais planejada, integrando todos estes empreendimentos, as obras de infraestrutura possuem impacto permanente no território. São 214 barragens cadastradas nos municípios do sudeste do Pará, das quais 91 têm alto risco e 93 têm alto potencial de dano, de usos múltiplos para irrigação, indústria, mineração e geração de energia (Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico [ANA], s.d.).

A Usina Hidrelétrica (UHE) de Tucuruí e outras 10 hidrelétricas construídas no rio Tocantins causam impacto em toda bacia hidrográfica, ameaçando a segurança alimentar e a sobrevivência das populações ribeirinhas, além de afetar todo o ecossistema. Há mais sete hidrelétricas previstas na bacia hidrográfica, incluindo as de Marabá e Santa Izabel, no sudeste do Pará. No rio Xingu, as hidrelétricas de Belo Monte e Pimental já impactam nas comunidades ribeirinhas e nos povos indígenas, seus territórios, práticas culturais e de subsistência. A interligação das hidrelétricas no sistema nacional de energia é feita por linhas de alta tensão que atravessam os territórios indígenas com impacto permanente nas populações e seus territórios, onde é feito o uso do fogo com frequência para o controle de plantas.

A conexão entre estes empreendimentos é feita por rodovias, ferrovias e hidrovias construídas e planejadas. Está em operação a Estrada de Ferro Carajás (linha singela, duplicação e ramal) e estão projetadas as ferrovias “Paraense” e “Ferrogrão”, que serão utilizadas para o escoamento de commodities da mineração e agropecuária. A hidrovia Araguaia-Tocantins pretende deixar o rio Tocantins navegável o ano inteiro para as grandes barcaças que também serão utilizadas para produtos da mineração e agropecuária, com grande potencial de impacto ambiental nas populações locais. Das rodovias instaladas no sudeste do Pará e com influência em territórios indígenas, é possível citar a BR 230 (Transamazônica), BR 010 (Belém-Brasília), BR 163 (Cuiabá-Santarém), BR 222 (Fortaleza-Marabá), BR 153 (Transbrasiliana), BR 422 (Transcarnatã) e PA 150 (Paulo Fonteles).

Cada um destes empreendimentos afeta de modo particular os diferentes territórios indígenas e suas populações no sudeste do Pará, com efeito acumulativo. Relacionando a quantidade de óbitos e contaminações pela COVID-19 de cada povo, é possível observar que os territórios mais ameaçados por empreendimentos foram os mais impactados pela doença. Particularmente, os Assurini do Tocantins,

Suruí-Aikewara, Gavião, Xikrin e Kayapó foram os povos mais afetados e possuem os territórios mais impactados. Por outro lado, os territórios mais protegidos permitiram que as comunidades estabelecessem estratégias mais diversificadas de enfrentamento à COVID-19.

Os Assurini do Tocantins são diretamente impactados pela UHE Tucuruí e seu território é cortado pela BR 422; o território dos Suruí Aikewara é cortado pela BR 153; o dos Gavião pela BR 222, além da estrada de ferro Carajás (EFC) e por linhas de alta tensão de Tucuruí; e, por fim, a BR 230 (Transamazônica) causa impacto em todos os territórios da região. Os Xikrin do Cateté são impactados pela mineração no entorno de Carajás e os Kayapó pela mineração e pelo garimpo que cresceu de forma exponencial nos últimos anos no entorno e dentro do território. Ainda há questões relacionadas à extração ilegal da madeira e todos estes territórios são afetados por incêndios florestais frequentes, que entram nos territórios através de queimadas criminosas iniciadas por propriedades vizinhas, ou relacionados à manutenção das rodovias, linhas de alta tensão, agropecuária, mineração e garimpo.

No caso do povo Gavião da TI Mãe Maria e dos Xikrin do Catete, sob impacto direto de empreendimentos da empresa Vale, a compensação financeira e atuação da empresa impõem outras situações. A indenização é um direito conquistado e correspondente ao impacto da empresa, ao mesmo tempo, o recebimento dos valores monetários permite a maior circulação da população nos núcleos urbanos de Parauapebas e Marabá, onde a COVID-19 espalhou-se rapidamente, aumentando a contaminação, além de gerar conflitos internos pela gestão destes recursos.

O povo Xikrin do Catete é cercado pela mineração (projeto Ferruginoso de Carajás, Salobo, Sossego e Onça Puma), com situações agravantes relacionadas a esta atividade, incluindo grandes incêndios florestais, derrubada de castanheiras, poluição do rio Cateté com metais pesados, além de estar próximo aos municípios mais afetados pelo garimpo na Amazônia (Ourilândia e Tucumã).

O garimpo de ouro ao redor e dentro da TI Kayapó cresceu durante a pandemia, nos rios Arraias, Branco e Fresco. O conflito por uma área de garimpo resultou na morte de um cacique dentro da TI. Na ADFP 709 encaminhada pela APIB, foram sugeridas ações para reduzir o garimpo nas terras indígenas como estratégia de proteção contra a disseminação da COVID-19 e de outras doenças contagiosas nos territórios.

Do lado do rio Xingu, ameaçando outros territórios Kayapó, a BR 163 (Cuiabá-Santarém) está sendo asfaltada e licitada para a gestão da iniciativa privada, sem a autorização das comunidades afetadas (TI Baú, TI Menkragnoti e TI Panará), em um momento que a região do Xingu está com o desmatamento acelerado e

sofre com a invasão de garimpos. Este projeto está associado à Ferrogrão, ferrovia que irá seguir o mesmo traçado da estrada para escoar grãos e minérios (ISA, 2021; MPF, 2021).

A hidrovía Araguaia Tocantins, uma obra que irá derrocar pedrais e dragar partes do rio Tocantins com grande impacto na fauna e na segurança alimentar da população local, está caminhando com a emissão da autorização prévia pelo IBAMA em dezembro de 2022, mas sem a anuência das comunidades afetadas (MPF, 2021).

No ano de 2020, foi registrado um dos verões mais secos e quentes no sudeste do Pará, com grande quantidade de focos de incêndios florestais. Foram atingidas extensas áreas na TI Mãe Maria, TI Kayapó e TI Xikrin (INPE, 2021). O aumento dos focos de incêndio está relacionado à maior internação de indígenas para o tratamento de doenças respiratórias (Alves, 2020). No caso da COVID-19, os incêndios florestais também agravam a doença (Kiser et al., 2021). Estes incêndios criminosos, ilustrados pelo celebrado “dia do fogo” em 2019, são associados à atividade agropecuária, a mineração e as obras de infraestrutura na região.

Os deveres do Estado para a proteção dos direitos dos povos indígenas e seus territórios tradicionais estão amparados em extensa legislação. Entretanto, em áreas de conflitos socioambientais do sudeste do Pará, incluindo territórios indígenas, esse Estado permanece ausente e omissor. Na última gestão do governo federal (2019-2022), o Estado atuou em diversas frentes contra os povos indígenas: com o presidente declarando de forma pública sua pauta antiindígena; com a paralisação dos processos de demarcação de novas terras indígenas baseada na tese do marco temporal que considera elegíveis para demarcação apenas os territórios ocupados durante a promulgação da constituição de 1998; precarizando e aparelhando órgãos ambientais (ICMBio e IBAMA) e indigenistas (FUNAI e SESAI); acenando para atores antagônicos aos povos indígenas como ruralistas, religiosos proselitistas, garimpeiros e empresas de mineração; e perseguindo lideranças e movimentos sociais da causa indígena (APIB, 2020b).

Todos estes fatores discutidos e relacionados à COVID-19 e aos povos indígenas do sudeste do Pará, como, por exemplo, proteção do território, falta de acesso aos direitos adquiridos, racismo e ausência do Estado, estão correlacionados entre si. A atuação do grande capital, em diferentes frentes, junto a agropecuária (Pagrisa, BRF, JBS, Frigol, Mercúrio, Marfrig, Biopalma, Agropalma e Suzano), mineração (Vale, Oz, BHP, Horizont, Hydro, Votorantim e Buritirama), garimpo, empresas de infraestrutura (Eletronorte e Dnit), e sequestro do Estado pelo capital, são convergentes para os conflitos aos quais os povos indígenas estão sujeitos, e que agravaram a situação deles durante a pandemia.

O assédio do capital nas comunidades tem trazido conflitos internos com graves consequências na organização social dos povos indígenas, promovendo a divisão de aldeias e gerando episódios de violência. Esse assédio é realizado de forma direta pelo Estado e por empreendimentos já instalados e suas subsidiárias ou empresas de consultoria, adquirindo uma dimensão maior e mais violenta em práticas ilegais como a extração de madeira e o garimpo.

## 5. ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO

É essencial reconhecer os diferentes povos indígenas como sujeitos ativos em suas histórias e no enfrentamento à COVID-19. Durante a pandemia, foram adotadas diferentes estratégias pelas comunidades e o movimento indígena, baseadas em experiências acumuladas e em novas ferramentas adotadas. Essas iniciativas foram vitais na luta contra a doença e para a sua sobrevivência, fazendo face à total ausência do Estado que atuava de forma criminosa contra os povos indígenas durante a pandemia (Modesto & Neves, 2021; Andrade & Machado, 2020).

A movimentação para dentro da floresta nos diferentes territórios foi recorrente como fuga da sociedade e da doença. Nestes acampamentos, ocorreu a divisão de aldeias maiores em núcleos familiares menores que permitiu a maior aproximação e interação entre jovens e anciões, conforme relatado. Durante os acampamentos, foram resgatadas práticas tradicionais que haviam sido preteridas nos últimos anos, como atividades comunitárias de pesca, caça, preparo de alimentos, troca de saberes, reconhecimento do território e práticas de jogos. A alimentação nestes acampamentos foi modificada com o uso de alimentos naturais e menor dependência de bens externos.

Outra prática resgatada foi o uso de medicamentos tradicionais para o tratamento da COVID-19 e seus sintomas. Apesar de ser uma doença nova, foram adaptados medicamentos conhecidos e utilizados para outras doenças com sintomas parecidos, como malária, doenças respiratórias e infecciosas.

O refúgio no próprio território foi uma estratégia central para a resiliência das próprias comunidades frente à pandemia, mas dependeu de um território saudável e protegido, com a disponibilidade de recursos naturais como plantas medicinais, frutos, água descontaminada e animais para a caça. Os povos cujo território era pequeno, estava desprotegido ou muito degradado, devido ao desmatamento, invasão, garimpo, ou falta de recursos para a pesca e caça, tiveram maior dificuldade para esta movimentação de fuga.

No retorno dos acampamentos na mata, grandes aldeias se dividiram e novas surgiram. A TI Catete, que tinha sete aldeias antes da pandemia, atualmente possui 18 aldeias; novas aldeias também surgiram na TI Mãe Maria e TI Parakanã. Esse movimento de divisão de aldeias após conflitos e doenças é uma prática comum entre diversos povos indígenas do Brasil. No caso da TI Catete e TI Mãe Maria, estas cisões também estão relacionadas aos conflitos internos promovidos pela gestão de recursos financeiros advindos da compensação de grandes projetos. O surgimento de novas aldeias se soma às estratégias de ocupação do território e proteção contra invasores nas localidades de onde estão as principais ameaças identificadas pelas comunidades: na TI Parakanã e na TI Sororó, as aldeias estão dispersas ao longo do perímetro do território; na TI Kayapó, as aldeias estão espalhadas ao longo dos principais rios; e, na TI Mãe Maria, as aldeias estão ao longo da BR 222.

Com o avançar dos processos de licenciamento ambiental dos empreendimentos, alguns povos tiveram de atuar em diferentes frentes para tentar impedir o avanço destas ameaças sobre seus territórios. Durante a pandemia, foram realizadas audiências públicas sobre a mineração na serra norte de Carajás, com impacto nos Xikrin do Catete; reuniões para a construção Hidrovia Araguaia-Tocantins, com impactos em praticamente todos os povos da região; reuniões sobre a duplicação da Estrada de Ferro Carajás, com impacto na TI Mãe Maria; e reuniões sobre o asfaltamento e privatização da BR 163 e da construção da Ferrogrão, com incidência em territórios do Xingu. Como estratégia de enfrentamento a estas novas ameaças, além da judicialização, foram construídos por alguns povos ferramentas comunitárias amparadas por lei como protocolos de consulta prévia (OIT 169/1989), plano de vida e plano de gestão territorial e ambiental (Brasil, Decreto nº 7.747, de 05/06/2012).

O protesto contra estes empreendimentos, levou a uma judicialização, onde os próprios indígenas afetados foram processados pelas empresas, numa inversão de papel, como estratégia de coerção e *lawfare* pelas empresas. Os Suruí foram processados pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) ao protestar contra a BR 153 que impacta o seu território, e os Gavião foram processados pela Vale que impacta o seu território, com a estrada de ferro, quando realizaram manifestações públicas, legítimas e pacíficas para chamar a atenção das autoridades.

Nacionalmente, o movimento indígena adquiriu papel protagonista na defesa dos povos indígenas durante a pandemia, assumindo como parte legítima para ingressar em juízo a defesa de seus direitos e interesses, conforme preconiza o artigo 232 da Constituição Federal.

Foi iniciativa da APIB e organizações de base para realizar uma contagem paralela e realista dos casos e óbitos da COVID-19 entre a população indígena, em contraposição aos dados defasados e maquiados divulgados pelo governo federal.

Foram realizadas campanhas nacionais e internacionais para a arrecadação de recursos para o tratamento da doença nos territórios, com aquisição de medicamentos, materiais de proteção individual, deslocamento de equipes médicas e campanhas educativas. A APIB publicou artigos, notas e relatórios, divulgou informações em eventos públicos e ingressou com processos em diferentes instâncias. Foi protocolada a ADFP 709 no STF com ampla repercussão para a vacinação dos povos indígenas, instalação de barreiras sanitárias e outras ações fundamentais ignoradas pelo Estado.

Para o sucesso das ações promovidas pelo movimento indígenas, foi fundamental a articulação com o Ministério Público e com diferentes parceiros influenciadores, artistas e cientistas.

No sudeste do Pará, os sujeitos que atuam junto aos povos indígenas da região em diferentes frentes, como pesquisadores, missionários, indigenistas e juristas, articularam uma ampla rede de apoio mútuo que realizou localmente diversas ações junto às populações indígenas e os agentes públicos na busca da garantia dos direitos dessas populações durante a pandemia. Essa rede atuou na produção e distribuição de máscaras e materiais individuais de proteção, elaboração de materiais informativos, articulação de redes de comunicação, distribuição de alimentos e medicamentos naturais, articulação com instituições públicas para a resolução de conflitos, elaboração de projetos visando a geração de renda e produção de alimentos pelas comunidades, encaminhamento de denúncias ao MPF e no monitoramento da doença nos territórios da região.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“A gente decidiu não morrer e a gente está aqui para contar a história e para dizer que nós estamos indo para a frente, apesar de a gente saber que o governo quer matar, quer criminalizar, quer colocar atrás das grades, mas a gente vai continuar resistindo. É como as meninas dizem, nós somos como a semente”, povo Gavião.*

A pandemia da COVID-19 atingiu de forma distinta os diferentes grupos da sociedade brasileira. Os povos indígenas estavam entre os mais afetados. É possível observar que os territórios mais ameaçados estão entre os que tiveram os

primeiros casos registrados, além do maior número de casos e óbitos no sudeste do Pará. As ameaças fazem parte de um contexto histórico que sempre enxergou os povos indígenas como inferiores e seus territórios como fonte de recursos naturais para o desenvolvimento e a expansão da sociedade dita nacional (Oliveira & Freitas, 2021). O grande capital, como figura central na constituição destas ameaças (agropecuária, mineração e garimpo, obras de infraestrutura), é chave de compreensão para as vulnerabilidades a que esses territórios estão expostos.

O impacto real da doença nestas comunidades é complexo de mensuração, pois se sobrepõem às dimensões culturais, históricas e psicológicas. A morte de anciões e lideranças representou a perda de referências e a vivência de medos, angústias, depressão, além do crescimento de conflitos internos.

Durante a pandemia, foram evidentes ações realizadas pelo governo brasileiro para aumentar a vulnerabilidade e a exposição dos povos indígenas à doença (Rodrigues, 2021). O racismo foi e é plasmado por dimensões de alterocídio<sup>9</sup>, quando indígenas e *outsiders* da sociedade brasileira são constituídos como ameaçadores ao discurso do “progresso” do capital. Observamos ações como negação à identidade e à autodeterminação, negação às práticas culturais, à saúde básica, à educação e ao território, discursos de ódio e criminalização de lideranças indígenas.

Contra todas estas ameaças, as estratégias de resiliência foram geradas pelos próprios povos indígenas e parceiros, através da rememoração de práticas tradicionais, associadas a novas estratégias. Localmente, o território saudável e protegido foi fundamental para a fuga da doença. De forma mais articulada, redes de apoio mútuo foram importantes para a garantia de acesso aos direitos. Nacionalmente, o movimento indígena e instituições parceiras assumiram o papel do Estado em diferentes frentes garantindo a alimentação e o acesso à saúde, monitorando casos, fazendo campanhas de divulgação e desafiando as práticas genocidas do Estado nos tribunais.

Efetivamente, a sujeição e as expropriações violentas fazem parte de um conjunto de crimes sofridos historicamente pelos povos indígenas do Brasil. Ainda que exista um avanço do Direito Internacional e Nacional para proteger essas populações e responsabilizar às agências dessas violações, também é fato que a aplicabilidade penal esbarra nos interesses políticos e econômicos de setores

---

<sup>9</sup> Ainda que o filósofo camaronês Mbembe (2014) pense o alterocídio para as diásporas africanas, a construção de um inimigo radical foi e é fundamental para a fabricação de políticas de extermínios na colonização e colonialidade brasileira.



nacionais soberanos e do grande capital, que se escondem e permeiam nesses conflitos.

Apesar do controle da pandemia da COVID-19 e da mudança do governo, as vulnerabilidades que os povos indígenas vivenciam persistem no sudeste do Pará. Os territórios seguem ameaçados pela cobiça do Estado e da sociedade, além de vários outros projetos desenvolvimentistas que já foram anunciados. As lógicas da pandemia, do assédio do capital e crises ambientais são recorrentes e estão se configurando para as novas crises que os povos indígenas irão enfrentar no futuro. Nesta conjuntura, é previsível que os conflitos e as lutas com os mesmos atores (povos indígenas, Estado e capital) continuem existindo, mas em diferentes contextos, com outros agentes causais e os mesmos hospedeiros e vetores.

Tais questões estão longe do arrefecimento e novas estratégias de enfrentamento às crises se somam àquelas já conhecidas. Recentemente, o Movimento Indígena assumiu um grande protagonismo nacional com a eleição de representantes para cargos estratégicos no congresso nacional e com a criação do Ministério dos Povos Indígenas, ocupando e demarcando novos espaços de lutas e resistências. Essa mobilização pode significar reais possibilidades para a formulação de debates e ampliação do entendimento sobre o associativismo étnico brasileiro, lugar concreto da agência indígena, e lugar da criação e gestão de ações à política nacional com vistas ao etnodesenvolvimento e ao bem viver.

## REFERÊNCIAS

- Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO). (2021). Manifestação ao Supremo Tribunal Federal – STF do Grupo de Consultores do GT de Saúde Indígena da Associação Brasileira de Saúde Coletiva – Abrasco e Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz, nos autos da medida cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 709/DF (NOTA TÉCNICA EM RESPOSTA À INTIMAÇÃO Nº. 904 e 905 /2021). <https://abrasco.org.br/wp-content/uploads/sites/12/2021/04/NT-Fiocruz-ABRASCO-final-revisado.pdf>
- Almeida, S. (2022). *Racismo Estrutural*. Editora Jandaíra.
- Alves, L. (2020). Amazon fires coincide with increased respiratory illnesses in indigenous populations. *Lancet*, 8(11), e84. [https://doi.org/10.1016/S2213-2600\(20\)30421-5](https://doi.org/10.1016/S2213-2600(20)30421-5)
- Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico (ANA). (s.d.). *Sistema Nacional de Informações sobre Segurança de Barragens*. <https://www.snisb.gov.br/portal-snisb/inicio>

- Andrade, R. A. O. & Machado, A. (2020). Políticas públicas e etno-estratégias para saúde indígena em tempos de COVID-19. *Vukápanavo: Revista Terena*, 3, 261-276. <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/handle/bvs/4194>
- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). (2020<sup>a</sup>). *Nota técnica sobre medidas complementares para contenção e isolamento de invasores em sete tis críticas*. Relatório. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.
- APIB. (Org.). (2020b). *Nossa luta é pela vida. COVID-19 e povos indígenas – o enfrentamento das violências durante a pandemia*. <https://repositorio.bvspovo-sindigenas.fiocruz.br/handle/bvs/3893>
- APIB. (2023). *Emergência Indígena*. <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>
- Arnaud, E. (1971). A ação indigenista no sul do Pará (1940-1970). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 49, 1-25. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/943>
- Aurora, B, Verissimo, F., Juruna, F. & Monteiro, S. (2021). O impacto de uma doença colonial que chega de caravela e de avião: reflexão de quatro estudantes indígenas. *Revista Terena*, 3, 51-66. <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/handle/bvs/4179>
- Berrón, G. & González, L. (Orgs.) (2016). A privatização da democracia: um catálogo da captura corporativa no Brasil. *Vigência*, 20160000. <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-914709>
- Cavalli, G. (2017). *Congresso anti-indígena: 33 propostas, reunindo mais de 100 projetos, ameaçam direitos indígenas*. Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/2017/10/congresso-anti-indigena-33-propostas-reunindo-mais-de-100-projetos-ameacam-direitos-indigenas/>
- Constituição da República Federativa do Brasil [Const.]. Art. 231-232. 5 de outubro de 1988 (Brasil).
- Correia, J. (1968). *Processo nº 4.483 (Relatório Figueiredo)*. <https://midia.mpf.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>
- Damasco, F. S., Antunes, M., & Azevedo, M. (2020). Deslocamentos da população indígena para acesso aos serviços de saúde: elementos para ações emergenciais de enfrentamento à COVID-19. *GEOgraphia*. 22(48). <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a42681>
- Decreto nº 6.040. (7 de fevereiro de 2007). *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de povos e comunidades tradicionais*. Portal do Governo Brasileiro. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)


- Decreto nº 7.747. (5 de julho de 2012). *Institui a política Nacional de gestão territorial e ambiental de terras indígenas (PNGATI) e dá outras providências*. Portal do Governo Brasileiro. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm)
- Decreto nº 10.088/2019. (5 de novembro de 2019). *Sobre povos indígenas e Tribais*. Portal do Governo Brasileiro. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5)
- Horta, B., Silveira, M., Barros, A., Barros, F., Hartwig, F., Dias, M., Menezes, A., Hallal, P., & Victora, C. (2020). Prevalence of antibodies against SARS-CoV-2 according to socioeconomic and ethnic status in nationwide Brazilian survey. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 44, e135. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2020.135>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010). *Censo indígena (2010)*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. <https://indigenas.Ibge.gov.br/>
- IBGE. (2022). *Censo Rural – Pecuárias nos municípios*. Instituto Brasileira de Geografia e Estatística. <https://www.Ibge.gov.br/estatisticas/economicas/agricultura-e-pecuaria/21814-2017-censo-agropecuaria.html>
- Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). (2021-2022). *Terra Brasilis*. Instituto Nacional de Pesquisas Aeroespaciais. <https://terrabrasilis.dpi.inpe.br/>
- Instituto Socioambiental (ISA). (2021). *Ferrogrão: direito à consulta aos indígenas deve ser decidido nesta sexta-feira (12)*. Instituto Socioambiental. <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/ferrograo-direito-a-consulta-aos-indigenas-deve-ser-decidido-nesta-sexta-feira-12>
- Kiser, D., Elhanan, G., Metcalf, W., Schnieder, B., & Grzymiski, B. (2021). SARS-CoV-2 test positivity rate in Reno, Nevada: association with PM2.5 during the 2020 wildfire smoke events in the western United States. *Journal of Exposure Science & Environmental Epidemiology*, 31(5), 797-803. <https://doi.org/10.1038/s41370-021-00366-w>
- Laraia, R. B. & Matta, R (1967). Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins. Difusão Européia.
- Magalhães, M. P. (2019). The long indigenous history in the eastern amazon (Pará-Brazil). *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Sciences*, 4(5), 197-199. <https://doi.org/10.15406/jhaas.2019.04.00202>
- Malheiro, T. C. C. (2019). *(Etni)cidade indígena na Amazônia: por uma geografia do contato interétnico* [Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense]. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/28190>

- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra* (Trad. M. Lança). Antígona. (Obra original publicada em 2014).
- Milanez, F & Santos, F. L. (2021). *Guerras da conquista: da invasão dos portugueses até os dias de hoje*. Harper Collins.
- Miotto, T. (Coord.). (2022). *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2020*. Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatório-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>
- Modesto, J. G. & Neves, I. B. (2021). Povos indígenas em contexto de crise sanitária: reflexões sobre estratégias de enfrentamento à COVID-19. *Vukápanavo: Revista Terena*, 3, 17–242.
- Ministério Público Federal (MPF). (2020). *MPF amplia pedidos à Justiça e quer cancelamento de processos minerários em terras indígenas de todo Pará*. Ministério Público Federal. <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-amplia-pedidos-a-justica-e-quer-cancelamento-de-processos-minerarios-em-terras-indigenas-de-todo-o-pa>
- MPF (2021-2022). *MPF recomenda suspensão de licença para obras de hidrovía no Pará até que irregularidades sejam resolvidas*. Ministério Público Federal. <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/recomendacoes-suspensao-licenca-previa-derrocamento-pedral-lourenco>
- MPF. (2021). *Nota técnica nº 1/2021 da 6 CCR. Direito à consulta prévia, livre e informada dos povos indígenas e comunidades tradicionais atingidos pelo projeto de Estrada de Ferro 170 - Ferrogrão*. <https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/publicacoes/nota-tecnica-no-1-2021-6ccr-de-18-de-maio-de-2021-direito-a-consulta-previa-ef-170-ferrograo.pdf>
- Nimuendajú, C. (1946). The eastern timbira. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 41. University of California Press.
- Nimuendajú, C. (1981). *Mapa Etno Histórico*. Ibge.
- Oliveira, T. B. & Freitas, J. S. G. (2021). “Esse é o Pensamento de um Homem Capitalista. Meu povo não Precisa desse Tipo de Desenvolvimento”: Articulação do Racismo Ambiental sobre o povo Yanomami no Contexto Pandêmico. *Vukápanavo: Revista Terena*, 3, 167-182. <https://acortar.link/zA3ZS0>
- Organização Mundial da Saúde (OMS). (2023). *Folha Informativa sobre COVID-19*. Organização Mundial da Saúde. [paho.org/pt/covid19](https://paho.org/pt/covid19)
- Oviedo, A., Araújo, E. Batista, J., & Santos, T. (2021). Relatório técnico sobre o risco iminentes de contaminação de populações indígenas pelo novo coronavírus em razão da ação de invasores ilegais. *Vukápanavo: Revista Terena*, 36. <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/handle/bvs/2379>

- Possas, H. M., Tomchinsky, T., Antonacci, M. A., & Nepomuceno, N. (2022). Sentido comunitário e redes de comunicações entre povos afros e indígenas em favelas e regiões do Sudeste do Pará. Pensando a pandemia desde o Brasil. In K. Batthyány & P. Vommaro (Coords.). *Pensar la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 97-175). Clacso.
- Resolução 494 (09 de fevereiro de 2017). *Estabelece, em caráter excepcional e temporário, nos casos de licenciamento ambiental, a possibilidade de realização de audiência pública de forma remota, por meio da Rede Mundial de Computadores, durante o período da pandemia do Novo Coronavírus (COVID-19)*. IBAMA, Ministério do Meio Ambiente. [https://www.ibama.gov.br/component/legislacao/?view=legislacao&legislacao=138737#:~:text=RESOLU%C3%87%C3%83O%20N%C2%BA%20494%2C%20DE%2011,Coronav%C3%ADrus%20\(COVID%2D19\)](https://www.ibama.gov.br/component/legislacao/?view=legislacao&legislacao=138737#:~:text=RESOLU%C3%87%C3%83O%20N%C2%BA%20494%2C%20DE%2011,Coronav%C3%ADrus%20(COVID%2D19))
- Ribeiro, B. (2009). *O índio na história do Brasil*. Editora Globo
- Ribeiro, D. (2017). *Os índios e a civilização brasileira - A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Editora global.
- Rodrigues, H. C. F. (2020). A legitimação do etnocídio pelo Estado brasileiro: sobre medidas anti-indigenistas do governo Bolsonaro no contexto pandêmico. *Vukápanavo: Revista Terena*, 3, 277–286. <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/handle/bvs/4104>
- Senado Federal. (2021). *CPI da Pandemia* [Relatório Final]. Senado Federal. <https://legis.senado.leg.br/comissoes/comissao?codcol=2441>
- Secretaria de Saúde Indígena (SESAI). (2021). *Boletim Epidemiológico da SESAI*. Ministério da saúde, Secretaria de Saúde Indígena. <https://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/mapaEp.php>
- Shigaef, N., Mariano, M., & Viana, A. C. (2020). Spatial and Epidemiological Analyses of COVID-19 in the Older Population of the Brazilian Amazon Region During 2020. *International Journal of Epidemiologic Research*, 9(1), 28-33. <https://doi.org/10.34172/ijer.2022.06>
- Souza, M. V. M. & Ferreira Júnior, D. B. (2020) Red urbana, interacciones espaciales y geografía de la salud: análisis de la trayectoria de COVID-19 en el estado de Pará. *Espaço E Economia. Revista Brasileira de Geografia Econômica*, 18. <https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.13146>
- Supremo Tribunal Federal. (2024). *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental: ADFP 709*. [Despacho]. Barroso, L. <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5952986>
- Valente, R. (2007). *Os fuzis e as flechas*. Cia das letras.

# Embarazo y parto en contexto urbano: mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra\*

Clara Cárdenas Timoteo

 <https://orcid.org/0000-0002-6269-412X>  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
clara.cardenas1@unmsm.edu.pe

## RESUMEN

*El artículo se enfoca en las trayectorias de cuidado y atención del embarazo, parto y posparto por las que transitan las mujeres shipibo-konibo de la autodenominada Comunidad Shipiba de Cashahuacra. Esta comunidad se conformó hace casi 15 años cuando un grupo de familias de este pueblo indígena amazónico procedente de Ucayali se estableció en la quebrada de Cashahuacra (distrito Santa Eulalia, provincia Huarochirí). Más que detallar las prácticas y conocimientos de estas trayectorias, pongo énfasis en destacar cómo este espacio social en construcción, caracterizado por la pobreza y una constante movilidad en esta comunidad indígena ubicada en una zona urbana marginal, imprime su huella en la formación de estas trayectorias. En ellas, los saberes y prácticas de la cultura shipibo-konibo están vigentes, pero sin rechazar los recursos y cuidados provenientes de la medicina institucional, frente a la que existe una mirada crítica y pragmática, acorde con lo que significa para una mujer shipibo-konibo ser madre en la ciudad.*

Palabras clave: *Maternidad, Migración urbana, Mujer shipibo-konibo, Cashahuacra*

---

\* Esta investigación fue financiada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos RR 005557-2022 Proyecto E22151441. El estudio realizado hace parte de mi tesis doctoral en la Unidad de Posgrado en Ciencias Sociales de la UNMSM.



## **Pregnancy and Birth in Urban Context: Shipibo-Konibo Women of Cashahuacra**

### *ABSTRACT*

*The article focuses on the trajectories of care and attention during pregnancy, childbirth and post-partum that the shipibo-konibo women of the self-proclaimed Shipibo-konibo Community of Cashahuacra go through. This community was formed almost 15 years ago when a group of families from this amazonian indigenous people from Ucayali settled in the Cashahuacra ravine (Santa Eulalia District, Huarochiri province). More than detailing the practices and knowledge of these trajectories, I emphasize how this social space under construction, which is this indigenous community located in a marginal urban area, characterized by poverty and constant mobility, leaves its mark on the formation of these trajectories. In these, the knowledge and practices of the Shipibo-konibo culture are current but without rejecting those coming from institutional medicine against which there is a critical and pragmatic view in accordance with what it means for a shipibo-konibo woman to be a mother in the city.*

**Keywords:** *Maternity, Urban migration, Shipibo-konibo women, Cashahuacra*

## INTRODUCCIÓN

La migración indígena amazónica, y su consecuente proceso de urbanización, se enmarca dentro de los cambios producidos por la globalización, el desarrollo de los medios de comunicación y del avance del mercado. Según Santos Grano (2021), la urbanización y los indígenas urbanos constituyen una de las seis grandes líneas de investigación que esta ola de cambios o «cuarta revolución industrial» marca para la antropología amazónica, y exigen una reelaboración de enfoques y metodologías. Esto se debe a que, como señalan Alexiades y Peluso, la vinculación de los indígenas amazónicos con lo urbano contribuye a generar procesos, como la reterritorialización y la reindigenización, que problematizan «presunciones modernistas acerca de la indigeneidad y de la relación entre la antropología, los pueblos indígenas y la modernidad» (2016, p. 3).

Los estudios publicados sobre la migración de indígenas amazónicos a centros urbanos son recientes en el Perú. Surgieron en la segunda década del presente siglo y emerge su complejidad a medida que se va profundizando en el tema. Cada caso, cada proceso, presenta especificidades, sea en las modalidades de la movilidad, en las motivaciones que impulsan a los individuos y las familias a vincularse con lo urbano, entre otras. Además, estos procesos de migración están atravesados por temas estructurales como la improvisación, la pobreza, la precariedad en la vivienda y en los servicios básicos y los problemas de salud y nutrición. Estudios que analizan la migración indígena amazónica a Lima (Vega, 2014; Espinosa 2019a), dan cuenta de procesos transversales en los esfuerzos que hace el grupo migrante por vincularse con lo urbano, como la existencia y construcción de redes en la ciudad basadas en la decisión de vivir en grupo, el origen y el parentesco.

La presencia de indígenas amazónicos en Lima se remonta a la década de 1980 cuando las organizaciones indígenas amazónicas de nivel nacional, como la



Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), se establecieron en la ciudad capital del país. Pero fue a mediados de esa misma década que se registran los procesos migratorios propiamente dichos a la ciudad de Lima, provocados por la violencia política que en esos años asolaba la selva central. Al acercarse el inicio del nuevo siglo, las migraciones a Lima tuvieron como motivación más frecuente la búsqueda de trabajo y alcanzar la educación superior, esta última motivación se acentuó durante los primeros años del presente siglo (Vega, 2014; CAAAP-TERRA NUOVA, 2013).

Entre los pueblos indígenas amazónicos del Perú, los shipibo-konibo<sup>1</sup> son reconocidos por su movilidad y su capacidad para organizar conglomerados de población indígena en zonas urbanas (Servindi & Internews, 2023). Por una movilidad de ida y vuelta entre la ciudad y la comunidad nativa, pasaron a perfilarse procesos firmes de migración hacia contextos urbanos. En la ciudad de Pucallpa (capital del departamento de Ucayali) se conformó en el año 2000 la primera «comunidad indígena urbana» Shipiba llamada Comunidad Nuevo San Juan (Espinosa, 2019b). Años después se crearon otras comunidades dentro del ámbito urbano de Pucallpa como Bena Jema o Victoria Gracia. Actualmente, existen familias shipibo-konibo viviendo en varias ciudades amazónicas del país como Iquitos, Puerto Maldonado, Tingo María y San Ramón.

La migración shipibo-konibo a Lima data aproximadamente de fines del siglo pasado y su expresión más representativa es la comunidad Shipiba de Cantagallo, la primera y más numerosa comunidad de este pueblo ubicada en la capital de la República (muy cerca del centro histórico). Existen un conjunto de estudios sobre la comunidad Shipiba de Cantagallo que han abordado diferentes aspectos de su proceso de conformación. Se ha escrito sobre su organización política, sus enfrentamientos con la autoridad municipal y su estrategia de mantenerse como comunidad en la ciudad (Espinosa, 2019a, 2016). Se ha analizado el tema educativo en Cantagallo, ya que es la comunidad indígena amazónica en Lima que tiene el primer centro educativo bilingüe intercultural (Frigola, 2016; Macahuachi

---

<sup>1</sup> Los shipibo-konibo son uno de los 51 pueblos indígenas que existen en la Amazonía peruana. Lingüísticamente, pertenecen a la familia Pano y dentro de la demarcación política del país se ubican en los departamentos de Ucayali, Madre de Dios, Loreto y Huánuco. Debido a procesos de migración a partir de fines de siglo pasado se puede ubicar a asentamientos shipibo-konibo en ciudades costeñas como Lima, Ica y Trujillo. Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas.u Originarios del Ministerio de Cultura, la población en las comunidades de este pueblo se estima en 32,964 habitantes, siendo uno de los pueblos más numerosos de la Amazonía peruana (Ministerio de Cultura, s. f.)

*et al.*, 2019). Asimismo, han sido tema de estudio las percepciones y actitudes de los shipibos de Cantagallo sobre su lengua indígena (Sánchez *et al.*, 2018).

En el proceso de migración shipibo-konibo a la ciudad en los años ochenta, las mujeres tienen un rol importante ya que son consideradas las primeras mujeres migrantes amazónicas a la capital (CAAAP, 2017). Se ha explorado su protagonismo en el mantenimiento del idioma y como generadoras de ingresos económicos con la venta de sus artesanías (Zavala & Bariola, 2010; Villalba, 2020). Los productos artesanales que ofrecen tienen diseños geométricos denominados kené, y son pintados en cerámicas o bordados en faldas, blusas y manteles, lo que les ha permitido introducirse en el mercado. Incluso, durante la pandemia por el COVID-19, produjeron mascarillas en telas bordadas con diseños kené. No es inusual que los primeros ingresos económicos de las familias migrantes a la ciudad sean producto de la venta de artesanía de las mujeres shipibo-konibo quienes, vestidas con su ropa tradicional, salen a recorrer calles y ferias.

Este artículo está referido a la experiencia migratoria a Lima de un grupo de familias shipibo-konibo que se instaló en una quebrada del Distrito de Santa Eulalia (Provincia Huarochirí, Departamento Lima) en el año 2009, y que se autodenomina Comunidad Shipiba de Cashahuacra (CSHC). El número de estudios sobre esta experiencia es limitado, aparece por primera vez el año 2014 cuando el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) publica estudios sobre la migración indígena amazónica en Lima Metropolitana (CAAAP-TERRA NUOVA, 2013; Vega, 2014). En años posteriores, algunas tesis universitarias han tocado temas específicos de esta comunidad como nutrición y anemia (Necochea Solano, 2019; Sulca Pomansoncco, 2018) y el tema de vivienda (Vigo Costa, 2020). Un estudio más reciente hace un análisis comparativo del proceso migratorio de las comunidades Shipibo-Konibo de Cantagallo y Cashahuacra en sus aspectos de derechos, estrategias e identidades (Vega Romá, 2023).

Los estudios sobre las etapas del embarazo y parto en las mujeres shipibo-konibo han estado situados en las comunidades nativas y desde ese espacio se han analizado los conocimientos y prácticas de atención y cuidado, su concordancia con el medio que les rodea y su representación social (Cárdenas Timoteo, 1989; Bant & Motta, 2001; Belaunde, 2003; Valenzuela & Valera, 2004; Chávez Álvarez *et al.*, 2007; Cárdenas *et al.*, 2021). Son escasos los estudios sobre este tema situado en contextos urbanos.

El objetivo de este artículo es describir y analizar la trayectoria de cuidado y atención de las etapas de embarazo, parto y posparto por las que transitan las mujeres shipibo-konibo de la CSHC. Mas que detallar las prácticas y conoci-

mientos de esta trayectoria, pongo énfasis en destacar cómo el contexto urbano en que se encuentran afecta la conformación de esta trayectoria, de modo que, por ejemplo, la etapa del parto ha sido «ganada» por la biomedicina, mientras que en las otras etapas conviven prácticas y conocimientos de atención y cuidado propios de la cultura shipibo-konibo y de la biomedicina.

En la primera sección presento un bosquejo de la formación de la Comunidad Shipiba de Cashahuacra (CSHC) enfatizando aspectos que dan cuenta de su construcción como espacio social. La segunda sección enfoca las prácticas de cuidado del embarazo y atención de parto de las mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra. Finalmente presento reflexiones desde la perspectiva de *espacio* y *movilidad*, que están situadas en la CSHC y están referenciadas al grupo de mujeres de la comunidad quienes me compartieron sus experiencias de embarazo y parto. Entre los años 2021 y 2022 realicé un trabajo etnográfico en la CSHC como parte de mi tesis de doctorado. La información que analizo en este artículo es un aspecto de ese trabajo.

## 1. LA COMUNIDAD SHIPIBA CASHAHUACRA

El distrito de Santa Eulalia, en la provincia Huarochirí del departamento de Lima, tiene varias microcuencas o áreas de quebradas, una de ellas es Cashahuacra. A esta quebrada, específicamente en la parte denominada Cashahuacra baja que corresponde al sector urbano marginal de la capital del distrito, llegó, en el año 2009, un grupo de familias del pueblo indígena Shipibo-Konibo procedente de Ucayali. Se establecieron allí formando parte de los asentamientos humanos existentes.

El origen de la autodenominada Comunidad Shipiba de Cashahuacra (CSHC) está vinculado al otorgamiento de lotes de terreno que hizo la administración de la Municipalidad de Santa Eulalia de esos años a un grupo de familias shipibo-konibo que lo solicitaron. El terreno otorgado resultó estar ubicado en la quebrada mencionada y, más específicamente, dentro del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, constituido por familias migrantes de origen andino.

Establecerse en Cashahuacra representó para esas familias shipibo-konibo el final de una larga etapa de continuos desplazamientos por distintos lugares de la contigua ciudad de Chosica buscando alojamiento. El principal factor que empujó a estas familias para salir de Ucayali está relacionado con el acceso a la educación superior para sus hijos que ofrecía un Programa de Inclusión que implementó la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle —conocida como

La Cantuta—, con el propósito de fomentar el acceso a la educación superior de jóvenes indígenas.

Este Programa de Inclusión, llamado también Acciones Afirmativas (AA) por la educación superior para indígenas, fue implementado entre fines del siglo pasado y comienzos del presente siglo por varias universidades e institutos públicos. Formaba parte de un movimiento mayor de reivindicación y visibilidad de la agencia indígena, que surgió en Latinoamérica con apoyo de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como parte del proceso de globalización (Tejada Ripalda, 2011). Estos Programas de Inclusión se implementaron en base a coordinaciones y acuerdos entre las instituciones educativas y las organizaciones indígenas.

En el año 2001, La Cantuta firmó un acuerdo con la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali y Afluentes (FECONAU), mediante el cual otorgaba becas de estudios a jóvenes indígenas que habían completado el nivel secundario de la educación básica regular. Se trataba de becas «completas» que cubrían casi la totalidad de los gastos: estudios, alojamiento y alimentación. Producto de este convenio se beneficiaron 22 jóvenes shipibo-konibo que llegaron a Lima procedentes de diferentes comunidades nativas de Ucayali (Espinosa, 2008).

Debido a problemas financieros, una nueva administración de la universidad La Cantuta, cambió la forma de trabajo de sus AA. En el año 2007, se dio por terminado el convenio entre la universidad y la FECONAU y se empezó a propiciar la firma de convenios con Asociaciones (ya no directamente con comunidades u organizaciones indígenas). Además, las becas que ofrecían las nuevas AA eran solo para el ingreso «libre» a la universidad y dejaron de cubrir otros gastos como salud, vestimenta, alojamiento, fotocopias o libros (Tejada Ripalda, 2011). En este nuevo escenario se formó la Asociación de Productores Nativos de la Región Ucayali (APRONARU) formada por un dirigente shipibo-konibo y exdirectivo de la FECONAU. Con esta Asociación se firmó el nuevo convenio con La Cantuta para seguir apoyando a más jóvenes shipibo-konibo en su afán por acceder a la educación superior.

Una de las tareas más importantes de esta Asociación, con respecto a los becados que estudiaban en la universidad La Cantuta, era tratar de solucionar el problema de lugares de alojamiento que, en lo posible, fueran cercanos a la universidad en la ciudad de Chosica. El alojamiento no era el único problema, muchos becarios tenían que trabajar para pagar los costos de alimentación, de salud y, en general, los gastos de educación. Los familiares desde Ucayali les enviaban ayuda y otros optaron por trasladarse a Lima (Chosica) para apoyar

directamente a los hijos becados. En más de tres años, los estudiantes becados y sus familiares estuvieron en una constante búsqueda de alojamiento, alquilando habitaciones que siempre resultaban estrechas porque llegaban más familiares atraídos por las becas de estudio que ofrecía La Cantuta.

### ***La llegada a Cashahuacra***

Al iniciar el año 2008, la administración de la Municipalidad de Santa Eulalia puso en marcha un proyecto piloto de repoblamiento para la quebrada de Cashahuacra, que buscaba poner orden al poblamiento de la zona tratando de detener invasiones, tráfico de terrenos, etc. El objetivo era «un proyecto piloto municipal de vivienda, es decir un modelo de cómo debe ser una urbanización o un centro poblado» (Elías Toledo, exalcalde de la Municipalidad Santa Eulalia, comunicación personal, 15 de enero de 2022).

Cuando un grupo de familias shipibo-konibo que vivía en cuartos alquilados en la zona de Huayaringa (Chosica) se enteró del proyecto de la Municipalidad de Santa Eulalia, decidió postular para la obtención de un terreno. Entre todos se organizaron, y asumió la responsabilidad de la gestión el directivo shipibo-konibo de APRONARU, Adolfo Pino. El directivo presentó una solicitud ante la Municipalidad de Santa Eulalia a nombre de las familias shipibo-konibo para ser incorporadas como parte del proyecto de poblamiento. El proyecto de la Municipalidad de Santa Eulalia ofrecía a las familias shipibo-konibo la posibilidad de terminar con la constante mudanza de una vivienda a otra y, lo más importante, se trataba de terrenos ubicados en una zona no tan alejada de La Cantuta en donde estudiaban los jóvenes becarios shipibo-konibo. Este fue el principal argumento que plantearon al alcalde para solicitar les otorgue terrenos en la quebrada de Cashahuacra.

Después de varios meses de trámites administrativos, a fines del 2008 la Municipalidad de Santa Eulalia otorgó a las familias shipibo-konibo 17 lotes de terreno ubicados dentro del Asentamiento Humano Nueva Esperanza. Todos los 13 de abril, las familias de la CSHC conmemoran el aniversario de la comunidad, porque un día como ese en el año 2009 se firmaron los documentos de los terrenos en Cashahuacra.

Estar ubicados dentro del Asentamiento Humano Nueva Esperanza obligó a los shipibos a negociar y coordinar con los vecinos andinos sobre diferentes temas en reuniones no exentas de tensiones. En esta etapa inicial de coordinaciones y acuerdos, las familias shipibas plantearon una posición que estuvo fuera de toda negociación: «todos juntos en un solo lugar» (Poblador shipibo-konibo

Cashahuacra, comunicación personal, 13 noviembre 2022). La ubicación de los lotes otorgados tenía que ser contigua, es decir, no permitieron que los dispersen y finalmente lo consiguieron.

La CSHC está conformada por 27 familias que suman aproximadamente 103 personas. Han optado por una organización política interna semejante a la de una comunidad nativa, en la que existe un representante que es el presidente o jefe de la comunidad, una figura centralizada de poder que cuenta con el apoyo de colaboradores (Vega Romá, 2023). Las familias tienen viviendas estrechas y precarias con paredes de madera y techo de calamina. Como toda zona urbano marginal pobre, los servicios básicos de agua, desagüe y luz eléctrica son reducidos y deficientes. Pero un esfuerzo mancomunado con los «vecinos andinos» de asentamientos humanos cercanos ha logrado que las administraciones municipales de los últimos años hayan mejorado algunos servicios, como la instalación de las conexiones a las viviendas del servicio de agua y alcantarillado, que ocurrió recién en el año 2022.

Los servicios de salud y educación a los que tienen acceso provienen del Estado y están ubicados en el centro urbano de Santa Eulalia. Para el caso de los servicios de salud, las familias shipibo-konibo de la CSHC asisten al centro de salud Buenos Aires. Para acceder al servicio tienen que invertir un tiempo de aproximadamente media hora utilizando hasta dos medios de transporte público con un costo que no siempre pueden sostener, por lo que a veces un tramo del recorrido se hace a pie. Vega Romá encontró que tanto en Cantagallo como en Cashahuacra el acceso a servicios de salud y educación no está exento de tensiones «por las diferencias culturales existentes que pueden derivar a su vez en prácticas discriminatorias frente a la población shipibo-konibo» (2023, p. 48).

Los shipibo-konibo de Cashahuacra hablan su idioma y lo hacen con orgullo. Asimismo, se presentan ataviados con vestimentas típicas en eventos oficiales con autoridades distritales cuando hacen sus celebraciones, como la fiesta de San Juan. Cabe mencionar que los hombres y mujeres más jóvenes, que se criaron en la ciudad, hablan con mayor fluidez el español y, aunque entienden bien el idioma shipibo-konibo y lo utilizan para comunicarse con sus mayores, algunos de ellos cuando hablan en shipibo-konibo mezclan palabras en español.

Las familias viven del trabajo informal y temporal. Tanto hombres como mujeres trabajan como ayudantes en labores agrícolas (limpieza de chacras, cosecha y siembra). Adicionalmente, los hombres trabajan en obras de construcción y albañilería, como cargadores o pintores. Las mujeres realizan trabajos de limpieza de casas, son ayudantes de cocina y venden sus artesanías.

Una característica muy importante de la dinámica social de la CSHC es su movilidad. Cada cierto tiempo, algunas familias viajan al departamento de Ucayali en donde tienen sus casas en la periferia de centros urbanos como Yarinacocha o Pucallpa. También mantienen sus chacras en la comunidad nativa y producen con ellas, parte de los productos es vendida en el mercado de Pucallpa y la otra parte es llevada a Cashahuacra para reforzar la alimentación familiar y para repartirla entre las familias reforzando así los lazos. Luego de permanecer meses en Ucayali, vuelven a «su casa» en Cashahuacra en donde saben que buscarán por un tiempo trabajos eventuales en la ciudad, para luego retornar a Ucayali, en una forma de movilidad giratoria.

También hay flujos de movilidad temporal por motivo de trabajo, hacia los campos de cultivo agroindustrial del departamento de Ica, ocasionalmente Trujillo o Huánuco. Otro tipo de movilidad es la encabezada por las artesanas que, ataviadas con su ropa tradicional, recorren calles y ferias ofreciendo sus telas bordadas o pintadas con diseño kené y sus adornos de bisutería con mostacillas y semillas. Esta movilidad a veces se extiende a otros distritos de la provincia de Huarochirí o incluso a lugares más lejanos como Cusco.

Usando transporte público desde la comunidad se llega en 15 minutos al centro urbano de la capital del distrito y en 20 minutos se llega al centro urbano de Chosica ciudad, con su reconocido movimiento turístico y comercial. En Chosica, y usando transporte público, los shipibos de Cashahuacra pueden acceder a cualquier otro lugar de Lima Metropolitana. Específicamente al distrito Rímac, donde está la comunidad Shipiba de Cantagallo. Con esta comunidad existen lazos de parentesco que unen a familias de ambas comunidades, y también las artesanas de ambas comunidades forman redes de apoyo para la elaboración y venta de artesanías.

Recuerdo mi impresión cuando visité por primera vez la CSHC. Después de un viaje de casi tres horas en transporte público desde un lugar de Lima Metropolitana, llegué finalmente a Santa Eulalia y me dirigí a tomar un «mototaxi», que es el transporte público que más utilizan para llegar a los asentamientos humanos de la quebrada de Cashahuacra. Mientras trataba de explicar al joven conductor a dónde quería llegar, rápidamente me entendió y me dijo: «¡ah! el barrio de los shipibos... el de las casitas pintadas!». En efecto, a medida que el vehículo me acercaba, aparecieron a lo lejos las viviendas de las familias shipibas con dibujos kené en sus fachadas. Al descender de la «mototaxi» lo primero que vi fue a una mujer shipiba vestida con *koton* y *shitonte* que se dirigía presurosa a la ciudad para vender su artesanía.

## 2. EL EMBARAZO Y EL PARTO EN LAS MUJERES SHIPIBO-KONIBO DE CASHAHUACRA

Entre los años 2009 y 2011, cuando las primeras familias shipibo-konibo que migraron a Cashahuacra se estaban estableciendo, sucedieron los primeros partos. Según me contaron, los cuidados del embarazo y la atención del parto y posparto eran domiciliarios en esos años. La gestante asumía todo el proceso con apoyo de otras mujeres, generalmente familiares también migrantes. La red de atención familiar se extendía hasta Ucayali, mediante comunicación telefónica se solicitaba el envío de hierbas consideradas importantes para el embarazo, parto y posparto. Aunque no era frecuente, eventualmente venía de Ucayali la abuela, la madre o la suegra de la mujer embarazada para ayudarla y cuidarla. Terminada la etapa de posparto, estos familiares retornaban a Ucayali.

En los casos en que no era posible que un familiar cercano de la gestante pudiera viajar desde Ucayali hasta Cashahuacra, se contaba con el apoyo de mujeres que formaban parte de las familias migrantes, algunas de las cuales tenían una rica experiencia en atender partos. De esos primeros años en que los partos ocurrían en la casa, todos recuerdan la figura de María<sup>2</sup>, una madre de varios hijos nacidos en casa, en diferentes comunidades del Ucayali. A su vez, María había recibido de su madre, cuando vivía en la Comunidad nativa de Canaán de Chia Tipishca (Bajo Ucayali), los conocimientos y entrenamiento en la atención y cuidado del parto. María apoyó a las mujeres durante el embarazo y el parto de los primeros shipibos y shipibas que nacieron en la zona periurbana de Santa Eulalia. Inclusive asistió a su hija en el nacimiento de sus nietos «limeños»:

En mi tercera hija, ya vivía aquí (Cashahuacra). Mi mamá (María) me sobaba, no fui a los «controles» de la posta y di a luz en la casa... Anterior era en la casa, dar a luz en la casa, pero ahora ya no (mujer shipiba de la CSHC, 36 años, comunicación personal, 19 de setiembre de 2021).

### ***Parto y embarazo en Cashahuacra: quince años después***

En el 2021, cuando llegué por primera vez a la CSHC, el «parto institucional» estaba establecido, al menos oficialmente. Desde hacía más de diez años ya no ocurrían partos domiciliarios atendidos por una partera, así me lo hicieron saber algunas mujeres, madres jóvenes, de la comunidad que habían llegado aún siendo

---

<sup>2</sup> Nombre ficticio para proteger su identidad.



niñas con las familias «pioneras» y que conformaban lo que podría ser la «nueva generación» de madres de Cashahuacra. También formaban parte de este grupo jóvenes madres que llegaron después y ya con sus primeros hijos nacidos en Ucayali, algunos de ellos en partos domiciliarios.

El grupo de mujeres con las que conversé sobre este tema se ubicaba en un intervalo de edad entre los 22 y 36 años, tenían un promedio de tres hijos, algunas vivían con su pareja, otras eran «mujeres solas»<sup>3</sup>. La mayoría había logrado culminar sus estudios de educación básica de nivel secundario y todas aportaban a la economía familiar realizando trabajos eventuales, sea en las chacras cercanas o en la ciudad, además de criar y atender a los hijos, algunas eran madres «solas»; es decir, no vivían con el padre de sus hijos y, en la mayoría de los casos, asumían todo el peso del gasto familiar.

Me contaron que al llegar el momento del parto todas dieron a luz en el centro de salud Buenos Aires, ubicado en el centro urbano de Santa Eulalia. «Nacieron en Buenos Aires», decían. Llegando allí podían ser derivadas, según lo dispusiera el médico, al Hospital de Chosica, también llamado el «materno». Para las jóvenes madres shipibas con las que conversaba, los partos domiciliarios estaban empezando a formar parte del recuerdo, es más, hasta me parecía que había caído un velo de «prohibición» sobre los partos en casa:

María era la partera, pero ya no viene por acá... Anterior era en la casa, dar a luz en la casa, pero ahora ya no, ya no se puede dar a luz en la casa, van al hospital... Ya porque ya no se permite en la casa por eso tía María ya no puede... No es permitido (mujer shipiba de la CSHC, 50 años, comunicación personal, 8 de enero de 2022).

A partir del año 2011, los partos institucionales se hicieron más frecuentes en la CSHC. Al parecer fue el resultado de un trabajo extramural del personal del centro de salud de Buenos Aires, que así asumía sus labores de prevención de enfermedades y promoción de la salud en la CSHC, el nuevo grupo de familias que se incorporaba a su jurisdicción. El personal de salud incentivó a que las mujeres embarazadas acudan al establecimiento explicando los riesgos de dar a luz en casa teniendo en cuenta la situación de precariedad en la que se encontraban. Algunas mujeres recuerdan el mensaje que se repetía en las «charlas» sobre el parto domiciliario en esos años: «decían que eso estaba bien cuando vivían en

<sup>3</sup> Del grupo de las mujeres con las que conversé, dos eran madres «solas»: una porque no vivía con el padre de sus hijos y la otra porque era viuda.

comunidad, pero ahora ya están en la ciudad y tienen el puesto de salud cerca» (mujer shipiba de la CSHC, 32 años, comunicación personal, 8 de enero de 2022).

Asumir el parto institucional implicaba también cumplir con los llamados controles prenatales (CPN) para los cuales la gestante debía hacer visitas al puesto de salud en donde las obstetras y/o el médico examinaban la evolución del embarazo. Los CPN están especificados en una norma técnica del Ministerio de Salud (2013), son un número de 6 o 7 a lo largo del embarazo (número mínimo en caso el embarazo es considerado «normal», es decir, sin complicaciones). Son calendarizados para cada gestante y su cumplimiento es una suerte de requisito importante para poder tener el parto institucional. Aclaro, no se trata de que si la mujer gestante no cumple con los CPN su parto no pueda ser atendido en un establecimiento de salud, pero sí es muy firme el mensaje transmitido por los profesionales de salud acerca de la importancia de que las gestantes cumplan con los CPN para detectar y prevenir complicaciones en el parto.

Aunque no todas las gestantes de la CSHC podían cumplir con el número de controles estipulado en el calendario que les diseñaba la obstetra (ni consideraban que eran el único tipo de cuidado que debían seguir durante el embarazo, como explicaré más adelante), en general la nueva generación de mujeres shipibas de Cashahuacra consideraban que los CPN eran algo «bueno» para la madre y para el niño. Algunas me contaban que durante sus embarazos se esforzaban por registrarse en el establecimiento de salud y así poder recibir «el control». Además, admitieron que consideraban importantes los cuidados que recibieron durante el embarazo, como los suplementos nutricionales, la vacuna antitetánica, los exámenes que les practicaban para prevenir problemas, etc. La casi obligatoriedad de realizar los CPN no parecía incomodarlas y hasta me pareció notar un tono de orgullo cuando me contaban su experiencia: «yo de mi parte a mi control yo he seguido ahí, ahí, ¡siempre me he ido a los controles!... Pero hay algunas que van poco, creo» (mujer shipiba de la CSHC, 22 años, conversación personal, 30 de octubre de 2021).

Para fomentar el parto institucional y los CPN, los profesionales de salud contaban con el apoyo de una «promotora de salud» que era una mujer shipiba estudiante de la carrera de Enfermería Técnica en la ciudad de Chosica. La capacitaron para apoyar con el trabajo preventivo promocional de la salud, además de hacer el importante y necesario trabajo de traducir los mensajes del personal de salud al idioma shipibo.

La promotora de salud me explicó que una de sus tareas importantes era convencer a las mujeres gestantes de la CSHC, mediante explicaciones y

orientaciones, de la importancia de los CPN y de su cumplimiento. Para esto, ella misma acompañaba a la gestante al establecimiento de salud. Me contó también que en el caso de algunas mujeres que llegaban de Ucayali en estado de gestación que no conocían cómo llegar al establecimiento de salud y además no se expresaban bien en español (en parte por desorientación y temor), era ella quien las acompañaba y servía de intérprete tanto para traducir al español lo que decía la gestante como para explicarle en idioma shipibo-konibo las indicaciones del profesional de salud.

¿Ha sido el reconocimiento de los beneficios del embarazo y parto institucional lo que explica su adopción por parte de las mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra? La respuesta que ensayo es que no necesariamente esa es la única explicación. Partiendo de reconocer la situación de subalternidad en que se encuentra la población pobre y marginada de la ciudad, como es el caso de la CSHC, frente a los servicios de salud del Estado que son eminentemente biomédicos, mi apreciación se apoya en la explicación que mis interlocutoras me dieron. Si bien reconocían aspectos positivos para la madre y el recién nacido en la atención del parto institucional, había otros aspectos no necesariamente relacionados al acto de dar a luz que consideraban también positivos. De otro lado, las mujeres shipibas no solo tenían identificados los aspectos positivos del parto institucional, también reconocían con meridiana claridad los aspectos negativos, en especial lo hacían las mujeres que habían tenido la doble experiencia, de parto en casa y el parto institucional.

En forma resumida, algunas mujeres reconocieron como positivo que al dar a luz en el establecimiento de salud se recuperaron en menos tiempo del desgaste natural que produce un parto, además sintieron menos dolor durante las contracciones y lo atribuyeron a los medicamentos que les administraron. Una de mis interlocutoras que había pasado por la doble experiencia de parto domiciliario y parto institucional, al compararlas me comentaba que en el parto institucional «uno se recupera más rápido» (mujer shipibo-konibo de la CSHC, 35 años, comunicación personal, 11 de setiembre de 2022).

Otro aspecto percibido como «bueno» es que el parto institucional les permitió contar con mayor información, de forma gratuita, sobre planificación familiar y métodos anticonceptivos. Algunas mujeres con las que conversé toman la decisión por controlar el número de hijos con su pareja, o a veces ellas solas, y esto parece ser una tendencia en la población joven de la CSHC. En la base de esta decisión está el hecho de lo difícil que es criar varios hijos en la ciudad en donde la mujer además de madre criadora tiene también que aportar a la economía

familiar trabajando fuera de la casa y sin contar con la red de apoyo familiar que sí existe en una comunidad nativa. Además, está la ilusión de algunas de estas mujeres de retomar sus estudios que quedaron trancos por maternidades precoces. Sin embargo, ninguna de las jóvenes mujeres de la CSHC con las que conversé expresaron rechazo a la maternidad, por el contrario, la maternidad es altamente valorada. Un ejemplo de esta valoración está reflejada en los comentarios cargados de compasión que escuché sobre casos de mujeres que no pudieron tener hijos y sobre varones que criaban a hijos de otros porque no pudieron tener sus propios hijos.

El aspecto positivo mencionado con mayor énfasis que los anteriores fue que en el parto institucional se obtenía fácilmente «la partida». Con este nombre se referían a la Partida de Nacimiento, o Acta de Nacimiento, un documento que acredita el nombre de una persona, sus vínculos de filiación y otorga la nacionalidad peruana. Las familias shipibas de Cashahuacra lo consideran un documento «clave para vivir en la ciudad». Me explicaban que cuando los partos se realizan en la casa obtener este documento se hace muy engorroso, y se convierte en algo sumamente sencillo de obtener dando a luz en el establecimiento de salud:

Lo inscribes ¡al toque! Porque cuando das a luz en la casa te piden: quién te atendió, cuál doctora, ¡todo! Lo que te atendió tiene que darte todos esos papeles, además preguntan si hay testigo o no..., pero allá (en el establecimiento de salud) no, ¡rapidito no más! (mujer shipiba de la CSHC, 36 años, conversación personal, 11 de setiembre de 2022).

Al señalar las «cosas malas» del parto institucional, todas tenían que ver con la integridad de su cuerpo. Señalaron la afectación del sentido de pudor y sensibilidad cuando se vieron obligadas a mostrar sus genitales, además del gran temor que les inspiraba las intervenciones quirúrgicas como las cesáreas y las episiotomías: «No les gusta la cesárea, cuando ya está con cesárea no puede hacer fuerza, no es normal, no pueden hacer sus cosas, a veces no quedan iguales» (mujer shipiba de la CSHC, 59 años, comunicación personal, 19 de febrero de 2022).

Otro tema que fue mencionado como un aspecto «malo» del parto institucional está relacionado con el periodo del posparto, específicamente el momento inmediato después del parto. Estaba referido a la desconfianza que les producía la comida que les daban, porque no creían que fuera una comida que les hiciera recuperar la energía perdida durante el parto. Consideraban que debe ser caliente, abundante y «fuerte», para que les permita recuperarse y así hacer ellas mismas sus cosas: «tú misma tus cosas».

Me atendían (en el establecimiento de salud) todo perfecto para mí, pero hay algunas cosas que no me gustan... No te dan de comer... como nuestra costumbre cuando ya das a luz... En nuestra costumbre te dan comida fuerte, puedes hacer ya tu misma tus cosas (mujer shipiba de la CSHC, 30 años, comunicación personal, 19 de setiembre de 2022).

Si bien el parto institucional ha devenido en una práctica establecida para dar a luz en la CSHC (al menos oficialmente), no ocurre lo mismo para el caso de las etapas de embarazo y posparto. En estas etapas, la mujer y sus familiares cercanos conforman trayectorias de atención y cuidado en las que están presentes prácticas y conocimientos propias del autocuidado de la cultura shipibo-konibo, sin que esto signifique excluir los controles prenatales que realiza la obstetra en el establecimiento de salud.

***El embarazo: «aquí hacemos las dos cosas, los controles de la posta, pero también les soban en la casa»***

Las mujeres shipibas de Cashahuacra me explicaron que durante el embarazo realizaban los CPN que les exigía el establecimiento de salud, pero que esto no era lo único porque no era suficiente para cuidar su embarazo. Consideraban importante tener en cuenta las prácticas que habían aprendido de las mujeres mayores de su familia y también de su propia experiencia de embarazos y partos anteriores (en el caso de mujeres múltiparas). En especial, era muy importante y necesario realizar la «sobada», que es realizada solo por mujeres conocedoras. Me dijeron que no hubieran ido tranquilas a dar a luz al establecimiento de salud sin que antes no las hubieran «acomodado».

Esta práctica de «sobar» consiste en realizar masajes y palpamientos en el vientre de la gestante, especialmente en los últimos meses de embarazo, para ubicar al feto en posición cefálica, de modo que favorezca una mejor expulsión durante el parto. Es considerada muy importante por las mujeres gestantes de Cashahuacra de todas las edades, para asegurar un buen parto:

Sí, cuando estaba embarazada me sobaban, le ponen en su sitio al bebe... Eso se mantiene aquí en Cashahuacra, aquí hacemos las dos cosas a la vez se van a los «controles» de la posta, pero también les soban en la casa... Pero para dar a luz para eso se van al hospital (mujer shipiba de la CSCH, 22 años, comunicación personal, 30 de octubre de 2021).

Me permitieron presenciar un encuentro en el que se realizó una «sobada»:

Acompañé a la «sobadora» a la casa de una gestante primeriza y en los casi cuarenta minutos que duró la sesión pude comprender que no solo era el acto físico de masajes sobre el vientre de la gestante usando mentol o aceite, era algo más.

Para comenzar, era el encuentro entre dos mujeres shipibas que ya se conocían (eran familiares), una joven «primeriza» que había entrado a su noveno mes de embarazo y la otra de más edad, la «sobadora». Existía una relación de afecto y confianza entre ambas y una mutua comprensión no solo referida a que hablaban el mismo idioma, sino que la «sobadora» era una mujer que había vivido la misma experiencia por la que estaba atravesando la embarazada en varias oportunidades.

Las mujeres hablaban en idioma shipibo, la joven gestante lo hacía intercalando algunas palabras en español. Al comienzo había un tono quejumbroso en la mujer joven, no entendí bien (luego supe que contaba que había pasado una mala noche). La sobadora escuchaba y le contestaba en tono más calmado mientras con gran seguridad y destreza accionaba sobre el vientre palpitante, la joven escuchaba atenta, en algún momento empezaron a reír (creí entender que comentaban algo gracioso que había sucedido en la comunidad).

Cuando finalizaron los masajes, las mujeres quedaron hablando un tiempo más, la «sobadora» siempre en shipibo, la joven gestante mitad shipibo mitad español. Ya puesta en pie la futura madre, trajo de su cocina un plato de comida hecho a base de un pescado que le habían traído del Ucayali, que invitó a la «sobadora» (y a mí también). La conversación se prolongó un poco más y yo también fui involucrada, me preguntaron cómo había sido mi embarazo y mi parto. Les conté.

Terminada la comida, la «sobadora» se despide. Vi cómo disimuladamente la joven gestante le daba «una propinita».

Todo había transcurrido en una atmósfera muy cálida y muy íntima. Mientras caminábamos, le pregunte a la «sobadora» cómo había encontrado la posición del feto. Me dijo que «bien» y agregó «ya va nacer ya... Ya puede ir a Buenos Aires» .

(Comunidad shipiba Cashahuacra, Diario de Campo, noviembre 2022)

Cuando la mujer siente que se acerca el momento de parir, toma bebidas de hierbas consideradas «calientes», como hojas de *huashmen* (algodón) o de *rimon* (limón), porque sabe que le ayudarán con la expulsión evitando que el «frío» detenga las contracciones. En Lima no encuentran las plantas que sí existen en la selva, por eso familiares desde Ucayali les envían o estos mismos familiares las traen consigo cuando se movilizan desde Ucayali a Cashahuacra para asistir a la

embarazada<sup>4</sup>. Si esto no es posible, usan algunas plantas que encuentran en Lima como el eucalipto (*Eucalyptus*). También forman parte de esta autoatención los medicamentos de tipo analgésico (paracetamol o ibuprofeno) que adquieren en las boticas de la ciudad o en las tiendas de los asentamientos humanos de Cashahuacra, en donde se venden junto a otros productos como alimentos, artículos de limpieza, cerveza, etc. Al acercarse el momento del parto y con los primeros dolores (*baquén chéshati*), la mujer shipibo-konibo de CSHC se traslada al centro de salud Buenos Aires en donde dará a luz.

Como ya mencioné, la «sobadora» más conocida en Cashahuacra es la señora María. Ella fue la partera en los primeros años de formación de la comunidad y dejó de atender partos desde que estos se dan casi exclusivamente en el establecimiento de salud. Pero María no es la única, una de sus hijas, Juana\*, ha aprendido a partir de su propia experiencia y con las enseñanzas de su madre. Juana suele reemplazar a María cuando tiene que ausentarse de Cashahuacra para ir a Ucayali en una de esos constantes «viajes» a la selva tan característico de algunas familias shipibo-konibo de Cashahuacra. Como lo explica una entrevistada: «Ya no hay parteras, pero sí, hay «sobadoras», María sabe eso, cuando está de viaje le hace su hija o también hay otra tía mayor que atiende» (mujer shipiba de la CSHC, 29 años, comunicación personal, 10 de julio de 2022).

Actualmente, mujeres andinas de los asentamientos vecinos suelen buscar a las mujeres shipibas que «saben sobar» para que les faciliten el parto:

Me buscan siempre, cuando saben que ya llegué (proveniente de Ucayali) vienen para que coloque al bebe, me llevan a su casa para que le acomode al bebe, hasta los paisanos (mestizos andinos) me llevan para que le acomode. A veces cuando no quiere nacer le doy *huashmen* (algodón en idioma shipibo) caliente y con eso van al hospital y nace (María «sobadora», mujer de la CSHC, 59 años, comunicación personal, 19 de febrero de 2022).

<sup>4</sup> Algunas de las plantas medicinales que les son enviadas, o que traen consigo las abuelas, madres o suegras que se desplazan desde Ucayali hasta Lima para ayudar a las gestantes son las «hierbas cálidas» de las cuales se usan principalmente las hojas. Las más usadas son: algodón o *huashmen* (*Gossypium barbadense*), paico (*Dysphania ambrosioides*), y ojé o *shómi* (*Ficus insipida* Willd.), que ayudan con el dolor del parto. Para facilitar el parto, usan limón o *rimon* (*Citrus*), malva o *marava* (*Malachra alceifolia*) que hay que darla «chapeadita» porque produce un líquido flemoso para que «resbale» el bebé. También, al acercarse el momento del parto, son importantes el piri piri o *huaste* (*Eleutherine bulbosa* (Miller)), el *Baque jaconti huaste*, *Ihui huaste*, *Nosha huaste*. Para situaciones en que existe amenaza de aborto, son importantes las hojas de Pijuayo o *huanin* (*Bactris gasipaes*).

(\*) Nombre ficticio para proteger su identidad.

Me contaron la anécdota, no sin un tono de jocosa ironía, del caso del embarazo de una mujer shipiba de la CSHC que era primeriza y que en los CPN realizados en el establecimiento de salud su embarazo había sido calificado, en base a estudios de ultrasonido, como un embarazo de mellizos. Simultáneamente, María la sobadora shipiba que también la atendía con masajes para «colocar al bebé», afirmaba lo contrario. Cuando fue a dar a luz al establecimiento de salud resultó que «el doctor se equivocó» y fue María quien acertó.

Después del parto en el establecimiento de salud y contando con la autorización del profesional de salud, la mujer y el recién nacido retornan a Cashahuacra para iniciar la etapa del posparto. En esta etapa, al igual que en el embarazo, las prácticas de cuidado no solo son las que establece la obstetra del establecimiento de salud para la madre y el niño, también están las prácticas de cuidado para la madre y el niño que son tradicionales en la cultura shipibo-konibo.

En la etapa de posparto se despliega una trayectoria de cuidados en los cuales están presentes los CPN para la madre y el niño realizados por el profesional de salud, para los cuales deberán hacer traslados calendarizados hasta el establecimiento. Allí, el niño será pesado, medido y le aplicarán vacunas. Además, se evaluará la recuperación física de la madre y recibirá orientaciones sobre higiene, lactancia y planificación familiar. También forman parte de esta trayectoria conocimientos y prácticas para cuidar a la madre y al niño que son propias de la cultura shipibo-konibo y que están referidas a acciones de resguardo y prácticas de alimentación para ambos (Cárdenas, *et al.*, 2021), algunas de las cuales son similares a las que se practican en las comunidades. Pero existen otras que tendrán que adecuarse a la realidad de vivir en la ciudad, como la duración de las prácticas de resguardo y que los ingredientes para una comida que haga recuperar la fuerza que la mujer perdió en el parto no serán los mismos que en la selva. Aquí es muy importante la presencia de la madre, la abuela u otro familiar que realizó el viaje desde Ucayali para asistir a la madre.

## REFLEXIONES FINALES

Las reflexiones que siguen están posicionadas desde la CSHC y referenciadas al grupo de jóvenes madres shipibo-konibo con las que conversé. Las planteo desde el punto de vista del *espacio* y la *movilidad*, inspirándome en diferentes estudiosos de este enfoque (Oslender, 2002; Pintos, 2005; Piñones *et al.*, 2020). Considero que esta perspectiva se aproxima más a mi esfuerzo por comprender



la dinámica de las prácticas y representaciones para el cuidado del embarazo y parto elaboradas por las mujeres shipibo-konibo, establecidas en el espacio urbano marginal de la quebrada de Cashahuacra.

La CSHC no es solo uno más de los asentamientos humanos que existen en la zona baja de la quebrada de Cashahuacra. Tampoco llegó a ser el poblado que el proyecto piloto de poblamiento que una administración municipal diseñó para la quebrada hace más de 15 años y en el que también estaban involucrados otros grupos humanos que, al igual que las familias shipibo-konibo, buscaban un terreno donde establecerse. La autodenominada CSHC es un espacio social que las familias migrantes shipibo-konibo han construido y siguen construyendo. Es una espacialidad construida en base a movilidades, cambios, hibridaciones y también en base a las continuidades y sentidos que les da su propia cultura. Asimismo, por su condición de ser una suerte de enclave dentro de un asentamiento humano conformado por migrantes de origen andino, la construcción de su espacialidad pasa también por coordinaciones y negociaciones con los vecinos andinos con quienes comparten problemas comunes por vivir en una zona urbano marginal caracterizada por la pobreza y la precariedad.

Desde el primer momento en que las familias shipibo-konibo llegaron a Cashahuacra, empezaron a construir el «espacio shipibo». Negociaron para que los lotes que les fueron otorgados estuvieran juntos y no dispersos. Con el tiempo, pintaron sus precarias viviendas con dibujos kené para distinguir al «barrio shipibo» de entre todos los otros asentamientos humanos. Si bien nacieron formando parte de la estructura organizativa del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, eso no fue impedimento para que diseñaran su propia forma de organización interna, para lo cual tomaron como referencia la organización de una comunidad nativa amazónica, y en sus presentaciones ante instituciones para solicitar servicios o reclamar derechos lo hacen destacando su identidad cultural de shipibos como parte de su agencia y también como soporte para enfrentar la mirada discriminadora de la ciudad. De ese modo, después de casi 15 años de haberse establecidos en Cashahuacra, casi todos en el distrito de Santa Eulalia conocen de la existencia del «barrio shipibo».

El esfuerzo por comprender a este espacio social en construcción resultaría incompleto si es que no se tiene en cuenta una característica especial de la CSHC, la casi constante movilidad que asume diferentes modalidades y que se da tanto a nivel de individuos como de grupos familiares. Una modalidad son los desplazamientos diarios en ámbitos distritales y provinciales. Otra, los desplazamientos estacionales, generalmente por motivo de trabajo que los lleva fuera de

Lima a otros departamentos. Pero la más distintiva es la movilidad giratoria que mantienen algunas familias, y que se traduce en traslados temporales a Ucayali para luego retornar a Cashahuacra, en donde después de permanecer un tiempo vuelven a retornar a la selva. Esta movilidad circular ha creado una conexión entre Ucayali y la quebrada de Cashahuacra porque en ambos lugares existe arraigo e integración con el espacio social.

Las trayectorias de cuidado y atención del embarazo y el parto de las mujeres-madres shipibo-konibo establecidas en la CSHC forman parte del espacio social construido que representa comunidad, contribuyendo a convertirlo en un espacio vivido culturalmente, con una identidad establecida. También son expresión de la dinámica móvil que caracteriza a la comunidad, ya que las acciones de atención y cuidado implican flujos de movimiento entre diferentes saberes (el de la «sobadora», la obstetra, la experiencia personal de la gestante y la de los familiares) y en diferentes espacios que no solo están referidos a la comunidad misma, sino también al centro urbano de Santa Eulalia en donde se encuentra el establecimiento de salud a donde se dirige la gestante para cumplir con los CPN y para dar a luz. Esta movilidad se extiende a Ucayali, ya que el embarazo puede activar una movilidad de personas y recursos relacionados con el cuidado, que implica el envío de plantas medicinales y el viaje de familiares que se trasladan desde Ucayali hasta Cashahuacra para asistir a la mujer gestante.

Desde hace más de 10 años, el parto en la CSHC es institucional por la relación de hegemonía/subalternidad que impuso la biomedicina representada por el establecimiento de salud. Este hecho es aceptado por las mujeres jóvenes, aunque en forma crítica, reconociendo los aspectos positivos y negativos. Pero esto no ha ocurrido para las etapas de embarazo y posparto, que presentan características propias de lo que Menéndez (1994, 2022) denomina un *modelo de autoatención*. En efecto, en la secuencia de cuidados para el embarazo y el posparto, tanto la mujer embarazada como la mujer puérpera, en forma autónoma o relativamente autónoma convocan varios saberes y recursos: el de los especialistas («sobadora», obstetras, médico), el de los familiares y el de la propia experiencia y capacidad de agencia de la mujer (preferentemente en el caso de las mujeres que han tenido varios hijos). Por lo tanto, no es un trabajo solitario sino relacional. Además, los cuidados no solo están referidos a la función biológica del nacimiento, como pude apreciar en el trabajo de la «sobadora», porque implica también funciones afectivas, de solidaridad, de empatía, algo que difícilmente las mujeres encuentran en el establecimiento de salud cuando acuden para realizar los «controles» (los prenatales y luego los del recién nacido).

Siguiendo a Harvey (1998), esta modalidad de atención para las etapas de embarazo y posparto bien puede constituir una forma de resistencia que se da en el ámbito de la vida cotidiana de la ciudad. Una resistencia a la rígida imposición de la biomedicina representada por el centro de salud, con la organización de su espacio y tiempo a través del cronograma de CPN diseñado por la obstetra y los traslados al establecimiento con costo de pasajes para recibir los «controles» y luego para dar a luz. Se genera una oposición a que el poder de la biomedicina destruya ese espacio y tiempo domésticos en donde hay afecto, solidaridad y reciprocidad, en donde la gestante y las mujeres que la rodean ejercen agencia y autonomía, así como se sienten shipibo-konibo en un contexto urbano.

Una reflexión final. En la CSHC parece estar transformándose la concepción de poder y fuerza de la mujer asociada a su cuerpo y a su capacidad de soportar el dolor del parto o la autosuficiencia de parir solas que diferentes estudios encuentran en las mujeres de las comunidades nativas amazónicas (Belaunde, 2007, 2008, 2018). En su lucha por construirse un espacio en la ciudad, la nueva generación de madres de la CSHC necesita que su cuerpo se recupere lo más pronto posible de los esfuerzos del parto, que no se desgaste soportando el dolor, porque tiene que reincorporarse a las movilidades y actividades que implican ser pobres e indígenas en la ciudad, para volver a entrar en la dura competencia por conseguir trabajo, siempre eventual y escaso, que le permita aportar a la economía familiar, sobre todo cuando hay varios hijos, y peor cuando se trata de mujeres «solas».

Desde esta lógica, es posible entender por qué algunas mujeres de la CSHC admiten aspectos positivos en el parto institucional en donde los fármacos administrados las ayudaron a parir sin tanto desgaste. También puede ser explicable la tendencia al uso de anticonceptivos, especialmente en madres jóvenes, que toman esta decisión junto con sus parejas o a veces ellas solas. Esto se debe a que consideran que los anticonceptivos proporcionados en el establecimiento de salud son más efectivos que los recursos tradicionales en base a vegetales que existen para este efecto en la cultura herbolaria shipibo-konibo.

Aclaro, ninguna de las jóvenes mujeres de la CSHC con las que conversé expresaron rechazo a la maternidad. Por el contrario, la maternidad es altamente valorada. Las mujeres que recurren a los anticonceptivos no lo hacen para evitar los hijos, sino para limitar su número y poder sobrevivir en la ciudad. En algunas de ellas (las más jóvenes, que tuvieron maternidades precoces), los anticonceptivos les permite seguir aspirando a algún día retomar y culminar los estudios de nivel secundario que quedaron trancos y quizás alcanzar estudios de nivel superior. «¿Por qué no?».

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la doctora Luisa Elvira Belaunde, mi asesora de tesis en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por su lectura crítica y constructiva del texto. Asimismo, agradezco a las mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra que me recibieron generosamente para la realización del trabajo de campo y para quienes guardo la confidencialidad que me solicitaron.

## REFERENCIAS

- Alexiades, M., & Peluso, D. (2016). La urbanización indígena en la Amazonía. Un nuevo contexto de articulación social y territorial. *Gazeta de Antropología*, 32(1), artículo 01. <https://hdl.handle.net/10481/42869>
- Bant, A., & Motta, A. (2001). *Género y Salud Reproductiva: Escuchando a las mujeres de San Martín y Ucayali*. Movimiento Manuela Ramos.
- Belaunde, L. E. (2003). «Yo solita haciendo fuerza»: historias de parto entre los *yine (piro)* de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, 24(28-29), 125-145.
- Belaunde, L. E. (2007). Fuerza de recuerdo, Hedor de olvido: Hematología Amazónica, venganza y género. *Amazonía Peruana*, (30), 239-266.
- Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de Luna Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. CAAAP.
- Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades Amazónicas: Género, deseos y alteridades*. La Siniestra Ensayos.
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica – CAAAP. (2017). *Estudio de la mujer indígena amazónica. Situación y propuestas*. CAAAP / Centro Cultural José Pio Aza Misioneros Dominicanos.
- CAAAP-TERRA NUOVA. (2013). *Diagnóstico situacional de pueblos indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. CAAAP.
- Cárdenas, C., Cortez, L., & Seminario, G. (2021). *Narrativas sobre el embarazo, parto, postparto y la atención materno-neonatal en comunidades shipibo konibo del río Ucayali*. Salud Sin Límites / UNICEF.
- Cárdenas Timoteo, C. (1989). *Los Unaya y su mundo: aproximación al sistema médico de los shipibo-konibo del río Ucayali*. CAAAP / IIP.
- Chávez Álvarez, R., Arcaya Moncada, M., García Arias, G., Surca Rojas, T., & Infante Contreras, M. (2007). Rescatando el autocuidado de la salud durante el embarazo, el parto y al recién nacido: representaciones sociales de mujeres de una comunidad nativa en Perú. *Texto & Contexto Enfermagem*, 16(4), 680-687.

- Espinosa, O. (2008). Para vivir mejor: Los indígenas amazónicos y su acceso a la educación superior en Perú. *ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, 2, 87-116. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3779669>
- Espinosa, O. (2016). La política indígena en la ciudad. El caso de las comunidades urbanas shipibo-konibo. En A. Surrallés, O. Espinosa & D. Jabin (Eds.), *Apus caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 97-116). IWGIA.
- Espinosa, O. (2019a). La lucha por ser indígenas en la ciudad: el caso de la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo en Lima. *Rira*, 4(2), 153-184.
- Espinosa, O. (2019b). 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.
- Frigola, N. (2016). *Manifestación de la identidad étnica en la construcción de la agencia de migrantes indígenas amazónicos a la ciudad de Lima*. [Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica Perú]. <https://hdl.handle.net/20.500.12404/7270>
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu editores.
- Macahuachi, L., Mendoza, R., Damián, I., Lunarejo, D., & Ramos, M. (2019). Identidad e interculturalidad de la comunidad shipibo-konibo en Cantagallo Lima. *Scientific Journal of Education*, 6(3), 113-123.
- Menéndez, E. L. (1994). La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71-83.
- Menéndez, E. (2022). Relaciones sociales y procesos de salud/enfermedad: las razones y los hechos. *Cuadernos de Antropología Social*, (55), 11-77.
- Ministerio de Cultura. (s. f.). Shipibo-Konibo. *Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/shipibo-konibo>
- Ministerio de Salud. (24 de diciembre de 2013). *Norma Técnica de Salud Núm. 105 -MINS/DGSP.V.01 Para la atención integral de salud materna. Resolución Ministerial N.º 827-2013-MINSA*. <https://www.gob.pe/institucion/minsa/normas-legales/198935-827-2013-minsa>
- Necochea Solano, S. (2019). *Representaciones sociales de la anemia en madres de niños de 1-5 años en una comunidad shipibo-konibo residente en Lima* [Tesis de Bachiller, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://hdl.handle.net/20.500.12404/15889>
- Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una «espacialidad de resistencia». *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 6(115). <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>

- Pintos, P. (2005). La espacialidad de la resistencia social: entre la visibilidad en las calles y la acción en el territorio. Notas sobre la espacialidad piquetera en la Argentina reciente. *Reflexiones Geográficas. Revista de Geografía y Ciencias Sociales*, 11, 45-67
- Piñones Rivera, C., Nanette Liberona, C., & Mansilla, M. (2020). Itinerarios terapéuticos transfronterizos: Hacia el estudio del pluralismo médico y la movilidad humana transfronteriza. *Si Somos americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, 20(2), 9-34. <https://doi.org/10.4067/S0719-09482020000200009>
- Santos Granero, F. (2021). La antropología amazónica de cara a la cuarta revolución industrial. *Anthropologica*, 39(46), 195-226.
- Sánchez, L., Mayer, E., Camacho, J., & Rodríguez, C. (2018). Linguistic attitudes toward Shipibo in Cantagallo: reshaping indigenous language and identity in an urban setting. *International Journal of Bilingualism*, 22(4), 1-22. <https://doi.org/10.1177/1367006918762164>
- Servicios de comunicación intercultural – Servindi & Internews. (2023). *Evaluación de Necesidades de Información (INA) en las comunidades indígenas del pueblo shipibo-konibo Ucayali, Perú*. Servindi. [https://internews.org/wp-content/uploads/2023/08/INA\\_Servindi\\_Peru\\_Shipibo.pdf](https://internews.org/wp-content/uploads/2023/08/INA_Servindi_Peru_Shipibo.pdf)
- Sulca Pomasoncco, J. (2018). *Hábitos alimentarios y el estado nutricional de los adultos shipibo-konibo de la comunidad de Cashahuacra-Lima* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Federico Villareal].
- Tejada Ripalda, L. (2011). Problemas y posibilidades en la incorporación de minorías étnicas al sistema universitario peruano. En Fundación EQUITAS, *Seminario Internacional Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior: inclusión social, interculturalidad y equidad en la educación superior* (pp. 164-199). EQUITAS.
- Valenzuela, P., & Valera, A. (2004). *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*.
- Vega, I. (2014). *Buscando el río: Identidad, Transformaciones y Estrategias de los Migrantes Indígenas Amazónicos en Lima Metropolitana*. CAAAP / TERRA NUOVA / Municipalidad Lima Metropolitana.
- Vega Romá, P. (2023). *Migración shipibo-konibo en la ciudad. Derechos, estrategias e identidades en las comunidades de Cantagallo y Cashahuacra*. CAAAP.
- Villalba Diaz, J. (2020). *Factores de éxito del proyecto de desarrollo de productos artesanales competitivos que, a través del fortalecimiento de capacidades, promovieron el empoderamiento de la mujer artesana shipibo konibo. El caso del asentamiento urbano Cantagallo, distrito del Rímac, Lima*. [Tesis

de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://hdl.handle.net/20.500.12404/19670>

- Vigo Costa, E. (2020). *Viviendas sostenibles, productivas para la comunidad shipiba con huertos periurbanos en el distrito de Lurigancho Chosica*, [Tesis de Título Profesional Arquitecta, Universidad Femenina del Sagrado Corazón].
- Zavala, V., & Bariola, N. (2010). Discurso, género y etnicidad en una comunidad de shipibos en Lima. *Discurso & Sociedad*, 4(3),615-642.

# Medicina ancestral de las mujeres diaguita en el norte chico chileno\*

**Viviana Rodríguez Venegas**

 <https://orcid.org/0000-0001-7474-8917>

Universidad de Atacama, Chile

[viviana.rodriguez@uda.cl](mailto:viviana.rodriguez@uda.cl)

**Cory Duarte Hidalgo**

 <https://orcid.org/0000-0002-1532-3123>

Universidad de Atacama, Chile

[cory.duarte@uda.cl](mailto:cory.duarte@uda.cl)

## RESUMEN

*Investigación cualitativa que indaga en los saberes y prácticas culturales de las mujeres diaguita del norte chico chileno y su relación con la medicina ancestral. Las mujeres diaguita han sido invisibilizadas como protagonistas de los procesos de sanación, en un tratamiento androcéntrico y subalternizador, que contrasta con la abundante evidencia sobre la importancia de las mujeres en la pervivencia de la medicina ancestral. La metodología se basó en una etnografía feminista realizada en las regiones de Atacama y Coquimbo (Chile), entre 2021 y 2023, con autoridades tradicionales diaguita. Los resultados muestran las características, elementos y estrategias utilizadas en los procesos de sanación desarrollados por mujeres diaguita, resaltando la importancia de las plantas medicinales. Se concluye que las mujeres diaguita son portadoras y transmisoras de saberes ancestrales y prácticas tradicionales de manera matrilineal e intergeneracional, estableciendo la medicina ancestral como forma de resistencia cultural descolonizadora.*

**Palabras clave:** *Saberes ancestrales, Medicina ancestral indígena, Pueblo Diaguita, Plantas medicinales, Etnografía feminista*

---

\* El artículo sintetiza algunos de los resultados del proyecto de investigación DIUDA Regular 22404, año 2019, Vicerrectoría de Investigación y Postgrado. Universidad de Atacama.





## **Ancestral Medicine of Diaguita Women in the Chilean Norte Chico**

### *ABSTRACT*

*Qualitative research that investigates the knowledge and cultural practices of the diaguita women of the Chilean northern Chico and their relationship with ancestral medicine. The diaguita have been made invisible as protagonists of the healing processes, in an andro-centered and subalternizing treatment, which contrasts with the abundant evidence on the importance of women in the survival of ancestral medicine. The methodology was based on a feminist ethnography carried out in the regions of Atacama and Coquimbo (Chile), between 2021 and 2023, with traditional diaguita authorities. The results show the characteristics, elements and strategies used in the healing processes developed by diaguita women, also highlighting the importance of medicinal plants. It is concluded that the diaguita are carriers and transmitters of ancestral knowledge and traditional practices in a matrilineal and intergenerational manner, establishing ancestral medicine as a form of decolonizing cultural resistance.*

*Keywords: Ancestral knowledge, Indigenous ancestral medicine, Diaguita people, Medicinal plants, Feminist ethnography*

## INTRODUCCIÓN

El norte chico chileno es una región semiárida, ubicada entre Atacama y Coquimbo<sup>1</sup>, habitada ancestralmente por los pueblos Colla, Chango y Diaguita. No obstante, escasean estudios sobre dichos pueblos; más aún, es evidente la ausencia de escritos desde las voces de las mujeres y con las mujeres, lo que muestra un tratamiento y configuración narrativa androcéntrica, que subalterniza identidades, cuerpos y prácticas culturales. En este sentido, durante la última década, hemos realizado un esfuerzo constante y persistente para dar cuenta de la importancia de los saberes de las mujeres de los pueblos que habitan la región de Atacama, tomando como punto de inicio nuestras propias identidades y corporalidades abigarradas, mestizas y contradictorias, situadas en el territorio, interpelando la narrativa sacrificial y patriarcal imperante, generando interrogantes, trazando alianzas y mapas colectivos con/desde las mujeres. Hemos señalado, en anteriores escritos, lo vital de realizar procesos investigativos feministas que puedan establecer etnografías con y sobre, que permitan narraciones de historias, prácticas y saberes tradicionales con las mujeres indígenas (Rodríguez & Duarte, 2023), en una relación estrecha y mediada por los afectos y emociones, pues «el conocimiento no puede separarse del mundo corporal de los sentimientos y las sensaciones» (Ahmed, 2015, p. 260).

Presentar una etnografía sobre medicina ancestral de las mujeres diaguita es un esfuerzo provocador. No solo implica un proceso largo de intercambio de conocimientos, confianzas y relaciones con las mujeres, sino también porque es

---

<sup>1</sup> Corresponde a una división administrativa y geográfica impulsada en la década del cincuenta del siglo pasado por la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO). Se extiende desde el río Copiapó hasta el límite de la región de Valparaíso, aunque originalmente se consideraba como frontera natural el río Aconcagua. El norte chico limita al oeste con el Océano Pacífico y al este con Argentina.

apostar por una forma distinta de hacer investigación. Esta forma no está exenta de conflictos y disputas, pero confluye en una mirada común de los procesos socioculturales compartidos, desde lo ético y político, aspectos que creemos relevantes en la investigación.

Asimismo, en estos trabajos hemos reconocido y valorado el protagonismo político/estratégico de las mujeres indígenas en los procesos de etnogénesis y en las resistencias articuladas en el territorio (Rodríguez & Duarte, 2018, 2023; Duarte *et al.*, 2022), acudiendo al esencialismo como estrategia sociopolítica (Gaona, 2014), así como su trascendencia en la transmisión y cuidado de los saberes y prácticas ancestrales (Rodríguez & Duarte, 2020). Afirmamos que las mujeres son actoras centrales en el proceso de etnogénesis y reetnificación, particularmente en los casos de los pueblos Colla y Diaguita, sustentando las acciones colectivas y resguardando la tradición ancestral, la cosmovisión, los ritos e historias.

El artículo recoge los principales resultados de un proceso etnográfico feminista cuyo objetivo fue indagar en los saberes y prácticas culturales de la medicina ancestral indígena desarrollada por mujeres diaguita del norte chico chileno. El trabajo de campo se realizó con mujeres diaguita, autoridades tradicionales, protagonistas de procesos medicinales ancestrales, ubicadas en las regiones de Atacama y Coquimbo, quienes se involucraron y abrieron sus vidas y cotidianidades para dar cuenta de los procesos de sanación propios de su pueblo, detallando los elementos y estrategias utilizados, además de compartir la importancia de las plantas medicinales usadas.

## 1. EL PUEBLO DIAGUITA EN TERRITORIO CHILENO

El pueblo Diaguita habita ancestralmente el territorio ubicado entre los ríos Copiapó y Choapa, en un trazado que ocupa los valles que cruzan el país en la parte final del desierto de Atacama, por lo que su historia se curte en el paisaje semiárido de lo que hoy son las regiones de Atacama y Coquimbo. En ese sentido, y luego de un proceso largo y complejo de reetnificación, iniciado en la década de los noventa (Gajardo, 2014), marcado por la resistencia al proyecto minero Pascua Lama (Gajardo, 2014; Torres-Salinas *et al.*, 2017) y que incluye el reconocimiento estatal en 2006 (Molina & Campos, 2017), la presencia de población diaguita a nivel nacional se ha consolidado, representando el tercer pueblo con

mayor cantidad de personas que se autoidentifican como tales, tras los pueblos Aymara y Mapuche<sup>2</sup>.

La mayoría de los estudios correspondientes a este pueblo destacan su historia prehispánica, identificando distintas etapas de la cultura diaguita. Las investigaciones recogen los resultados de recientes descubrimientos arqueológicos en sitios de la región de Coquimbo (González, 2016; Cantarutti & González, 2021), lo que ha permitido teorizar sobre la organización e historia cultural del pueblo Diaguita en el norte semiárido chileno durante el período prehispánico (Troncoso & Pavlovic, 2013). Otros estudios recogen una nutrida y documentada historia de la presencia diaguita desde el siglo xvii (Molina, 2013; Molina & Campos, 2017) y su proveniencia de los Pueblos de Indios, establecidos durante el periodo colonial, en territorios sobre los que la «población originaria logró mantener el control de las tierras y en ellas su reproducción social y económica hasta el presente» (Molina & Campos, 2017, p. 123), lo cual resulta interesante considerando el proceso de etnogénesis de este pueblo.

Cabe detenerse un poco en este asunto. Durante años, el pueblo Diaguita había sido invisibilizado por las Ciencias Sociales, calificándolo como prehispánico y extinto (Molina & Campos, 2017), categorización que desde lo político tuvo su expresión en el no reconocimiento del pueblo en la promulgación de la Ley Indígena 19.253 en 1993. Este hecho, resultó conveniente para el desarrollo de la industria extractivista (Torres-Salinas *et al.*, 2017), considerando el contexto del capitalismo neoliberal instalado en dictadura y fortalecido en democracia, dada la riqueza natural del territorio habitado por el pueblo Diaguita. Así, no otorgar reconocimiento fomentó la desprotección de los territorios ancestrales<sup>3</sup> frente a la instalación de proyectos mineros transnacionales<sup>4</sup>.

En respuesta a esta amenaza, se genera un proceso de organización social, una reemergencia diaguita que respondía y accionaba ante las lógicas neoliberales

---

<sup>2</sup> Según el Instituto Nacional de Estadísticas, las cifras del xix Censo Nacional de Población y viii de Vivienda realizado en 2017 indican que un poco más de 88 000 personas se identifican como pertenecientes al pueblo Diaguita.

<sup>3</sup> El no reconocimiento como pueblo indígena impide la aplicación de la normativa internacional en Derechos Humanos, particularmente de lo señalado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

<sup>4</sup> En este sentido, el proyecto Pascua Lama de la transnacional Barrick Gold, de capitales canadienses, es el conflicto más destacado en este contexto territorial. Pascua Lama proyectaba la explotación minera de oro, plata y cobre a cielo abierto en un territorio situado entre Chile y Argentina. Para mayores antecedentes se puede revisar el texto de Torres-Salinas, García-Carmona y Rojas-Hernández del año 2017.

inmersas en el conflicto socioambiental (Gajardo, 2014; Torres-Salinas *et al.*, 2017). Destaca el protagonismo de la Comunidad Agrícola Diaguita Huascoaltina, la cual se convierte en un sujeto-hídrico relevante en la reivindicación de derechos ancestrales en contra del proyecto Pascua Lama (Gajardo, 2014; Torres-Salinas *et al.*, 2017) y en la articulación de la resistencia diaguita en defensa del territorio ancestral, denunciando con fuerza el accionar de la empresa extractivista, las tecnologías estatales involucradas y el irreparable impacto ambiental del proyecto<sup>5</sup> (Herr, 2021). En ese contexto se generó «una proliferación de organizaciones diaguita», que «reivindican su identidad y personalidad jurídica frente a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), en una suerte de reetnificación a partir del Estado y en respuesta a la influencia de Barrick Gold en el territorio» (Torres-Salinas *et al.*, 2017, p. 163).

De esta forma, el pueblo Diaguita organizado genera un «proceso de búsqueda y construcción de una identidad local, y en seguida, ocurre el reconocimiento legal por el Estado y la sociedad» (Molina & Campos, 2017, p. 125). El pueblo Diaguita es reconocido por la Ley 19.253<sup>6</sup> en octubre de 2006, lo que genera un nuevo periodo vital y el establecimiento de relaciones de poder con distintas actorías presentes en los territorios:

El proceso de etnogénesis vino a negar la invisibilización histórica-territorial de los diaguitas, ya que estos habitantes de antiguos pueblos de indios apoyándose en sus apellidos y linajes, en las tierras conservadas y en la continuidad económica productiva, avanzaron primero hacia una auto identificación como diaguitas y posteriormente, en el año 2006, lograron el reconocimiento como Pueblo Indígena (Molina, 2013, p. 124).

El proceso de etnogénesis fue influido notoriamente por los riesgos de conservación del territorio, lo que se «expresa en nuevas formas de valorar el espacio habitado, cargado de atributos que son convertidos en etnoterritorios que dan fundamento a la discursividad étnica, histórica y territorial» (Molina & Campos, 2017, p. 125). En esto coinciden, aunque con matices, otros estudios recientes sobre los procesos actuales del pueblo en términos de la continuidad (o no) de

<sup>5</sup> La fase de exploración del proyecto Pascua Lama destruyó irremediablemente el 62 % del glaciar Toro I, el 71 % del glaciar Toro II y el 65 % del glaciar Esperanza, reservas hídricas fundamentales para la mantención y sobrevivencia de los ecosistemas y comunidades del Valle del Huasco (Herr, 2021).

<sup>6</sup> Ley 19.253 más conocida como Ley Indígena, tiene por objeto establecer normas para la protección, el fomento y el desarrollo para los pueblos originarios en Chile, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Más información en: <https://bcn.cl/2f7n5>

sus procesos de reetnificación (Lorca, 2007) y reconstrucción/reemergencia diaguita (Gajardo, 2014), la discusión sobre la reconstrucción del *kakán*<sup>7</sup> como lengua propia y de transmisión oral/espiritual del pueblo Diaguita (Mercado & Gundermann, 2022), y los conflictos y relaciones interétnicas entre el pueblo Diaguita, el Estado y las empresas privadas (Molina, 2013).

A pesar de lo anterior, y como se ha señalado antes, en toda esta revisión poco y nada se dice sobre el papel de las mujeres diaguita en los procesos de etnogénesis, en la conformación del pueblo o en la recuperación de prácticas y saberes tradicionales. Su participación se subalterniza, se oculta y niega, se despolitiza su accionar y la relevancia que tienen en la preservación cultural de las tradiciones y saberes ancestrales<sup>8</sup>. El proceso de etnogénesis no sería tal sin el trabajo de las mujeres en la preservación matrilineal e intergeneracional de la cultura diaguita.

Asimismo, cabe destacar la importancia de las mujeres diaguita, en territorio argentino, en el rescate del *kakán* y su uso en los procesos de sanación, razón por la cual la trasmisión de la lengua ha sido responsabilidad exclusiva de las mujeres en un nexo entre lo espiritual y la ancestralidad (Mercado & Gundermann, 2022; De Mauro, 2023), en el cual, las mujeres diaguita se asumen como «Guardianas Colectivas de la palabra medicina» (De Mauro, 2023, p. 150). También existen algunos elementos sobre la importancia de las mujeres en el Valle del Huasco y su labor como yerbateras, santiguadoras, quebradoras de empacho y sanadoras de males (Moraga, 2007), pero sin destacar su pertenencia al pueblo Diaguita.

## 2. LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA PERVIVENCIA DE LA MEDICINA ANCESTRAL

La medicina convencional, entendida como aquella ligada al modelo occidental biomédico, presenta una serie de barreras y dificultades para los pueblos indígenas (Aguilar-Peña *et al.*, 2020), por ello, las comunidades indígenas acuden a la medicina tradicional<sup>9</sup> por su mayor facilidad de acceso a la medicación y

---

<sup>7</sup> Lengua ancestral Diaguita.

<sup>8</sup> Cabe mencionar que la revisión de la literatura indica la existencia de estudios que incorporan mujeres diaguita, sin embargo, las investigaciones se han realizado en el noroeste de Argentina con el pueblo Diaguita argentino, destacando las investigaciones de García Guerreiro (2021), Barrios (2022), García Guerreiro y Wahren (2023). No obstante, el pueblo diaguita argentino tiene distintos procesos de territorialización, conformación y reetnificación lo que marca diferencias sustanciales con el caso chileno.

<sup>9</sup> La medicina tradicional es entendida por la World Health Organization (2000) como «la suma de los conocimientos, habilidades y prácticas basadas en las teorías, creencias y experiencias

tratamientos (Gallegos-Zurita, 2016; Yanchaguano & Francisco, 2019; Herrera-López *et al.*, 2021). La medicina tradicional está asociada con el sistema de teorías, creencias y experiencias indígenas (World Health Organization, 2000), las cuales se «extienden al cuerpo y a los constituyentes no físicos de la persona» (Aparicio, 2006, p. 109). Además, considera al «conjunto de ideas, modos, maneras, procedimientos y realizaciones que, viajando a través del tiempo y de las generaciones en el vehículo de la oralidad» permiten la mantención del bienestar (Aparicio, 2006, p. 112).

De esta forma, existe una relación intrínseca entre la medicina tradicional y la medicina ancestral, pues esta última tiene relación con un cuerpo integrado de saberes, habilidades y prácticas ancestrales propias de una cultura en específico, para tratar procesos de salud-enfermedad en diversas etapas del ciclo vital y/o centradas en la prevención, tratamiento y recuperación de enfermedades físicas, mentales y/o espirituales. La medicina ancestral implica «no solo la transmisión de los saberes y sus prácticas», sino que también «exige el conocimiento de la tierra, la protección de los recursos, la continuidad de los ciclos, el respeto a los derechos indígenas sobre el campo, su conservación y explotación de manera prioritaria» acorde a culturas y cosmovisiones particulares (Peña & Hernández, 2013), constituyéndose como un conocimiento complejo vinculado al sistema de creencias ancestrales (Díaz *et al.*, 2022).

Existen varias dificultades para la atención de las comunidades indígenas en el sistema de salud biomédico. En él se observan formas de injusticia sanitaria, como que los equipos e infraestructura destinada a la atención de salud de población indígena presentan más carencias y precariedades en comparación con la atención de otros grupos de especial atención (Nigenda *et al.*, 2023), lo que da cuenta de un *continuum* de violencias en la atención de salud (Yon, 2017). Lo expuesto previamente también se evidencia, particularmente, en las situaciones de violencia obstétrica que viven las mujeres indígenas (Gleason *et al.*, 2021; Yon, 2023; García Guerreiro & Wahren, 2023), no solo en el trato cotidiano marcado por la racialidad y la alteridad (Baeza, 2013), sino también en el ámbito institucional, con la precarización de las unidades de atención del parto y emergencias obstétricas (Nigenda *et al.*, 2023). A lo planteado antes, se suma la legitimación del parto hospitalario como única vía, con la consecuente

---

indígenas de diferentes culturas, explicables o no, que se utilizan en el mantenimiento de la salud y la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas y mentales» (p. 1).

desaparición de la partería y los saberes ancestrales asociados a ella (Baeza, 2013; Rodríguez & Duarte, 2020; Arriagada *et al.*, 2023). Además, existe una normalización de la violencia que implica «someterse a parir fuera de su territorio, fuera de su entorno socioafectivo-comunitario y en un lugar que ellas no eligieron» (Argañaraz, 2023, p. 4).

La visión hegemónica de la salud (Díaz *et al.*, 2022) posiciona a la medicina ancestral en un sitio minorizado y desvalorado, prevaleciendo mecanismos institucionales que la desincentivan (Arriagada *et al.*, 2023). La escasa consideración de la medicina intercultural y etnobotánica (Aguilar-Peña *et al.*, 2020) por parte de los prestadores de salud biomédica, así como los limitados estudios sobre la producción, recolección y distribución de plantas y hierbas medicinales (Díaz *et al.*, 2022), y los cuestionamientos a la científicidad de la medicina ancestral (Herrera-López *et al.*, 2018) generan barreras para la existencia de una salud intercultural (Aguilar-Peña *et al.*, 2020) que respete e integre la medicina ancestral.

Diferentes pueblos y comunidades acuden a las plantas medicinales ancestrales para tratar diversas dolencias, relajar y afectar (Díaz *et al.*, 2022; Duque & Largo-Taborda, 2023; Bensho, 2023; Sarauz, 2021), generando alternativas de tratamiento y autocuidado (Herrera-López *et al.*, 2018) que destacan por su bajo costo y menor toxicidad (Gallegos-Zurita, 2016) y que, pueden ser leídas como prácticas de resistencia y resiliencia ante el sistema hegemónico de salud (Díaz *et al.*, 2022). Asimismo, poco a poco se realizan investigaciones que indagan en los usos clínicos de hierbas y plantas medicinales utilizadas tradicionalmente por diferentes pueblos en distintas ubicaciones, concluyendo en la necesidad de realizar estudios más exhaustivos en estas materias (Romero-Juárez *et al.*, 2020). La utilización de plantas medicinales abarca un conocimiento que se «(re)construye en los límites de los sistemas simbólicos, de significados y de valores culturales dominantes, logrando sustentar sus formas de vida y funciones de reproducción social» (Díaz *et al.*, 2022, p. 343). Este conocimiento es transmitido oral y transgeneracionalmente, «persiste y resiste» (García Guerreiro, 2021, p. 11) y, por tanto, es dinámico y no unilineal, así como permeable a las intersecciones entre las distintas desigualdades y matrices de opresión.

Es relevante considerar una mirada interseccional que permita cruzar género, edad, clase, etnicidad y territorialidad como categorías para la comprensión de la etnomedicina (Díaz *et al.*, 2022). De la misma forma, se debe considerar que el patriarcado capitalista ha ubicado a las mujeres como responsables del cuidado y la gestión de los cuidados, lo que también implica procesos asociados a la salud y bienestar de las comunidades.



Las investigaciones arqueológicas e iconográficas señalan que la relación entre las mujeres y la sanación es anterior a la configuración de los Estados nacionales, evidenciando el papel de «las mujeres-medicina» en el desarrollo de los pueblos y comunidades (Sánchez, 2023, p. 3). Las mujeres indígenas han desarrollado distintas responsabilidades en la medicina ancestral, asumiendo como curanderas, parteras, yerberas, sobadoras y hueseras (Huerta, 2020), mediadoras entre lo espiritual y lo físico (Sánchez, 2023), rezadoras y chamanas (Aguilar *et al.*, 2020), así como sacerdotisas y oráculo (Sánchez, 2023). De esta forma, se reconoce que acuerparse como «mujeres-medicina» y «mujeres-sabias» es también ocupar un lugar central en el conocimiento y en el ejercicio del poder, resguardando el orden político, religioso, económico y social (Sánchez, 2023). Estas responsabilidades se relacionan íntimamente con el sistema de cuidados comunitarios (Saleh *et al.*, 2022) estableciéndose combinaciones entre los distintos saberes y especializaciones de estos (Huerta, 2020). En este sentido, los saberes derivados del uso de hierbas y preparaciones se transmiten de abuelas a madres e hijas constituyendo una «expresión de resistencia y resiliencia ancestral» mediada por el género y otros factores, y vinculada activamente con el territorio (Bensho, 2023, p. 354).

La responsabilidad de los cuidados hace que las mujeres indígenas asuman responsabilidades en distintas áreas del desarrollo de las comunidades. Así, se desataca el papel fundamental de curanderas y parteras en el cuidado de las mujeres, en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos (Duque & Largo-Taborga, 2023), en la reducción de las altas tasas de mortalidad materno-infantil (Sánchez, 2023) y en la generación de dispositivos para la atención a la violencia de género (Huerta, 2020).

El contexto de pandemia por el COVID-19 evidenció aún más la importancia de las mujeres indígenas en los cuidados comunitarios. Fueron esenciales en la respuesta a crisis sanitarias, tomando en consideración la organización comunitaria de los cuidados (Saleh *et al.*, 2022) y permitiendo la articulación de estrategias de resiliencia comunitaria (Sirén *et al.*, 2020).

Diversos estudios han demostrado la forma en que el tratamiento herbolario fue usado para prevenir y tratar los síntomas derivados del COVID-19 (Díaz *et al.*, 2022), mostrando, una vez más, las distancias que tienen las mujeres rurales e indígenas y sus comunidades con el sistema de salud convencional de carácter biomédico (Yon, 2023). De hecho, lo sucedido con las comunidades Kichwas en la Amazonía ecuatoriana demuestra cómo, ante el abandono de la institucionalidad de salud, las comunidades relacionan la sobrevivencia con el uso de plantas medicinales (Sirén *et al.*, 2020).

### 3. METODOLOGÍA

La metodología utilizada responde a un estudio cualitativo levantado desde una perspectiva situada (Haraway, 1995) y descolonizadora como ejercicio de autodeterminación territorial (Tuhiwai, 2016), pues nos centramos en la particularidad de los saberes de la medicina ancestral de mujeres del pueblo Diaguita en el norte chico chileno, a partir de una mirada situada, encarnada y localizada. El estudio trama una perspectiva metodológica descolonizante que releva los conocimientos, prácticas culturales indígenas y tradicionales en un proceso investigativo acordado, compartido y participativo. En este proceso, se han compartido generosamente saberes medicinales que, en común acuerdo, hemos registrado y observado, acorde al ejercicio de las prácticas ancestrales, por lo que hemos vivenciado tanto ceremonias tradicionales como tratamientos con su propia medicina ancestral diaguita. Al mismo tiempo, derivado del trabajo que durante años se ha realizado con ellas, desde los activismos y la academia en lo ético, político y afectivo (Osorio-Cabrera *et al.*, 2021), hemos establecido alianzas en las que se «ha procurado promover y apoyar a las comunidades indígenas en sus luchas particulares» (Tuhiwai, 2016, p.15) centradas principalmente en las defensas territoriales y resguardo de los bienes comunes.

Hacer etnografía feminista como elección metodológica y política es siempre desafiante, pues es «atreverse a experimentar con el lenguaje escrito, visual y artístico, reconociendo siempre la creatividad y las formas de resistencia de las mujeres con quienes trabajamos y construimos alianzas» (Hernández, 2021, p. 46). En concordancia con lo anterior, se realiza una investigación sustentada en «un andamiaje conceptual feminista en el que la experiencia de las mujeres, junto con la develación de lo femenino, está en el centro de la reflexión que conduce la observación» (Castañeda, 2010, p. 251). Nos tomamos de Gregorio para comprender la etnografía feminista como un *patchwork* «de una colcha de retazos (y relatos)» (2019, p. 3) que vamos tejiendo a lo largo del trabajo de campo, ya que nos invita a compartir vivencias, saberes y emociones en el proceso investigativo mismo. Lo anterior ha permitido generar alianzas, agencias y agendas de apoyo mutuo frente a las luchas por los derechos de las mujeres indígenas —y no indígenas— en el norte chico chileno. Estas alianzas dan cuenta de una articulación éticopolítica feminista que se centra en el apoyo y consejería frente a coyunturas emergentes, en la apertura de espacios educativos para la difusión y promoción de su cultura, activación de redes de cooperación y colaboración.

El proceso investigativo se centró en levantar un conocimiento situado históricamente en el territorio atacameño desde las voces y cuerpos de las mujeres

diaguita como «creadoras culturales» (Castañeda, 2010), protagonistas de sus experiencias y relatos. Dejamos de lado las premisas positivistas y androcéntricas que solo las posicionan como meras informantes.

El trabajo de campo se desarrolló entre febrero de 2021 y junio de 2023 con mujeres diaguita del norte chico chileno, particularmente en las regiones de Atacama y Coquimbo. El muestreo fue de tipo teórico, participando mujeres autodenominadas diaguita, con mayoría de edad, entre 35 a 72 años, con cargos de autoridad tradicional en sus comunidades y conocimientos en la medicina ancestral diaguita. La investigación consideró diez entrevistas en profundidad a autoridades —femeninas— tradicionales diaguita de las comunidades Cacanchic (Copiapó), Yupanqui (Copiapó), San Félix (Husasco Alto), A los pies de la Luna (Copiapó), Totoral (Totoral), Asociación Indígena Cultural ELKE (Coquimbo) y Asociación Indígena Tapúa Coñi Nay (Vallenar).

A su vez, realizamos observación participante acompañando a algunas mujeres diaguita en sus haceres cotidianos y procesos medicinales realizados en sus hogares o lugares específicos para ello (casa medicinal o centro de sanación). Esto nos permitió comprender tramas, experiencias y significados dados a los saberes y prácticas de la medicina ancestral diaguita. Los acompañamientos se caracterizaron por estar cargados de historia y misticismo. En ellos, pudimos comprender las raíces espirituales del pueblo Diaguita y cómo se conectan con sus saberes ancestrales matrilineales que relevan y practican en cada uno de estos procesos de sanación.

La totalidad de la información recopilada fue grabada por audio, siendo tratada y almacenada de manera confidencial y anónima. Posteriormente, fue transcrita y examinada por medio del análisis cualitativo de contenido que es «una técnica de investigación destinada a formular, a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que puedan aplicarse a su contexto» (Krippendorff, 1990, p. 30). Igualmente, este análisis de datos cualitativo fue asistido por el software Atlas. Ti, versión 23, lo que permitió la construcción de categorías temáticas que conllevan a la identificación, comprensión e interpretación de los datos, agrupando y organizando la información pesquisada en el proceso investigativo.

Finalmente, los resguardos éticos utilizados fueron centrales en todo el proceso investigativo. Por un lado, se consideran elementos asociados a una «ética feminista, situada y contextual» centrada en las relaciones y los procesos (Osorio-Cabrera *et al.*, 2021, p. 49), que considera no solo el desarrollo de la etnografía como un momento, sino como parte de una relación permanente y nutrida que existe entre las mujeres que participamos de la investigación. Y por otro, se asumen

criterios éticos en Ciencias Sociales, los que se basaron en informar objetivos, procedimientos y participación del estudio, asegurar que la participación en el estudio no involucrarse ningún daño o peligro para la salud física o mental, el uso del consentimiento informado individual (firmado y con copia por ambas partes), garantizar la confidencialidad, anonimato, voluntariedad y posibilidad de desvincularse en cualquier momento de la investigación, entre otros. Cabe mencionar que el equipo de investigación adhiere a la Declaración de Singapur (2010) sobre integridad de la investigación y a los lineamientos para la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades fijados por la Agencia Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología (2022).

#### 4. RESULTADOS

La cultura diaguita entiende la medicina ancestral como una práctica que conjuga lo espiritual con el alivio corporal, la alimentación del alma y el cuidado. Por ello, las prácticas de sanación son desarrolladas por autoridades tradicionales, principalmente mujeres, quienes realizan un proceso de resignificación y rescate de la memoria ancestral. Las memorias de las mujeres sostienen la historia viva del pueblo Diaguita y su relación con la medicina ancestral, como se señala en este extracto:

En el pueblo Diaguita, hoy día levantamos nuestras memorias especialmente femeninas, matriarcales, matrística de saberes que fueron sostenidos por mujeres hace quinientos años, hace mil doscientos años y que hoy día a la fecha siguen siendo sostenidos por mujeres. No solo el parir hijos, no solo la crianza, no solo la lactancia, sino además el conocimiento medicinal de las plantas (Autoridad tradicional, Asociación Indígena Cultural ELKE, Coquimbo, comunicación personal, 10 de mayo de 2023).

La medicina ancestral diaguita es ejercida por las *Maychicúa*<sup>10</sup>, mujeres a quienes les transmitieron saberes y prácticas sanadoras de forma matrilineal. Estas son centrales para la pervivencia de la cultura y los modos de habitar el territorio, tomando en cuenta además que, en general, no recurren al sistema biomédico, prefiriendo el uso de la medicina ancestral en el tratamiento de enfermedades<sup>11</sup>. Las *Maychicúa* son las responsables de la pervivencia de la medicina ancestral diaguita.

---

<sup>10</sup> Autoridad diaguita, encargada de los procesos de sanación.

<sup>11</sup> No obstante, existen experiencias de salud intercultural en el Hospital Regional de Copiapó San José del Carmen, en el cual se acude a la medicina ancestral diaguita de mano de una *Maychicúa*. Asimismo, algunas publicaciones (Moraga, 2007; García Guerreiro, 2021) destacan

La Comunidad Diaguita Yupanqui, en su libro denominado *Plantas medicinales Diaguitas* (2021) establece que es el *caohiri*, fuerza espiritual ancestral, el que trae consigo los conocimientos y la sabiduría de los/as *Aukua*, vocablo utilizado para designar a los ancestros/as en *kakán*. Todo diaguita puede sentir esa energía sagrada conectándose con sus *aukua*, con la *Ypay* (tierra), los *tatul* (cerros en *kakán*), las *culu* (quebradas), con el *kó* (agua), con la *ka* (piedras), con la *paxxi* (luna), con el *wuachoy* (sol) y con la *Ypachay* (madre tierra), creyendo en lo espiritual y sintiendo desde el corazón cómo se aviva el *chuck* (fuego interior) y esa llama conecta con su *caohiri* (Comunidad Indígena Yupanqui, 2021).

La *Sanjotay*<sup>12</sup>, autoridad máxima en *kakán*, nos relata que en el pueblo Diaguita la medicina ancestral se trabaja con la energía del todo, con el *caohiri*:

La medicina que se trabaja allí se llama *caohiri*, energía sanadora que se materializa con el movimiento de energía eléctrica y se implementa junto al *wa* que es el tratamiento con hierbas medicinales y música ancestral, mediante la vibración vocal, tocando la flauta en el cual tiene dos cámaras con sonido *raja 'o*, un sonido no muy armónico que cambia la vibración del cuerpo, se cambia su frecuencia vibratoria (*Sanjotay* del pueblo Diaguita, Copiapó, comunicación personal, 16 de marzo de 2021).

En este proceso sanador, la *Sanjotay*, como autoridad política y cultural concedora también de las prácticas curativas, aplica electricidad y magnetismo a las personas que acuden a ella con alguna dolencia o enfermedad. La sanadora, a través de la imposición de manos directamente a la persona enferma, acompañada de hierbas en infusiones, cataplasmas y jarabes, aplica piedras minerales y cristales en puntos energéticos, para que la energía fluya «desde el torrente sanguíneo hasta el mismo cerebro». Al mismo tiempo, las vibraciones musicales permiten una modificación de lo que la *Sanjotay* manifiesta como «frecuencias vibratorias», logrando una liberación mental, que facilita el funcionamiento armónico de todos los órganos. El proceso sanador funciona como:

Antiinflamatorio a nivel general, beneficioso para la presión arterial y circulación sanguínea, prevención de accidentes cardiovasculares, cura de insomnio, libera estrés y ansiedad a nivel emocional, así como adicciones, fortalece el sistema inmunológico y aumenta el equilibrio psicofísico (*Maychicúa* diaguita, Copiapó, comunicación personal, 5 de mayo de 2023).

---

la coexistencia y complementariedad de ambos sistemas de salud (indígena/biomédico), no obstante, en este estudio no obtuvimos esas percepciones.

<sup>12</sup> Autoridad política máxima diaguita.

Las autoridades tradicionales de la medicina ancestral diaguíta señalan que existen distintas estrategias, elementos y herramientas terapéuticas para el manejo del dolor, la cura de males y la sanación espiritual. Trabajamos una tabla clasificatoria que describe estos elementos, que se ha ido construyendo colaborativamente, entre la observación realizada y los relatos de las mujeres participantes.

**Tabla 1. Elementos, estrategias y herramientas terapéuticas**

Estrategia o elemento	Utilización
Cuarzos	Son utilizados para sacar las energías negativas. Se presentan como piedras en formas vivas que absorben las malas energías restableciendo el equilibrio en las personas.
Cristales de diversos tipos	Son procesadores puros de la naturaleza que aclaran la mente y emociones.
Aceites terapéuticos, maceraciones naturales o infusiones	Se utilizan de esta forma para mantener las propiedades de las plantas medicinales. Se destaca el uso de aceite esencial de lavanda (calmante, antibacteriano y antimicrobico), manzanilla (antiinflamatoria, antiespasmódico, antibiótico, carminativo y analgésico), jojoba (antioxidante, antiarrugas, antiacné), y eucalipto (antisépticas, antiinflamatorias, cicatrizantes e inmunoestimulantes).
Aplicación de calor	Su uso se realiza a través de compresas, cataplasmas y baños.
Masajes	Se soba la zona afectada con ungüento de aceite, grasas y aceites medicinales que se aplican en las áreas afectadas del cuerpo.
Cantos ancestrales	Son tonadas, ritmos vocales e instrumentos musicales que se centran en la curación, purificación y limpieza energética.
Plantas medicinales, plantas sagradas, agüita de monte	Son infusiones, cocidas, maceradas, en aceites esenciales, baños, cremas o cataplasmas.
Sahumerios, humitos, sahumos	Son plantas medicinales que, al ser quemadas, crean un humo sagrado para purificar espacios y energías personales.

Fuente: Elaboración propia y colectiva con base en entrevistas y escritos compartidos durante el proceso etnográfico, 2023.

Dentro de estas estrategias de la medicina diaguita, destaca el uso de plantas medicinales. Se revela su importancia para el cuidado de sí y el cuidado comunitario, constituyendo un patrimonio ambiental propio, expresado como saberes holísticos ancestrales que integran cuerpo-mente-espíritu, para la búsqueda de la sanación y equilibrio integral del ser humano. La medicina ancestral no solo atiende las dolencias del cuerpo, sino también armoniza los aspectos espirituales de la existencia y las relaciona con la medicina ancestral, como se señala en el siguiente relato:

Se debe pescar un palqui y azotar a la persona cuando está en un estado depresivo, del que no puede salir, porque para nuestros pueblos no es el cuerpo que está enfermo, es el espíritu (Autoridad tradicional, Asociación Indígena Cultural ELKE, Coquimbo, comunicación personal, 10 de mayo de 2023).

Las sanadoras se caracterizan por ser quienes practican y enseñan la medicina ancestral, por lo que son autoridades tradicionales de sus comunidades y del pueblo Diaguita. Todas son conocedoras de las estrategias y herramientas de sanación, conociendo las propiedades de cada planta, distinguiendo y categorizándolas según su tipo y función. Con respecto a su interacción con otros sistemas de salud presentes en el territorio, existe desde hace 10 años un programa de salud intercultural en los hospitales regionales de Atacama y Coquimbo. En el programa se acude a la medicina ancestral diaguita, empero tiene escasa relevancia en el diálogo de la salud intercultural, pese a la preponderancia que posee para las comunidades indígenas del norte chico chileno. La comunidad conoce sus usos, transmitiendo los saberes tempranamente, generación tras generación:

Las *wawas* desde que nacen eh tienen... conocen los sabores de las hierbas. La mamá cuando está embarazada toma agüita de monte, como decimos nosotros, para una cosa o para otra para aliviarse algo o prevenir otra cosa y las guagüitas desde que nacen toman agüita de monte conocen el sabor del orégano, de la menta, de todo lo que se cultiva en los jardines... (Cultora diaguita, Valle del Huasco, comunicación personal, 8 de mayo de 2023).

Se les denomina «monte» o «agüita de monte» a las plantas medicinales que se encuentran en la Cordillera de Los Andes desde los 2000 hasta los 4000 m s. n. m. (Rodríguez & Duarte, 2018), mientras más alejadas de los centros urbanos mayores propiedades sanadoras poseen (Moraga, 2007). Las participantes coinciden en que las agüitas de monte tienen diversas propiedades curativas, mágicas y sanadoras. La recolección es realizada por mujeres, quienes respetan su carácter sagrado, por lo que se destina mucho cuidado y preocupación en su corte, recolección, secado, envasado, dispensación y tratamiento. Las plantas medicinales,

«agüitas de monte» o «plantas sagradas» pueden ser preparadas como infusiones, cocidas, maceradas, en aceites esenciales, baños, cremas o cataplasmas, y deben ser conservadas en lugares ventilados y cubiertos «con sombra, no secarlas al sol» (*Sanjotay* del pueblo Diaguita, Copiapó, comunicación personal, 16 de marzo de 2021). En ese sentido, las plantas tienen una gran importancia para la limpieza y sahumeros como señala el relato de la autoridad tradicional:

Las plantas se usan pa' [...] pa' la parte energética se queman y se hace el sahumero, y también pa' medicina es el vaho, y pa' limpieza también po pa' limpieza son las plantas también que se usan en... los sahumeros, en los sahumeros uno... tiene que elegir las hierbas más limpias que puedas tener (Autoridad tradicional, comunidad A los pies de la Luna, Copiapó, comunicación personal, 8 de mayo de 2023).

Junto a las autoridades tradicionales diaguitas participantes de este estudio se elabora este listado de uso de plantas medicinales ubicadas en el sector precordillerano y cordillerano de la región de Atacama y sus beneficios para las dolencias y enfermedades:

**Tabla 2. Uso de Plantas medicinales en la cultura diaguita**

Ansiedad, estrés y nervios	Artemisa (ajenjo), palqui, romero y ruda.
Cáncer	Alfalfa, bailahuén, barraco, diente de león, manzanilla, chachacoma y salvia.
Control de la diabetes	Ajenjo, cardo mariano, hierba San Juan, pata de vaca, salvia y toronjil cuyano.
Defensas	Alfalfa, algarrobo, canutillo, naranjo y tomillo.
Dolor de cabeza	Artemisa, melisa y romero.
Dolor de espalda	Alfalfa, lengua de gallina, romero y salvia.
Dolor de estómago	Achicoria, artemisa, barraco, boldo, cadillo, culén, hinojo, manzanilla, menta, naranjo, orégano, oreganillo, tomillo y toronjil.
Dolor de huesos	Artemisa, lengua de gallina, romero, salvia y raíz de totora.
Resfríos	Bailahuén, canutillo, romero y tilo.
Pectoral	Artemisa, algarrobo, cebolla morada, chañar, flor del chañar, equinácea, eucalipto y tomillo.

Fuente: Elaboración propia y colaborativa con base en entrevistas y escritos compartidos durante el proceso etnográfico, 2021.



Existen otros tipos de plantas sagradas como el chañar y el algarrobo, los cuales son utilizados por la cultura diaguita de forma ancestral. El chañar es considerado un árbol sagrado, pues posee variadas propiedades curativas, aunque es utilizado también como árbol ornamental o «cortaviento natural», pues es capaz de resistir largas sequías, con temperaturas superiores a los 40° C. El pueblo Diaguita utiliza el té de su corteza para lidiar con resfriados, influenza, gripe, tos, bronquitis, catarros y enfermedades pulmonares en general (Comunidad Indígena Yupanqui, 2021). También se usa la cáscara del fruto por sus propiedades diuréticas expectorantes, al ser perfecta para curar la tos. Las participantes mencionan que las mujeres ancestralmente han jugado un papel crucial en la recolección, almacenaje y preparación del chañar, por sus grandes propiedades curativas anti-asmáticas, expectorantes y antihemorrágicas. En ello, las participantes mencionan que las mujeres mayores de la comunidad son quienes dirigen las distintas faenas asociadas al chañar, enseñando a elegir y seleccionar los frutos<sup>13</sup>.

Para los pueblos originarios de Atacama, el algarrobo<sup>14</sup> es considerado un «árbol sagrado», un «árbol ancestral» y un «árbol de la memoria». La Comunidad Indígena Yupanqui expresa que «el algarrobo abre sus hojas al cielo, alimentándose directamente de los dioses» (2021, p. 24). Es un árbol ceremonial cuyos frutos se usan en ofrendas para nacimientos y funerales, festividades y fechas conmemorativas: «debajo del algarrobo nos uníamos en un lazo de energía desde el cielo hasta la tierra» (Comunidad Indígena Yupanqui, 2021, p. 24). Las mujeres mencionan que para el uso medicinal del algarrobo se realizan jarabes, ungüentos y se prepara una especie de bebida fermentada conocida como «chicha de algarrobo» con propiedades laxantes, purgantes y vomitivos, pues limpia los intestinos, estimula los riñones y es útil para la diarrea. También es un buen remedio para las afecciones al corazón, tos, resfrío, bronquitis y las inflamaciones de los ojos como colirio. También se utiliza para la artritis y reumatismo.

Las plantas medicinales han sido utilizadas por las mujeres diaguitas no solo para el cuidado de la salud en general, sino también en el cuidado propio. Son fundamentales para los cuidados femeninos, se destaca el tratamiento de

<sup>13</sup> El chañar es un árbol protegido por la Ley de Bosque Nativo N°20.283 y pertenece al listado de especies protegidas del Decreto Supremo 68/2009 del Ministerio de Agricultura. Sin embargo, desde el año 2020 en el sector Piedra Colgada y Hacienda San Pedro existe una tala indiscriminada a bosques de chañar por parcelaciones de uso habitacional o de agrado. En este contexto, las comunidades Colla y Diaguita han realizado una férrea defensa de este árbol sagrado.

<sup>14</sup> El nombre científico del algarrobo es *Prosopis Chilensis*, árbol que puede llegar a los 10 metros de altura y está presente desde la región de Atacama hasta la región Metropolitana.

dolencias premenstruales y menstruales, encontrando un uso importante durante el embarazo, parto y puerperio.

Ejemplo de esto es la utilización de la borraja como planta medicinal que ayuda a acelerar el proceso de parto. Además, se emplea para periodos menstruales irregulares:

La borraja también se usa en el parto [...] para que el parto sea rápido, ya, ese es el sentido de la borraja, sí porque vieron que era un elemento que igual cuando tú estás con problemas de periodo, no te llega, ¿no cierto? Tu menstruación, eh, también se usa la borraja, pero todo va en dosis también, en dosificar (Autoridad tradicional, comunidad Cacanchic, Copiapó, comunicación personal, 16 de abril de 2021).

Asimismo, el orégano<sup>15</sup> es muy apreciado por sus cualidades antiinflamatorias, por lo que es utilizado para disminuir el dolor menstrual, pero también:

Es antibacteriano, aumenta las defensas, desinflama, pectorales, disminuye la fiebre, antioxidante, mata todo tipo de virus digestivo, fortalece el músculo, quita la acidez, entrega nutrientes, mantiene la piel sana, disminuye la presión arterial (Autoridad tradicional, comunidad A los pies de la Luna, Copiapó, comunicación personal, 23 de mayo de 2023).

Otra planta medicinal ampliamente utilizada por las mujeres es el paico: pues permite regular el flujo menstrual, calmando los dolores. Tiene:

Propiedades aromáticas, bebidas medicinales con agua hervida, sirve para el sistema digestivo, los calambres, dolores abdominales, ayuda a eliminar lombrices, cura el empacho, alivia la depresión, alivia dolor menstrual (Autoridad tradicional, comunidad A los pies de la Luna, Copiapó, comunicación personal, 23 de mayo de 2023).

Las mujeres diaguita acuden al uso de plantas medicinales para disminuir las dolencias antes y durante la menstruación. No obstante, durante el embarazo refieren la utilización de vahos y agüitas de monte para el cuidado de las mujeres.

Durante el parto, se usan hierbas medicinales para relajar a la embarazada, acudiendo al uso de montes para ayudar en este proceso. La preparación de hierbas debe ser cuidado para no tener el efecto contrario, logrando calmar a la mujer, por ello se acude a la manzanilla, la borraja o el llantén:

---

<sup>15</sup> El orégano (*Origanum vulgare*), aunque no es una planta originaria, tiene un cultivo y uso extendido en el norte de Chile.

El llantén es muy importante en las hierbas que se utilizan en el día del parto, el llantén es muy importante, el agua de llantén incluso antes unos meses... Un mes antes del parto, porque nosotros antes tomábamos agua de hierba desde los siete meses pa' delante (Autoridad tradicional, Comunidad Indígena Yupanqui, Copiapó, comunicación personal, 16 de marzo de 2021).

En los días próximos al parto se indican ciertas hierbas para la limpieza del útero y la preparación del cuerpo en general:

La enviamos, hicimos un tratamiento con la comunera, le dimos hierbas de monte antes del parto, que son las que dicen que son abortivas, pero para nosotros son para limpiar el útero. Entonces le dimos los montes, se preparó para el parto y el parto fue corto [...] [Entonces] saqué el bebé, ella y yo me puse a cantar (Autoridad tradicional, Comunidad Indígena Yupanqui, Copiapó, comunicación personal, 16 de marzo de 2021).

Asimismo, las plantas medicinales son importantes para la etapa del nacimiento de las *wawas*, puesto que reciben la tradición ancestral de un baño con hierbas:

Después el bebé en una jarra ceremonial que yo regalé en el hospital, que está allá, se baña el bebé en hierbas como lo hacíamos todas antiguamente [...] hacían el palqui, la ruda, el matico, con ello el culén apretaban y sacaban, sacaban el jugo y hacían un jaboncito ¿entendí? Entonces, yo el jaboncito lo llevé listo y se bañan los niños y se saca toda esa impureza. Se saca todo (Autoridad tradicional, Comunidad Indígena Yupanqui, Copiapó, comunicación personal, 16 de marzo de 2021).

El uso de sahumeros y humitos es trascendental para la conexión espiritual de las mujeres del pueblo Diaguita, pues se utilizan en rogativas, ceremonias, celebraciones familiares y en comunidad. En sus palabras: «el encender el fuego espiritual es la conexión con nosotras mismas, con el cosmos, la ancestralidad, protección y bendición» (*Maychicúa* diaguita, Copiapó, comunicación personal, 5 de mayo de 2023). Los sahumeros «cumplen funciones específicas y acompañan procesos terapéuticos, sus propiedades medicinales guardan relación con otros tratamientos vinculados al cuidado, la prevención, el bienestar y la salud humana» (Jiménez-Escobar & Medrano, 2022, p. 546).

Muchas de ellas indican que estos aprendizajes vienen dados desde linajes matrilineales, en el que sus abuelas y madres le enseñaron «la sabiduría de los

humitos [aprendiendo] a ser sahumadoras» (*Meica*<sup>16</sup> diaguita, Totoral, comunicación personal, 27 de abril de 2023). La *Meica* nos comenta que:

Por el lado de mi abuela materna, también era sahumadora, sacaba males, sacaba empacho, le sacó el [mal de] ojo a mi hijo mayor que si no se me muere en el hospital y si ya ella no lo salva no tendría hijo mayor [...] todas esas realidades que, en la ciencia, el mundo de la academia no te lo va a enseñar jamás [...] no te va a creer (*Meica* diaguita, Totoral, comunicación personal, 26 de abril de 2023).

Las participantes explican que los sahumeros que utilizan tienen como base las plantas medicinales, y son dispuestos en una vasija o caldero con un carboncillo, otras veces es una vara preparada con «montes» secos y amarrados bien apretados. Una vez encendido —caldero o vara— la ceremoniante camina hacia la persona que desea una limpieza energética y espiritual cubriendo todo su cuerpo con ese humito sagrado —con piernas y brazos extendidos y ojos cerrados te entregas a esa experiencia— se une con un rezo o un canto para limpiar el cuerpo de enfermedades, maleficios y malas energías. También son utilizados para limpiar los espacios «cargados» —casas, lugares de trabajo, negocios u otro— para quitar malas energías. Estas experiencias permiten comprender la importancia de la conexión cuerpo-mente-espíritu, pues estas plantas sagradas guían la sanación, limpian el cuerpo y renuevan las energías.

Los sahumeros son saberes ancestrales, muchos mantenidos en «secreto», pues establecen que hay «montes que deben respetarse» (*Meica* diaguita, Totoral, comunicación personal, 27 de abril de 2023). Sahumar sirve para sacar males de ojo y limpiar en espacios «cargados» de mala energía. En estos casos, la ceremoniante es quien limpia esos espacios a través de sus humitos, rezos y/o cánticos. Las mujeres señalan que esta labor muchas veces les afecta y tienen que resguardarse de: «energías cargadas [...] nosotras tenemos que estar constantemente limpiándonos y atentas a lo que hacemos, ya que hay muchas malas energías que nos rodean en los lugares donde vamos» (*Maychicúa* diaguita, Copiapó, 5 de mayo de 2023). Por tanto, los saberes de los humitos representan un poder de limpieza del cuerpo y también de los espacios físicos donde se habita cotidianamente.

---

<sup>16</sup> La *Meica* es la curandera de las comunidades Diaguita, quien ha aprendido acompañando a la *Maychicúa*, autoridad tradicional encargada de los procesos de sanación. Esta transmisión de conocimientos medicinales y relaciones culturales se desarrollan principalmente en las comunidades Diaguita Yupanqui y Cacanchic de la comuna de Copiapó.

Los sahumeros, humos, humitos o sahumos son parte fundamental de la medicina ancestral indígena, medicina espiritual que tiene un papel de sanar enfermedades del cuerpo físico, mental y espiritual, pues el humito sagrado sana, limpia y renueva energías para seguir con el proceso de sanación integral. Estas son «‘plantas que acompañan’, desafían la materialidad de lo utilitario; el sahúmo es definido finalmente como una relación, un encuentro entre existentes con la capacidad a afectarse e incluso ‘acompañarse’ mutuamente» (Jiménez-Escobar & Medrano 2022, p. 544).

## CONCLUSIONES

La etnografía feminista que expone este artículo está centrada en las mujeres diaguita que habitan ancestralmente el norte chico chileno. Estas mujeres son guardianas y transmisoras de saberes ancestrales y prácticas tradicionales, especialmente en el ámbito de la medicina ancestral diaguita. Su conocimiento se transmite de manera matrilineal e intergeneracional, arraigado en sus cosmovisiones y en la conexión holística entre cuerpo, mente y espíritu.

La medicina ancestral diaguita, incluyendo prácticas rituales y espirituales, se presenta como una estrategia de resistencia cultural descolonizadora en un contexto neoliberal y neoextractivista donde el Estado chileno tiende a invisibilizar y abandonar las culturas indígenas. Las mujeres diaguita juegan un papel fundamental en esta resistencia, preservando y transmitiendo los saberes y tradiciones, así como liderando procesos de etnogénesis y reetnificación.

Se destaca la feminización del liderazgo dentro de las comunidades Diaguita, donde las mujeres son reconocidas como autoridades tradicionales con conocimientos medicinales y espirituales. Su participación en la toma de decisiones y en la defensa de los derechos culturales, lingüísticos y territoriales de su pueblo es fundamental, evidenciando un «esencialismo estratégico» (Spivak, 2003) que valida su influencia política desde sus identidades y saberes ancestrales.

## *Agradecimientos*

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación DIUDA Regular 22404, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de Atacama, Chile. Agradecemos a Romina Castro y Satcha Pinto quienes asistieron en la última etapa de este proceso investigativo. A las/os evaluadoras/es por sus nutrias contribuciones. Y, nuestra más genuina gratitud a las autoridades

tradicionales diaguita que a lo largo de estos años han brindado su confianza y abrieron las puertas de sus comunidades para contar sus saberes ancestrales y prácticas tradicionales.

## REFERENCIAS

- Agencia Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología. (2022). *Lineamientos para la Evaluación Ética de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades*. ANID. <https://s3.amazonaws.com/documentos.anid.cl/proyecto-investigacion/Lineamientos-evaluacion-etica.pdf>
- Aguilar-Peña, M., Tobar, M. & García-Perdomo, H. (2020). Salud intercultural y el modelo de salud propio indígena. *Revista de Salud Pública*, 22(4), 463-467. <https://doi.org/10.15446/rsap.V22n4.87320>.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. PUEG.
- Aparicio, A. (2006). Tres ámbitos de expresión de la cultura tradicional de salud y de la etnomedicina en Mesoamérica. *Rev. Antropol. Exp.*, (6), 107-117. <https://bit.ly/3gJJet8>
- Argañaraz, M. (2023). Experiencias de mujeres indígenas sobre su proceso de parto: parir fuera de su territorio. *Pacha*, 4(10), 1-17. <https://doi.org/10.46652/pacha.v4i10.159>
- Arriagada, M., Cornejo, S., Vega, V., Esper, E., Ruíz, I., & Toledo, S. (2023). Experiencias locales de salud materna con perspectiva intercultural en Putre y Tirúa, Chile. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (71), 130-145. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2620>
- Baeza, B. (2013). La memoria migrante y la escucha de los silencios en la experiencia del parto en mujeres migrantes bolivianas en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina). *Anuario Americanista Europeo*, 11(2), 179-197. <https://hdl.handle.net/11336/3550>
- Barrios, F. (2022). *La participación de la mujer diaguita calchaquí de la comunidad de fuerte alto en los dispositivos de salud intercultural implementados en el hospital San José de Cachi «Dr. Arne Hoygaard»* [Tesis de maestría, Universidad Católica de Salta]. [https://bibliotecas.ucasal.edu.ar/opac\\_css/index.php?lvl=cmspage&pageid=24&id\\_notice=71900](https://bibliotecas.ucasal.edu.ar/opac_css/index.php?lvl=cmspage&pageid=24&id_notice=71900)
- Bensho, C. (2023). La buena palabra de una mujer indígena. *Interpretatio. Revista de hermenéutica*, 8(1), 11-17. <https://doi.org/10.19130/irh.2023.1.021x54s0072>
- Cantarutti, G., & González, P. (2021). Nuevos antecedentes sobre la cultura Diaguita Chilena en el valle del Elqui a partir del sitio El Olivar. *Boletín de la Sociedad*

- Chilena de Arqueología*, 735-767. <https://www.boletin.scha.cl/index.php/boletin/article/view/674>
- Castañeda, M. (2010). Etnografía Feminista. En N. Blázquez, F. Flores & M. Ríos (Eds.), *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). Colección Debate y Reflexión de la Universidad Nacional Autónoma de México. [https://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf\\_1307.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf)
- Comunidad Indígena Yupanqui (2021). *Plantas medicinales Diaguitas*. Documento de trabajo.
- De Mauro, S. (2023). Relatos sobre una lengua perdida. El *kakán* en el archivo de la ciencia y la actualidad. *Revista del Museo de Antropología*, 16(1), 139-154. <https://www.scielo.org.ar/pdf/remua/v16n1/1852-4826-remua-16-01-139.pdf>
- Declaración de Singapur. (21-24 de julio de 2010). Second World Conference on Research Integrity. Singapur. <https://www.conicyt.cl/fondap/files/2014/12/DECLARACION%20SINGAPUR.pdf>
- Díaz, R., Olvera, I., & Salcido, B. (2022). Género, herbolaria y desarrollo indígena y campesino en Huejotzingo, Puebla. En M. Mora, S. Serrano & E. Mota (Cords.), *Reconfigurando territorios a partir de la cultura, el empoderamiento de las mujeres y nuevos turismo* (pp. 339-358). UNAM-AMECIDER. <https://ru.iiec.unam.mx/5897/>.
- Duarte, C., Rodríguez, V., Bugueño, Y., & Calderón, P. (2022). Hilvanando narrativas: Procesos de resistencias y organización de mujeres en un territorio en sacrificio. *Asparkia. Investigación Feminista*, (40), 133-149. <https://doi.org/10.6035/asparkia.6174>
- Duque, P., & Largo-Taborda, W. (2023). Partería: Una práctica viva de mujer a mujer. Midwifery: A Living Practice from Woman to Woman. En EIDEC, CEINCET & REDIEES (Eds.), *La Investigación como Herramienta para el Desarrollo Científico y Tecnológico* (pp. 463-498). EIDEC. <https://doi.org/10.34893/n5577-8798-0872-b>
- Gajardo, A. (2014). Etnicidad, reemergencia indígena y conflicto minero. El proyecto Pascua Lama, [el Estado] y el proceso de reetnificación de los Diaguitas del Huasco Alto, Chile. *Anuari del conflicte social*, 4, 73-105. <https://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/12276>
- Gallegos-Zurita, M. (2016). Las plantas medicinales: principal alternativa para el cuidado de la salud, en la población rural de Babahoyo, Ecuador. *Anales de la Facultad de Medicina*, 77(4), 327-332. [https://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1025-55832016000400002&lng=es&tlng=es](https://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-55832016000400002&lng=es&tlng=es).

- Gaona, M. (2014). Hacerse el indio. *Amerika*, (11), 1-17. <https://doi.org/10.4000/amerika.5607>.
- García Guerreiro, L. (2021). Prácticas y saberes médicos tradicionales del pueblo Diaguita catamarqueño y su relación con el sistema de salud pública. *Andes*, 32(2), 1-23. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12769391010>
- García Guerreiro, L., & Wahren, J. (2023). Atención Primaria de la Salud e interculturalidad en comunidades diaguitas en Salta y Catamarca, Argentina. *Ciencia e Interculturalidad*, 32(01), 86-105. <https://doi.org/10.5377/rci.v32i01.16237>
- Gleason, E., Molina, D., López, J., & Mejía, C. (2021). «Parir no es un asunto de etnia, es un asunto de humanidad»: experiencias frente a la violencia obstétrica durante la atención al parto en mujeres indígenas. *Salud colectiva*, 17, e3727. <https://doi.org/10.18294/sc.2021.3727>
- González, P. (2016). La tradición del arte chamánico Shipibo-Conibo (Amazonía peruana) y su relación con la cultura Diaguita chilena. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 21(1), 27-47. <https://doi.org/10.4067/S0718-68942016000100003>
- Gregorio, C. (2019). Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista. *Disparidades*, 74(1), e002a. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hernández, R. (2021). Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias. *Alteridades*, 31(62), 41-55. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2021v31n62/hernandez>
- Herr, L. (2021). Los glaciares y Pascua Lama: auge y declive del primer proyecto desarrollado bajo el Tratado de Integración y Complementación Minera entre Chile y Argentina. *Justicia Ambiental. Revista de Derecho Ambiental*, 13, 163-196. <https://www.revistajusticiaambiental.cl/los-glaciares-y-pascua-lama-auge-y-declive-del-primer-proyecto-desarrollado-bajo-el-tratado-de-integracion-y-complementacion-minera-entre-chile-y-argentina/>
- Herrera-López, J., Ávila-Real, G., López, P., Guerrero, L., & Eugenio, F. (2018). Percepción de la medicina ancestral y convencional en comunidades indígenas de la ciudad de Ambato. *Enfermería Investiga: Investigación, Vinculación, Docencia y Gestión*, 3(4), 180-185. <https://doi.org/10.29033/ei.v3n4.2018.04>
- Herrera-López, J., Ávila-Real, G., & Pachucho-Flores, A. (2021). Percepción intercultural sobre el uso de medicina tradicional y/o convencional de las comunidades Quisapincha, Pasa y Salasaca. *Enfermería Investiga*, 6(2), 43-50. <https://revistas.uta.edu.ec/revista/index.php/enfi/article/view/1072>



- Huerta, C. (2020). Estudio de caso: Medicina tradicional en la atención a los efectos de la violencia de género en mujeres y niñas ñañañu. *Digital Ciencia@ UAQRO*, 3(5), 52-62. <https://revistas.uaq.mx/index.php/ciencia/article/view/78/82>
- Instituto Nacional de Estadísticas [INE] (2017). *Censo de Población y Vivienda*. <https://www.ine.gob.cl/estadisticas/sociales/censos-de-poblacion-y-vivienda/censo-de-poblacion-y-vivienda>
- Jiménez-Escobar, N., & Medrano, C. (2022). Plantas que acompañan: Etnobotánica de sahumos y de sahumeras en el litoral fluvial del río Paraná (Santa Fe, Argentina). *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 57(3), 1-10. [https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-23722022000300014&lng=es&tlng=es](https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-23722022000300014&lng=es&tlng=es)
- Ley Indígena 19.253 (1993). *Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígena*. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620>
- Lorca, M. (13-17 de noviembre de 2007). Un Enfoque Pragmático a la Etnicidad. El Caso de los Diaguitas Chilenos. En *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G., Valdivia, Chile. <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/41.pdf>
- Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido: teoría y práctica*. Paidós Comunicación.
- Mercado, J., & Gundermann, H. (2022). Ideologías Lingüísticas en Comunidades Educativas Atacameñas, Collas y Diaguitas. *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada*, 60(1), 69-95. <https://doi.org/10.29393/rla60-3iljh20003>
- Molina, R. (2013). Diaguitas: Emergencia étnica y dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto. En J. Durston (Ed.), *Pueblos originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales* (pp. 115-127). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Molina, R., & Campos, L. (2017). Confin geográfico, refugio indígena, pueblo de indios y etnogénesis en el Huasco Alto, (Chile). *Revista de geografía Norte Grande*, (68), 123-140. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022017000300123>
- Moraga, J. (2007). *Yerbas y Curanderos. Testimonios del Valle del Huasco*. Ed. La Calabaza del diablo.
- Nigenda, G., Juárez-Ramírez, C., Villalobos, A., & Saucedo-Valenzuela, A. (2023). Calidad de Atención en Embarazo de Riesgo y Emergencia Obstétrica: en una Población Indígena. *Revista Salud y Administración*, 10(28), 15-26. <https://revista.unsis.edu.mx/index.php/saludyadmon/article/view/262/213>

- Osorio-Cabrera, D., Gandarias, I., & Fulladosa, K. (2021). Consideraciones ético-político-afectivas en investigaciones feministas: articulaciones situadas entre academia y activismo. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (50), 43-66. <https://doi.org/10.5944/empiria.50.2021.30371>
- Peña, E., & Hernández, L. (2013). *Entre saberes ancestrales y conocimientos contemporáneos: Las representaciones y práctica curativas en Suchitlán, Comala, Colima*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A728>
- Rodríguez, V., & Duarte, C. (2018). Experiencias y creencias de mujeres colla de la región de Atacama. *Cultura-hombre-sociedad*, 28(1), 34-54. <https://doi.org/10.7770/0719-2789.2018.cuhso.01.a02>
- Rodríguez, V., & Duarte, C. (2020). Saberes ancestrales y prácticas tradicionales: embarazo, parto y puerperio en mujeres colla de la región de Atacama. *Diálogo andino*, (63), 113-122. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812020000300113>
- Rodríguez, V., & Duarte, C. (2023). Experiencia etnográfica con/sobre mujeres colla: Crianzas y prácticas de cuidado. *CUHSO (Temuco)*, 33(1), 218-242. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v33n1-art625>
- Romero-Juárez, G., Ortiz, M., & Cariño-Cortés, R. (2020). Efectos biológicos y uso herbolario del género Croton. Revisión sistemática. *Educación y Salud. Boletín Científico Instituto de Ciencias de la Salud Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo*, 8(16), 194-200. <https://doi.org/10.29057/icsa.v8i16.5643>
- Saleh, M., Uzendoski, M., & Salazar, O. (2022). Reconocimiento de sistemas de salud indígenas en la salud pública kichwa. *Mundos Plurales-Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 9(1). <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/mundospurales/article/view/5389/4105>
- Sánchez, M. (2023). Mujeres medicina, las mujeres sabias en el mundo precolombino. En C. Simmons & M. Valls i García (Eds.), *Tejiendo imágenes. Homenaje a Victòria Solanilla Demestre*. Zea Books. <https://doi.org/10.32873/unl.dc.zea.1430>
- Sarauz, L. (2021). Conhecimento ancestral de plantas medicinais na comunidade de Sahuangal, freguesia de Pacto, Pichincha, Ecuador. *Vive Revista de Salud*, 4(10), 72-85. [https://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S2664-32432021000100072&script=sci\\_abstract](https://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S2664-32432021000100072&script=sci_abstract)
- Sirén, A., Uzendoski, M., Swanson, T., Negrete, J., Gualinga, S., Tapia, A., Machoa, D., Tanguila, A., Santi, E., Machoa, D., Andi, D., & Santi, D. (2020). Resiliencia contra la pandemia de COVID-19 en comunidades indígenas kichwa en la Amazonía ecuatoriana. *Mundos Plurales - Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 7(2), 101-107. <https://doi.org/10.17141/mundospurales.2.2020.4738>

- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. [https://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S048665252003000100010](https://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S048665252003000100010)
- Torres-Salinas, R., Garcia-Carmona, A., & Rojas-Hernández, J. (2017). Privatizing Water, Producing Water Subjects: The Politics of Scale in the Socio-Hydric Mobilization against Pascua Lama and HidroAysen in Chile. *Agua y Territorio*, (10), 149-166. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/atma/article/view/3615>
- Troncoso, A., y Pavlovic, D. (2013). Historia, saberes y prácticas: un ensayo sobre el desarrollo de las comunidades alfareras del Norte Semiárido Chileno. *Revista Chilena de Antropología*, (27), 101-140. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/27360>
- Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM.
- World Health Organization. (2000). *General guidelines for methodologies on research and Evaluation of Traditional Medicine*. WHO. <https://bit.ly/3iiVOB8>
- Yanchaguano, J., & Francisco, J. (2019). Medicina convencional frente a medicina tradicional: preferencias de uso en una comunidad rural del Ecuador. *Conecta Libertad*, 1(1) 44-54. <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1147655>
- Yon, C. (2017). La interculturalidad realmente existente en salud. *Revista Argumentos*, 11(3), 36-41. <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/la-interculturalidad-realmente-existente-salud>
- Yon, C. (2023). Las esterilizaciones forzadas en un contexto de relaciones de desigualdad social e imposición: ¿Qué ha cambiado? En L. Santos Peralta (Coord.), *Justicia y reparación: Las esterilizaciones forzadas 25 años después* (pp. 63-74). Departamento Académico de Derecho PUCP / CICAJ PUCP / DEGESE PUCP. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/192820>

# Después del manicomio: La transición hacia la salud mental comunitaria en el Perú (1980-2022)


**Julio Villa-Palomino**

 <https://orcid.org/0000-0001-6449-1329>.

University of Michigan, Estados Unidos

[juliovp@gmail.com](mailto:juliovp@gmail.com)


**Alexandra Hiromi Shimabukuro Higa**

 <https://orcid.org/0009-0004-3838-2099>

Universidad Peruana Cayetano Heredia, Perú

[alexandra.shimabukuro@gmail.com](mailto:alexandra.shimabukuro@gmail.com)

**Guillermo Percy Cornejo Rossello**

 <https://orcid.org/0009-0009-0963-6201>

La Casa de la Familia, Perú

[gcornejorossello@gmail.com](mailto:gcornejorossello@gmail.com)

## RESUMEN

*Este artículo explora la transición hacia la salud mental comunitaria en el Perú desde 1980 hasta el 2022. Usando una aproximación desde la antropología médica y ciencias sociales afines, argumentamos que la reforma en salud mental comunitaria en el Perú ha sido influenciada y modelada por múltiples procesos sociohistóricos y políticos como el periodo de conflicto armado interno, crisis económicas y la adopción de políticas neoliberales. Esta investigación se basa en un análisis de los diferentes lineamientos, reportes y normas técnicas referidas a la salud mental, observación participante en un Centro de Salud Mental Comunitario y con residentes de un distrito de Lima Metropolitana, y entrevistas con ciudadanos y proveedores de salud. El análisis de los lineamientos evidencia los distintos procesos sociohistóricos que influyen sobre las políticas de salud mental en el país. Los hallazgos etnográficos complican las distintas percepciones que tienen los ciudadanos del modelo de salud mental comunitaria y el proceso de desinstitucionalización. Ahora que el cuidado de la salud mental se realiza en la comunidad, nuestro análisis etnográfico señala los cambios en las distintas nociones que se tienen sobre locura, cuidado y salud y enfermedad*



*mental. La reforma en salud mental también genera oportunidades, como el activismo en salud mental y la potencial inclusión de actores comunitarios, así como de personas con problemas de salud mental en la elaboración de sus diagnósticos y sus tratamientos.*

Palabras clave: *Salud Mental, Salud Mental Comunitaria, Reforma de Salud, Cuidado, Perú*

## **After the Asylum: Peru's Transition Towards Community Mental Health (1980-2022)**

### *ABSTRACT*

*This article explores Peru's transition towards community mental health from 1980 to 2022. Using an approach from medical anthropology and related social sciences, we argue that the community mental health reform in Peru has been influenced and shaped by multiple sociohistorical and political processes such as the period of internal armed conflict, economic crises, and the adoption of neoliberal policies. This article is based on an analysis of the national guidelines and reports related to mental health, participant observation in a Community Mental Health Center and with residents of a district of Lima, and interviews with citizens, health providers, and mental health activists. The analysis of the national mental health guidelines shows how sociohistorical processes influence mental health policies. The ethnographic work complicates citizens' varying perceptions of the community mental health model and the process of psychiatric deinstitutionalization. Now that mental health care takes place in the community, our ethnographic analysis points to changes in different notions of madness, care, and mental health and illness. The mental health reform also generates opportunities, such as mental health activism and the potential inclusion of community actors, as well as the inclusion of people with mental health problems in the elaboration of their diagnoses and treatments.*

Keywords: *Mental Health, Community Mental Health, Health Reform, Care, Peru*

## INTRODUCCIÓN

A mediados del año 2022, empezaron a aparecer videos en distintas redes sociales con testimonios de personas que señalaban haber estado institucionalizadas en una clínica privada ubicada en Lima Metropolitana. Los videos mostraban testimonios de personas que decían haber «escapado» de dicha clínica y llamaban a la acción a las autoridades de salud y medios de comunicación para que se realizaran los debidos procesos de fiscalización. Los desgarradores y aterradores testimonios ilustraban cómo se abordaba el tratamiento de salud mental de personas con complicaciones en sus conductas alimenticias. Días después de la aparición de los videos, la prensa y los medios de comunicación empezaron a cubrir la noticia. Se emitieron reportajes periodísticos en programas dominicales, presentadores de TV discutieron sobre el estado de la salud mental en el país y se entrevistaron profesionales de salud. En un programa de televisión<sup>1</sup>, una de las personas encargadas de dicha clínica intentó justificar los «tratamientos» a los que eran sometidas las personas institucionalizadas, como prohibir la comunicación entre usuarios<sup>2</sup> o arrojarles a una piscina sin la menor justificación. Una vez que el caso dejó de generar revuelo, el interés por la salud mental desapareció de la discusión pública.

Lamentablemente, son frecuentes las denuncias contra instituciones como dicha «clínica». En el Perú, la discusión sobre el grave estado de la salud mental colectiva usualmente surge cuando se presenta un caso de suicidio, cuando se hacen públicos casos de maltrato y negligencia ya sea en establecimientos privados u hospitales psiquiátricos (Defensoría del Pueblo, 2005; «Estuve Secuestrado Por Orden de Mi Padre», 2021; «Mujer denuncia haber recibido maltrato físico...»),

---

<sup>1</sup> Punto Final, programa periodístico emitido por Latina Televisión el 20 de junio del año 2022.

<sup>2</sup> En ese artículo se entiende por usuarios a todas las personas que acceden a los servicios de salud mental públicos o privados, quienes acuden por distintas motivaciones (personales, administrativas y legales) y formas. De igual forma, su motivo de consulta no se encasilla solo en liberar la angustia o el autoconocimiento, sino en que puede variar de caso a caso.

2021), o cuando algún «centro de rehabilitación» clandestino es consumido por un incendio y los usuarios que se atienden en estos servicios son los más afectados (Pérez, 2013). La pandemia por el COVID-19 ha influido en poner la salud mental como una prioridad en las políticas públicas del país debido a las continuas denuncias de vulneración de derechos de personas institucionalizadas en hospitales psiquiátricos (Defensoría del Pueblo, 2018, 2020; Díaz Pimentel, 2021), el incremento en ansiedad y depresión (Antiporta *et al.*, 2021; Cusihuaman-Lope *et al.*, 2023; Velázquez & Rivera-Holguín, 2020), violencia de género (Agüero, 2021), y salud mental de jóvenes y universitarios (Cassaretto *et al.*, 2021).

Las denuncias realizadas por activistas, periodistas y usuarios de servicios de salud mental hacen eco de las críticas realizadas por la Defensoría del Pueblo en sus informes sobre el estado de la salud mental en el país y el respeto a los derechos humanos y dignidad de las personas institucionalizadas. Por ejemplo, estos informes han registrado y llamado la atención sobre prácticas de encierro continuo, negligencia y vulneración de la libertad de personas en hospitales psiquiátricos (Defensoría del Pueblo, 2005, 2009, 2018). Los informes complementan la información recogida por los diversos informes epidemiológicos realizados por el Instituto Nacional de Salud Mental del Perú<sup>3</sup> y concluyen señalando la necesidad de una reforma del sistema de salud mental.

En este artículo revisamos y analizamos la transición hacia el modelo de salud mental comunitaria en el Perú. Esta reforma propone la democratización y descentralización de servicios de salud mental. Así, el tratamiento se brinda en los Centros de Salud Mental Comunitarios (CSMC), la comunidad y los hogares protegidos<sup>4</sup>. Esta transición ha implicado también el proceso de desinstitucionalización de personas que han pasado años en hospitales psiquiátricos, así como la construcción de CSMC y hogares y residencias protegidas. La presencia de estas «infraestructuras intermedias» (Herrera-Lopez *et al.*, 2018, p. 2) así como la presencia de trabajadores comunitarios en el espacio público evidencia también la proximidad hacia personas con problemas de salud mental o desinstitucionalizadas, lo que es recibido con cierto grado de estigmatización y marginalización en la comunidad y los espacios públicos.

El análisis del modelo comunitario desde las ciencias sociales ayuda a contribuir en las discusiones de otras disciplinas, como la psicología comunitaria, la psiquiatría, la epidemiología y la salud pública. Un análisis desde la antropología

<sup>3</sup> Pueden consultarse aquí <https://www.inism.gob.pe/investigacion/estudios.html>

<sup>4</sup> Esto no implica, sin embargo, que se deje de brindar atención en los hospitales psiquiátricos.

médica y disciplinas afines ayuda a explorar a detalle múltiples y complejos fenómenos: los determinantes sociales de la salud y la salud mental, las tensiones en la elaboración de un plan nacional de salud mental y la ley de salud mental, la importancia que adquieren profesionales en enfermería y trabajo social en el modelo comunitario, la reproducción y circulación de categorías psiquiátricas en la comunidad, el rol de los vecinos en el cuidado comunitario, así como el rol de los usuarios de salud mental en la elaboración de sus propios tratamientos y planes de cuidado.

Este artículo empieza con una revisión y discusión de la literatura en cuanto al lugar de la locura, la enfermedad mental, y el hospital psiquiátrico a escala global y local. Nos enfocamos en resaltar las principales dinámicas y posiciones éticas en cuanto al tratamiento de personas con problemas de salud mental, así como en los problemas que ha conllevado la transición hacia un modelo comunitario en Lima. Seguidamente, presentamos nuestro análisis del recorrido hacia la reforma en salud mental, y la elaboración de los planes y lineamientos nacionales. Iluminamos algunas contradicciones —o consecuencias no deseadas— de la reforma basándonos en observación participante y entrevistas realizadas con usuarios y vecinos en un distrito de Lima Norte<sup>5</sup>. Luego, iluminamos algunas de las potencialidades que trae la reforma en salud mental en el Perú, haciendo énfasis en el rol de los usuarios de salud mental en su propio tratamiento y el papel que cumple el activismo en salud mental. Finalmente, ofrecemos una discusión de nuestros hallazgos.

## 1. «UNA DESTRUCCIÓN PARCIAL»: LOCURA, CONFINAMIENTO, HOSPITAL PSIQUIÁTRICO

La modernidad ha implicado una forma de gobierno de los cuerpos y las subjetividades que traza una división entre lo normal y lo patológico (Canguilhem, 1978; Foucault, 1965, 2003). Esta división poco tiene que ver con lo que vendría a llamarse «salud», sino más bien con criterios de producción y productividad en un capitalismo emergente, así como con nociones de conductas deseadas y conductas desviadas. El análisis sociohistórico ofrecido por Foucault (1965) explora el «gran confinamiento» de personas consideradas como locas, improductivas o indeseables en 1695 en el Hospital General de Francia. Foucault también resalta

---

<sup>5</sup> Esta zona comprende los distritos de Santa Rosa, Ancón, Comas, Carabayllo, Puente Piedra, Independencia, Los Olivos y San Martín de Porres.



la importancia del confinamiento de la locura con fines múltiples. Por ejemplo, el autor indica que el confinamiento es tanto un asunto de seguridad, de interés policial, así como una política pública. Así, el Hospital General se convierte en un lugar donde se castiga la transgresión y se suministra moralidad; donde «las leyes del Estado y las leyes del corazón se vuelven idénticas» (1965, p. 61; traducción propia). La cura —en el análisis Foucaultiano— consiste en una serie de «destrucciones parciales» (1965, p. 178) tanto del cuerpo como de la subjetividad.

Exploraciones y teorizaciones de la vida cotidiana dentro de hospitales psiquiátricos usualmente señalan que estos son considerados como «instituciones totales» (Goffman, 1972). El sociólogo Erving Goffman define las instituciones totales como «un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, asilados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente» (1972, p. 13). Sin embargo, diversas investigaciones han desafiado esta caracterización y han evidenciado distintos niveles de comunicación y porosidad entre las fronteras del hospital psiquiátrico y la comunidad (Reyes-Foster, 2018; Rhodes, 1991). Ha sido crucial el trabajo de historiadores para evidenciar la flexibilidad de las fronteras entre hospital y comunidad (Lambe, 2017; Grob, 1991). Por ejemplo, el trabajo de archivo —especialmente de cartas enviadas por personas institucionalizadas a sus familias— conducido por Claire Edington (2019) en un hospital psiquiátrico en Vietnam evidencia que la institución no es tan total como parece, sino que más bien permite distintos niveles de comunicación entre los usuarios y sus familias.

El hospital psiquiátrico y sus dinámicas internas también han sido criticadas por proveedores de salud. El psiquiatra italiano Franco Basaglia (1972, 2000) ha criticado duramente el hospital psiquiátrico dado que no es un lugar donde se cura, sino donde se violenta y se tiene en cautiverio a las personas. Basaglia ha llamado múltiples veces a la «destrucción» del hospital psiquiátrico y a la reformulación de la psiquiatría como una disciplina que debe abandonar las categorías diagnósticas y enfocarse más en la humanidad y dignidad de las personas institucionalizadas (Basaglia, 1972; Colucci & Di Vittorio, 2006; Portacolone *et al.*, 2015). Uniéndose a la posición de Basaglia, y haciendo eco de las propuestas del movimiento «antipsiquiátrico» (Scheff, 1984; Szasz, 1974), el psiquiatra italiano Franco Rotelli hacía un llamado al abandono del hospital psiquiátrico. Asimismo, promueve el énfasis del «valor terapéutico de la libertad» (Rotelli, 2015, p. 24) que permite el proceso de desinstitucionalización y la instauración de la salud mental comunitaria.

En 1963, luego de años de presión, el presidente de Estados Unidos —John F. Kennedy— firmó un acta histórica para la construcción y creación de Centros de Salud Mental Comunitarios en todo Estados Unidos (Grob, 1991). La transición hacia el tratamiento de la salud mental en la comunidad fue recibida con entusiasmo y miedo por parte de los vecinos. Científicos sociales que han analizado el planeamiento y ejecución de la transición hacia la salud mental comunitaria en Estados Unidos han descrito el proceso como una transferencia de cuidados del Estado hacia los miembros de la comunidad (Brown, 1985). También se ha señalado que la salud mental comunitaria tiene más que ver con motivos económicos que con el respeto a los derechos humanos (Bachrach, 1983). Un análisis crítico de la transición hacia la salud mental comunitaria ha señalado que esta reforma ha generado más problemas de los que ha resuelto, especialmente ligados al incremento de personas que viven en situación de calle (Desjarlais, 1997; Hopper, 2003; Lovell, 1997). Asimismo, la salud mental comunitaria usualmente requiere que las personas con problemas de salud mental sigan las expectativas que se tiene de ellas —es decir, performar como «locos»— para poder seguir navegando la provisión de cuidados en los centros comunitarios (Estroff, 1981). Investigaciones sobre distintos programas comunitarios en Estados Unidos han demostrado que los clientes tienen dificultad en navegar el nuevo sistema de cuidados, además de resaltar el rol que tienen los trabajadores comunitarios como extensiones del psiquiatra (Brodwin, 2013). Investigaciones en centros comunitarios también problematizan la noción de «recuperación» y señalan un incremento en la vigilancia y supervisión de las personas con problemas de salud mental y de las decisiones que toman (Myers, 2015).

En Brasil, el proceso de desinstitutionalización ha llevado a que se produzcan zonas de abandono social (Biehl, 2005) donde las personas son consideradas como «exhumanos». En China, el modelo comunitario se intersecta con un modelo de gobernanza de las familias donde lo importante es confinar a las personas con problemas de salud mental en casa (Guan *et al.*, 2015; Ma, 2020; Zhu *et al.*, 2018). Elizabeth Davis (2012) ha demostrado para el caso de Grecia cómo la reforma en salud mental está estrechamente ligada a cambios económicos y proyectos de neoliberalización que influyen en la elaboración de los lineamientos nacionales y en las relaciones entre médicos y usuarios. Saiba Varma (2016) reflexiona sobre el proceso de modernización de la psiquiatría en India, así como su intersección con proyectos de desarrollo y salud mental global. Varma señala que la modernización de la psiquiatría y salud mental comunitaria tiene que ver con proyectos neoliberales donde el Estado se aleja y le asigna las responsabilidades de cuidado

a los residentes y familiares. La reforma en salud mental de España ha sido criticada por autoridades estatales y civiles, así como por los mismos psiquiatras. Para el psiquiatra español Manuel Desviat (2020a; 2020b) es necesario «reformar la reforma» ya que no ha cumplido con los objetivos inicialmente planteados. Desviat señala que no existe credibilidad en la reforma de salud mental, y no se prepara a los usuarios desinstitucionalizados para su reinserción en la comunidad (2020b, p. 146). Una revisión de la reforma es esencial para que ésta deje de ser una «transición pactada» con el poder psiquiátrico (2020b, p. 95). El confinamiento de usuarios con problemas de adicciones en instituciones psiquiátricas o clínicas privadas ha sido explorado por diversos autores que enfatizan la violencia ejercida en esos lugares (García, 2015), así como el rol que juega la religión en los tratamientos brindados en dichas clínicas (Seward Delaporte, 2018; O'Neill, 2019).

En América Latina, los casos de Argentina y Uruguay son paradigmáticos. En Río Negro, Argentina, se confrontó el rol de los manicomios, hospitales psiquiátricos, neuropsiquiátricos y cualquier otro equivalente (Maldonado & Semprini, 2019). Se reconoció que la respuesta a las problemáticas de salud mental podría estar en la creación de dispositivos comunitarios que fomenten la reinserción en las comunidades, y se implementaron grupos interdisciplinarios en la atención con un territorio de acción ampliado (Wei, 2018). El gran desafío para Argentina sigue siendo «la demanda social del encierro» de personas con problemas de salud mental (Cohen & Natella, 2013, p. 161). En Uruguay se ha establecido el año 2025 como la fecha límite para el funcionamiento de los establecimientos asilares. Así, el país ha tenido que diseñar estructuras alternativas para modificar la atención y contención de los usuarios que desean ser atendidos, como para aquellos que han pasado por internamientos prolongados.

En el Perú, el hospital psiquiátrico fue pensado como un dispositivo para la contención de la locura y otras conductas consideradas como desviadas. Como infraestructura y supuesto lugar de cuidado de personas con problemas de salud mental, el hospital psiquiátrico está relacionado con un proyecto de modernidad en el país (Ruiz Zevallos, 1994; Stucchi Portocarrero, 2012), o como señala Ríos Molina (2023), de «modernidad postergada», es decir «un proyecto magno y revolucionario que se fue transformando poco a poco hasta quedar reducido a un modesto asilo muy alejado del proyecto inicial por la falta de recursos» (2023, p. 21). Una revisión a la historia de la salud mental en el Perú evidencia que existían ciertas nociones que podrían estar relacionada a lo que hoy en día se conoce como locura, malestar subjetivo o enfermedad mental. Por ejemplo, como señalan Bustamante Quiroz y colaboradores, «en el vocablo quechua *upa*

y sus derivados eran usados para definir estados diversos de inferioridad mental...y el vocablo *utik* fue utilizado para designar estados mentales adquiridos» (2009, p. 29). La exploración de la historia de la psiquiatría peruana (Valdivia Ponce, 1964) también señala el interés por ubicar y explorar conductas consideradas como desviadas durante la colonia, como lo hace Hermilio Valdizán (1988). Además, para algunos psiquiatras existe una estrecha relación entre enfermedad mental, gobierno y problemas sociales (Caravedo & Caravedo, 1945). Hubo también intentos por integrar saberes andinos y amazónicos con la psiquiatría, como los casos de la incorporación de medicina andina (Cáceres, 1988) o de la psiquiatría folklórica (Seguín, 1979).

La necesidad de atender mejor la salud mental de los peruanos ha sido un llamado constante de quienes han explorado las consecuencias psicosociales de las diversas crisis por las que ha pasado el país: el periodo de conflicto armado interno, la hiperinflación económica, la dictadura del expresidente Alberto Fujimori y las medidas económicas neoliberales que han aumentado la desigualdad. Particularmente, las consecuencias del conflicto armado interno han llamado a una mejor atención en la salud mental para las comunidades involucradas (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2005; Theidon & del Pino, 1997), y mujeres víctimas de violencia (Castellon *et al.*, 2005; Franco Valdivia, 2013; Velázquez, 2007). En los últimos veinte años, el trabajo de activistas, periodistas, proveedores de salud y científicos sociales han llamado a la reforma de la salud mental en el Perú. Los Informes Defensoriales (2005, 2009) urgen a un cambio de modelo. Asimismo, el trabajo del antropólogo Juan Claux (2018) en un hospital psiquiátrico señala que los mismos profesionales perciben la necesidad de una reforma de la salud mental, pero no existen los recursos necesarios. Diversos trabajos elaborados desde las ciencias sociales ayudan a resaltar las experiencias por las que pasan las personas usuarias de servicios de salud mental (Gamboa Gálvez, 2021; Espinosa Landaure, 2023), sus cuidadores (Villa-Palomino, 2024), así como la importancia de grupos de acogimiento y apoyo mutuo (Castillo-Martell *et al.*, 2021; Rivera Roca, 2021).

## 2. EL CAMINO DE LA REFORMA EN EL PERÚ

Las múltiples denuncias en cuanto a la atención dentro de los hospitales psiquiátricos y a las diversas «clínicas» privadas y «centros de rehabilitación» fueron parte de un movimiento por reformar la salud mental en el país. Luego de la clausura, en el año 2015, del Centro de Rehabilitación del Enfermo Mental de Iquitos una

nota de prensa indicaba que «el sistema manicomial es cosa del pasado» (Instituto Nacional de Salud Mental del Perú, 2015). Así, se aprueba la normativa para la creación de los Centros de Salud Mental Comunitarios en el país para empezar con la transición hacia un nuevo modelo de atención a la salud mental. La reforma ha implicado también el proceso de desinstitucionalización de personas previamente internadas en hospitales psiquiátricos. La reforma es concebida como una serie de dispositivos alternativos de atención ambulatoria y programas que facilitan la participación de las comunidades en los planes de salud mental. Además, la desinstitucionalización propone crear nuevas políticas que otorguen agencia, dignidad y la posibilidad de llevar un tratamiento ambulatorio o de muy breve internamiento (Defensoría del Pueblo, 2018; Zito Lema *et al.*, 2008).

Con la elaboración y aprobación en 2019 de la Ley de Salud Mental (Congreso de la República del Perú, 2019) se delinearon y legislaron los cambios a la previa Ley General de Salud. Se tiene pues la convivencia de un modelo híbrido, compuesto por el modelo manicomial, el modelo terapéutico farmacológico y el modelo comunitario. La Ley de Salud Mental exige la creación de comités de desinstitucionalización en los hospitales psiquiátricos; sin embargo, son muy pocos los comités que realizan el trabajo de identificar a las personas a ser desinstitucionalizadas e incluso las personas que trabajan en los hospitales psiquiátricos desconocen la existencia de dichos comités (Defensoría del Pueblo, 2018, p. 119).

La reforma en salud mental no solo tiene que ver con las denuncias y quejas por parte de usuarios, familiares, proveedores de salud y sociedad civil en general, sino también con múltiples y complejos procesos económicos y políticos. Las políticas neoliberales y la privatización de la atención en salud y salud mental han influido lentamente en la necesidad de una reforma. Por ejemplo, Arroyo (2000) ha señalado que, durante los años noventa, la población con mayores recursos económicos aumentó su atención en los hospitales públicos; en contraparte, la población con menores ingresos disminuyó su atención durante los años 1988, 1992 y 1997. Otras investigaciones han argumentado que durante la década de 1990 los hospitales se convirtieron en entidades semiprivadas (Ewig, 2010; Palma, 2019; Petrerá *et al.*, 1993). Planes Nacionales de Salud Mental previos en el país, como el de 1991, identificaron que la precariedad del área de salud mental se basaba en los reducidos recursos financieros y humanos. Si bien el Plan Nacional de Salud Mental constituyó un avance, presentó objetivos complejos de alcanzar, dado el precario estado de la salud pública peruana donde, por ejemplo, el Ministerio de Salud destinaba el 0,28 % del presupuesto de salud al ámbito de salud mental. Por ello, cuando se instalaron las medidas neoliberales fue incluso

más complicado poder alcanzar los objetivos propuestos, puesto disminuyeron la disponibilidad y el acceso a los servicios de salud mental. Este contexto afectó no solo el programa de salud mental, sino también el panorama del acceso a la salud en general (Palma, 2019).

Pero la transición hacia la salud mental comunitaria ha implicado a más actores que solo los estatales. Sociedad civil e investigadores han articulado esfuerzos para informar las políticas públicas hacia un modelo comunitario en el Perú teniendo en cuenta que la pobreza, desigualdad y el centralismo son obstáculos perennes en diversos ámbitos sociales (Velázquez *et al.*, 2017). El trabajo de diversos profesionales, académicos e investigadores con una visión comunitaria ayudan a brindar acompañamiento a personas víctimas de la violencia política (Castellon *et al.*, 2005; Franco Valdivia, 2013; Velázquez, 2007). Tesania Velázquez y Evelyn Seminario (2017) han propuesto que tanto el reconocimiento como la diferencia sean conceptos fundamentales para implementar las intervenciones y la mirada comunitaria en distintos centros poblados del país. El reconocimiento de las vivencias de los ciudadanos que fueron violentados y el reconocimiento político y social a partir de la identidad propia son cruciales para el autoconocimiento y la definición de la identidad en la comunidad. Procesos políticos y económicos como la pobreza y la precariedad afectan la salud mental, particularmente los diagnósticos de depresión (Barrantes & Clausen, 2022) y restringen el acceso a tiempo a consultas sobre malestar subjetivo (Caballero, 2022).

El presente artículo es parte de un estudio etnográfico más amplio sobre el impacto de la reforma en salud mental comunitaria en un distrito de Lima<sup>6</sup>. La sección etnográfica de este artículo<sup>7</sup> es resultado de 18 meses de observación participante realizada en un distrito de Lima Norte durante los años 2021 y 2022. Los hallazgos etnográficos también son informados por visitas preliminares realizadas —aproximadamente 3 meses por año— durante los años 2018, 2019 y 2020. Todas las personas fueron informadas de los objetivos del estudio y dieron su consentimiento para participar. Usuarios de servicios de salud mental, familiares cuidadores y vecinos formaron parte del estudio. Trabajadores, profesionales de salud mental y proveedores de salud de un CSMC del área mencionada también dieron autorización y consentimiento para participar. Mediante la observación participante, entrevistas (estructuradas o semiestructuradas) y conversaciones, se

---

<sup>6</sup> El estudio ha recibido financiamiento de las siguientes organizaciones: National Science Foundation (Award #2116127), Wenner-Gren Foundation y The University of North Carolina-Chapel Hill, Institute for the Study of the Americas.

<sup>7</sup> Especialmente la sección «Salud y Enfermedad Mental en un Distrito de Lima».

pudo indagar percepciones, dudas y temores en cuanto a los efectos de la reforma en salud mental comunitaria. Además, se analizó el contenido y se realizaron entrevistas a usuarios activistas en salud mental que se dedicaban a generar y compartir contenido en redes sociales orientado a experiencias y críticas sobre la reforma. Los activistas entrevistados cuentan con un diagnóstico de salud mental y tienen un rol activo tanto en la esfera pública como en redes sociales.

### 3. SALUD Y ENFERMEDAD MENTAL EN UN DISTRITO DE LIMA

La discusión sobre el modelo comunitario se ha centrado en la asignación de un presupuesto específicamente para salud mental, así como el número de centros comunitarios, residencias protegidas y hogares protegidos que deben ser construidos para alcanzar distintas métricas de desarrollo (Banco Mundial, 2018; Gobierno del Perú, 2018; Ministerio de Salud del Perú, 2020; Miranda *et al.*, 2017; Toyama *et al.*, 2017). Sin embargo, la experiencia en la vida cotidiana de los usuarios, sus familiares, sus cuidadores y de los miembros de la comunidad en general no han sido lo suficientemente analizados. Por ejemplo, una de las principales preguntas de los vecinos colindantes al Centro Comunitario estudiado es «¿por qué se ha ubicado un Centro *precisamente* ahí?». Existe cierta reticencia no solo a estar próximo a un Centro Comunitario, sino también ansiedad por no saber identificar quién tiene problemas de salud mental y quién no, ya que el modelo comunitario se encarga de brindar atención en los Centros y en la comunidad con la ayuda de trabajadores comunitarios. La presencia de esta ambigüedad hace que una gran mayoría de los vecinos se supervisen constantemente y contribuye a la sensación de ser supervisados por los demás, sensación que no es nueva ya que muchas universidades internacionales y ONGs realizan actividades en Lima Norte durante décadas (Robillard, 2010). Se podría decir que Lima Norte es una zona experimental para múltiples proyectos de políticas públicas nacionales, así como estudios internacionales especialmente en cuanto a VIH y tuberculosis. Como señalan Petryna (2009) y Han (2012) estos legados de intervención y experimentación también afectan las subjetividades y comportamientos de los residentes.

Una gran mayoría de los vecinos en este estudio señala que, si bien aprecian la iniciativa de la reforma en salud mental, su comunidad no necesita Centros Comunitarios, sino *más* hospitales psiquiátricos. Esto, debido al saber compartido de que muchas de las familias que cuidan a alguien con un problema severo de salud mental usualmente no tienen el tiempo, ni el dinero, ni la energía para poder realizar todas las actividades que implica el cuidado. Una anécdota que

nos contó una autoridad de salud mental fue que los miembros de un distrito alejados protestaron ante la inauguración de un Centro Comunitario. Esta autoridad mencionó que «[los vecinos] pensaron que era un centro de salud *normal*, pero cuando vieron *salud mental*, ahí empezaron las quejas» (comunicación personal, 3 de junio de 2019). Para dicha autoridad esto solo fue una confusión y falla en los mecanismos institucionales de comunicación. Los vecinos que viven cerca al Centro Comunitario estudiado señalaron que pueden funcionar en otros distritos «más acomodados», pero no en su distrito con marcados índices de pobreza, desempleo, y criminalidad.

Problemas de larga data, como el de la violencia de género, son traducidos y tratados ahora como si fuesen problemas de salud mental. Una trabajadora social nos comentó que no entendía muy bien por qué venían varios hombres perpetradores de violencia de género a tratar sus actitudes y prácticas machistas como un problema de salud mental. Para la entrevistada existe una disonancia en intentar tratar desde el Estado el problema de la violencia, machismo, e impunidad como un problema de salud mental, y en consecuencia mandar a perpetradores a recibir tratamientos. Si bien muchos hombres perpetradores de violencia son mandados por jueces a llevar sesiones «reeducativas», se ha demostrado que muchos no toman estas sesiones como una oportunidad, sino más bien como un castigo (Valverde Rodríguez, 2020). Así, las nociones de «locura» y enfermedad mental influyen las dinámicas de la vida cotidiana y modifican las fronteras entre lo que es enfermedad mental y lo que es un problema social. La violencia de género no es el único problema que es conceptualizado como problema de salud mental. Los ciudadanos del distrito se preguntan si otros problemas que aquejan el país pueden ser concebidos como «locura», por ejemplo los casos de corrupción política que, para un vecino con el que conversamos, no solo indica falta de fiscalización y ética, sino que también él percibe como un modo de enfermedad mental.

Las nociones de «locura» y enfermedad mental son parte de las conversaciones cotidianas de los vecinos del distrito y también circulan las categorías diagnósticas de salud mental, como depresión, ansiedad, y trauma. Usuarios de salud mental, así como sus familiares y cuidadores, reciben y reproducen distintas categorías diagnósticas que les son señaladas por proveedores de salud, especialmente psiquiatras y psicólogos. Pudimos observar y registrar que una cantidad considerable de personas ha incluido las categorías de ansiedad, depresión y trauma en sus conversaciones cotidianas. Aunque también reconocemos que la pandemia por el COVID-19, así como su cobertura en los medios de comunicación, puede haber influido en la circulación de estas categorías. Por ejemplo, las personas con las



que conversamos señalan sentirse —e incluso *ser*— ansiosas o depresivas. Otro ejemplo es que muchos de los niños y jóvenes que acuden al Centro Comunitario lo hacen porque sus padres o familiares señalan que ellos andan muy distraídos y pueden tener un Trastorno de Atención e Hiperactividad (TDAH) para lo cual requerirían terapia y medicación. Las reformas en salud mental producen esta masificación del uso de categorías diagnósticas. Diversos estudios han señalado que nociones como ansiedad y depresión son tomadas por poblaciones para poder dar sentido a un pasado de violencia y de un presente precario o en conflicto (Behrouzan, 2016; Varma, 2020). Otros estudios etnográficos evidencian la relación entre problemas de salud mental —especialmente de ansiedad y depresión— con un rápido crecimiento económico nacional que no se ve reflejado en la vida cotidiana de los habitantes, cuyas expectativas sociales y económicas también se han elevado (Chua, 2014; Matza, 2018; Tran, 2023; Zhang, 2020).

La observación participante en el Centro Comunitario y las conversaciones con los proveedores de salud permiten iluminar problemas burocráticos y administrativos, así como constreñimientos de la propia labor en la atención en salud mental. Uno de los principales problemas que nos fueron señalados tiene que ver con la falta de espacio en el Centro Comunitario, así como con la poca promoción que se hace del Centro hacia los vecinos y la comunidad en general. Una enfermera nos comunicó que muchas personas siguen yendo a un hospital cercano por problemas de salud mental y cuando son derivadas al Centro Comunitario los usuarios señalan no haber sabido de su existencia. El tiempo asignado para las consultas es corto. Por ejemplo, un proveedor de salud nos comentó que desearía poder brindar mayor tiempo en sus consultas, pero esto no es posible dado que le faltaría tiempo para atender a todos los usuarios en el día de trabajo.

La falta de personal y de tiempo para las consultas no son algo que solo sucede en el Perú. Ya otras investigaciones han analizado el problema de los recursos humanos para las atenciones en salud mental (Cavero *et al.*, 2018; Miranda *et al.*, 2017; Toyama *et al.*, 2017; Varma, 2016), y Juan Claux (2018) ha señalado que en el hospital psiquiátrico peruano donde realizó su trabajo de investigación solo se contaba con siete trabajadores sociales. El poco tiempo dedicado para las consultas podría también tener una repercusión en la explicación de diagnósticos de salud mental, la importancia de la terapia, la explicación del uso de la medicación, e incluso la potencialidad de poder obviar el consentimiento informado por parte de los usuarios.

Finalmente, aproximadamente la mitad de las personas entrevistadas señalan abiertamente no asistir a los Centros Comunitarios ni llevar a sus familiares por

diversos motivos. El primer motivo sigue siendo el peso del estigma hacia el tratamiento en salud mental. Como se ha señalado en diversas investigaciones, el Perú, así como la región de América Latina y el Caribe, es reticente a la disminución del estigma de personas con problemas de salud mental (Cavero *et al.*, 2018; Mascayano *et al.*, 2016). Esto tiene que ver con diversos factores entre los que resaltan concepciones locales sobre salud y enfermedad mental, así como el rol de los medios de comunicación en reproducir estigmas y estereotipos de personas con problemas de salud mental —especialmente en aquellas diagnosticadas con esquizofrenia— como personas violentas (Hidalgo-Padilla *et al.*, 2021).

Un segundo motivo es la desconfianza y la poca información que se tiene hacia la medicación farmacológica. Consideramos que las personas están en su pleno derecho de aceptar o rechazar medicación para el tratamiento del malestar mental. De hecho, muchas personas han mejorado sin tomar medicación o dejando de tomar medicación (Whitaker, 2010), así como al incorporar otras formas de tratamiento, por ejemplo la medicina andina (Cáceres, 1988). Sin embargo, los vecinos señalan no saber muy bien qué es lo que significa y conlleva un diagnóstico de salud mental. También señalan que no se les ha informado debidamente de las causas y consecuencias del diagnóstico, así como de la falta de claridad en la provisión y la necesidad del tratamiento farmacológico<sup>8</sup>. Otras personas incluso señalaron con sorpresa que fueron recetadas medicación farmacológica en sus primeras visitas, donde en teoría el modelo comunitario señala que se debe realizar una evaluación integral y social del motivo del malestar mental.

Algunos participantes de este estudio expresan una total desconfianza al tratamiento de salud mental en general, ya sea en hospitales psiquiátricos o en Centros comunitarios. Estas personas señalan que han pasado por experiencias previas siendo institucionalizadas o donde sus familiares han sido institucionalizados y han visto poca o nula mejora. Así, debido a estas experiencias negativas en hos-

---

<sup>8</sup> Más allá de la falta de información brindada sobre efectos adversos de la medicación, acceder a medicamentos es una dificultad para los usuarios de los Centros Comunitarios. Si bien el Seguro Integral de Salud (SIS) facilita que los usuarios accedan gratuitamente a medicamentos, en la práctica se registra su desabastecimiento. Durante el 2022 y enero del 2023, 188 de 248 Centros Comunitarios del país tuvieron desabastecimientos de fármacos (Romero & Tovar, 2023a). Ello obliga a que los usuarios compren sus medicamentos en farmacias o boticas privadas donde los costos son elevados, llevándolos a veces a tener que abandonar su tratamiento psiquiátrico. Otra dificultad para el acceso es la limitada oferta de medicamentos. El Petitorio Nacional de Medicamentos Esenciales tiene una reducida lista de fármacos de salud mental. Ello obliga a que los medicamentos prescritos que no estén en el petitorio sean cubiertos con gastos de bolsillo de los usuarios, limitando su adherencia al tratamiento (Romero & Tovar, 2023b).

pitales psiquiátricos y con proveedores de salud, estas personas han desarrollado mucha desconfianza con los métodos de la psiquiatría y en consecuencia también dudan de los Centros Comunitarios a quienes ven como «hospitales psiquiátricos más pequeños» o como «dispensadores de medicación». Lamentablemente, los cuidadores que tienen esta concepción del tratamiento en salud mental optan por mantener en casa a sus familiares con problemas mentales severos en donde se corre un riesgo en prácticas de coerción, cautiverio y confinamiento en el hogar.

#### 4. EL ACTIVISMO EN SALUD MENTAL

El modelo de salud mental comunitario en el Perú ha implicado un radical e histórico cambio en cuanto al respeto y la dignidad de los usuarios de servicios en salud mental. Gracias al empuje y a las actividades de diversas personas y grupos de la sociedad civil, el modelo manicomial está en vías de quedar en el pasado y se abre una ventana de oportunidad para que los usuarios tengan voz en sus tratamientos. La Norma Técnica de Salud de Centros de Salud Mental Comunitarios, publicada el año 2017, y el Plan Nacional de Fortalecimiento de Servicios de Salud Mental Comunitaria 2018-2021, señalan la creación y asignación de un presupuesto específicamente para salud mental, han requerido la creación de comités de desinstitucionalización en diversos hospitales psiquiátricos del país, requieren la creación de Centros de Salud Mental Comunitarios, hogares protegidos y residencias protegidas, así como la creación de un equipo de atención comunitaria que —al menos en teoría— ya no tiene como figuras centrales a psiquiatras y psicólogos, sino que enfatiza una mirada integral y social de la salud mental. Pero tal vez lo más importante de la reforma y del plan es el respeto a la dignidad y los derechos humanos de los usuarios, así como su inclusión en el planeamiento de sus tratamientos ya sean farmacológicos o no. En este acápite analizamos el rol que ha tenido el activismo en salud mental para continuar visualizando los desafíos que enfrentan las personas con problemas de salud mental, y también nos enfocamos en la posibilidad de la figura del experto por experiencia en los equipos de salud mental comunitaria.

Un análisis de los lineamientos, de la reforma en salud mental comunitaria y de la ley de salud mental peruana, indica que hubo poca participación de los grupos de usuarios y familiares, así como poca definición de conceptos (Camino *et al.*, 2019; Constantino & Bregaglio, 2020). Si bien los lineamientos estatales señalan que hubo participación de colectivos de salud mental, muchos de los activistas con los que conversamos señalan haber sabido muy poco de la elaboración de

la ley, e incluso no saber de la ley hasta que esta fue promulgada. Los activistas han cobrado más protagonismo a partir de la reforma en salud mental y algunos incluso han llegado a establecer contacto y conversación con autoridades estatales. Sin embargo, en diversas reuniones con autoridades, congresistas o candidatos al congreso en las que hemos podido participar se siente cierta desconfianza hacia la inclusión de la salud mental como punto de agenda. Los activistas con los que conversamos señalan que se usa la salud mental más como una estrategia para obtener votos y no necesariamente como un problema que se quiere —o se sabe— abordar desde las políticas públicas.

Activistas y aliados por la salud mental llevan tiempo proponiendo y apoyando políticas públicas, informando sobre salud mental y haciendo visible los diversos tipos de negligencias de las que ellas mismas o personas con problemas de salud mental son víctimas. Así como la serie de videos sobre maltratos en una clínica privada que abre nuestro artículo, existen otros ejemplos de malas prácticas por parte de instituciones y proveedores de salud que van desde la negligencia y el abuso de poder (Díaz Pimentel, 2021) hasta el abuso sexual (Panizo Arana, 2023). En el Perú y otras partes del mundo, el activismo en salud mental visibiliza de diversas formas la precariedad de la atención psiquiátrica (Rosenhan, 1973; Whitaker, 2010), la vida en las instituciones psiquiátricas (Gastelumendi, 2006; Jáuregui, 2019; Navarro Sonim & Farías, 2019; Salcedo, 1990), y también elabora una dura crítica contra el saber psiquiátrico (Chamberlin, 1978; Green & Ubozoh, 2019; Sheehan, 1982; Valdivia Quiroz, 2021).

Los activistas con los que hemos conversado y mantenemos comunicación señalan la importancia de su trabajo —que no es remunerado— en redes sociales informando a otros usuarios e incluso a profesionales de salud mental. En las redes sociales se difunden testimonios de mujeres que no fueron diagnosticadas oportunamente con autismo debido a falsas creencias en torno al género y sesgos por parte de los psiquiatras (Ruggieri & Arberas, 2016). Los diagnósticos errados permiten una discusión sobre la vulneración de la autonomía y la dignidad al momento de recetar medicación que lleva a los usuarios a sentirse como «hámsters de laboratorio». Los activistas nos señalaron la grave reproducción de estereotipos de personas con problemas de salud mental en los medios de comunicación. Sin embargo, ellos han podido articularse con medios alternativos. Por ejemplo, Salud con Lupa (2023) —medio de comunicación alternativo de la ciudad de Lima— elaboró con la participación de una usuaria activista una serie de notas periodísticas sobre la influencia de las compañías farmacéuticas en la práctica de psiquiatras al recetar medicamentos, así como también las decenas de usuarios

que reportaron haber experimentado consecuencias de la medicación de las cuales no fueron debidamente informados.

La Ley de Salud Mental, así como la Norma Técnica de Salud de los Centros Comunitarios del Perú llaman a la participación de la ciudadanía, familiares y usuarios de los servicios de atención en salud mental. Esta participación puede verse como una forma de fiscalización, de atención hacia los obstáculos y desafíos que enfrentan las personas que requieren atención en los Centros Comunitarios, y también la inclusión de usuarios expertos por experiencia en los equipos interdisciplinarios de atención. Un experto por experiencia ha pasado circunstancias similares a las de un usuario en busca de atención en salud mental, por lo que puede guiar y acoger a esa persona. Para los activistas con los que conversamos, la figura del experto por experiencia sería crucial para mejorar la atención en salud mental. Como lo demuestran diversas investigaciones (Brodwin, 2013; Myers, 2015) la idea del soporte de pares y del experto por experiencia puede influir positivamente en la recuperación y reinserción de personas con problemas de salud mental a la vida cotidiana de la comunidad. También, un estudio en el distrito de Chorrillos ha evidenciado la utilidad de la horizontalidad y la inclusión de los usuarios de salud mental en las discusiones sobre los diagnósticos y los tratamientos (Castillo-Martell *et al.*, 2021). La figura del experto por experiencia va más allá de la mera inclusión, sino que también es un acto político si es que se quiere mejorar la atención en salud mental. Discutimos con diversos activistas las trabas que enfrenta el experto por experiencia, como la carencia de reconocimiento y autoridad por parte de proveedores de salud, por tener un problema de salud mental o por no haber concluido estudios universitarios. Sin embargo, ellos consideran que la inclusión y el respeto hacia los expertos por experiencia podría mejorar la atención en los Centros Comunitarios.

## CONCLUSIÓN: LA VIDA SOCIAL DE LA REFORMA

Este artículo aborda los distintos y complejos procesos que informan las dinámicas de atención en salud mental comunitaria en el Perú. Consideramos que la reforma no solo debe ser analizada en términos cuantitativos o presupuestales, sino que una mirada sociohistórica y que centra las experiencias de los usuarios, los miembros de la comunidad y los proveedores de salud es necesaria para entender los desafíos que implica tanto el modelo comunitario como el proceso de desinstitucionalización. Un análisis de los principales lineamientos que rigen la salud mental debe ser comprendido desde una mirada de largo plazo que

considere las diversas crisis económicas y políticas por las que han atravesado tanto el país como la región. La hiperinflación económica, los procesos migratorios, el periodo de conflicto armado interno, así como la dictadura y políticas económicas neoliberales en el gobierno del expresidente Alberto Fujimori, han influido en cómo se piensa la salud mental en el Perú. Además, estos procesos, junto con los actuales como la crisis política por la legitimidad del poder que atraviesa el país y la pandemia por el COVID-19, modelan los cambios en la atención en salud mental. Por ejemplo, durante la pandemia, la atención se dio a distancia debido al confinamiento obligatorio y las medidas de bioseguridad, lo que generó diversos cambios en la atención en ciertos Centros Comunitarios tales como recordatorios y monitoreos telefónicos a los usuarios (Cusihuaman-Lope *et al.*, 2023).

Nuestros apuntes etnográficos visibilizan que la reforma en salud mental no solo resuelve ciertos problemas, sino que también genera distintos impases. Como se ha señalado, muchos de los vecinos del distrito donde realizamos el trabajo de campo han activamente rechazado o protestado la presencia del Centro Comunitario. Otros han señalado que es necesaria la presencia de más manicomios ya que cuidar de alguien con un problema de salud mental severo implica tiempo y dinero que ellos no poseen. Si bien muchas personas asisten a consultas al Centro Comunitario, hemos evidenciado que no existe mucha promoción de los servicios que ahí son ofrecidos. Este desconocimiento tiene que ver con la falta de promoción y comunicación, pero también con el estigma que sigue rodeando a la salud mental en el país. También existen obstáculos en el trabajo de los proveedores de salud, como la falta de espacio, la precaria infraestructura y el alto número de atenciones que el personal no puede cubrir. Estas dificultades en la atención por parte de usuarios (estigma) y el mismo servicio de los Centros Comunitarios (problemas de infraestructura, limitados recursos humanos) no solo se registra en este nivel de atención sino también Centros de Salud y Postas (Cavero *et al.*, 2018). Es necesaria la promoción de los servicios para reducir el estigma y la comunicación entre los establecimientos en los distintos niveles de atención para saber cómo derivar y contrarreferir a los usuarios para no solo abordar los casos de «mayor gravedad» o «emergencia». La salud mental debe tener un abordaje multinivel que va desde la prevención y concientización en los barrios hasta los establecimientos de salud de primer nivel de atención (Velázquez & Rivera-Holguín, 2020).

Tal vez uno de los procesos más importantes que ha generado la reforma es el del activismo en salud mental por parte de usuarios, colectivos y aliados. A pesar de que nuestros interlocutores señalaron desconocer y no haber sido incluidos en

las discusiones sobre la Ley de Salud Mental, existe una sensación de que la mejora en la atención en salud mental es posible. Los activistas con los que conversamos realizan un trabajo incesable para educar —desde su experiencia— sobre salud mental y evidenciar los obstáculos a los que se enfrentan cuando buscan atención profesional. La Ley de Salud Mental llama a la incorporación de los usuarios en el consentimiento informado de su tratamiento y la posibilidad de tener voz y voto en su proceso de recuperación. Así, la reforma ha generado un espacio para la inclusión de usuarios, activistas y familiares en la fiscalización de los servicios ofrecidos. Una de las figuras por la que nuestros interlocutores activistas abogan es por la inclusión de los expertos por experiencia en los equipos interdisciplinarios de atención, algo que no hemos visto en la duración de nuestra investigación.

Una ley o una reforma puede terminar creando más problemas de los que resuelve. Sin embargo, creemos que los problemas a los que se enfrenta la reforma en salud mental comunitaria en el Perú pueden ser resueltos con voluntad política y la inclusión de los usuarios.

## REFERENCIAS

- Agüero, J. M. (2021). COVID-19 and the Rise of Intimate Partner Violence. *World Development*, 137, 105217. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105217>
- Antiporta, D. A., Cutipé, Y., Mendoza, M., Celentano, D., Stuart, E. & Bruni, A. (2021). Depressive Symptoms among Peruvian Adult Residents amidst a National Lock-down during the COVID-19 Pandemic. *BMC Psychiatry*, 21(1), 111. <https://doi.org/10.1186/s12888-021-03107-3>
- Arroyo Laguna, J. (2000). *Salud, la reforma silenciosa: políticas sociales y de salud en el Perú de los 90*. Universidad Peruana Cayetano Heredia, Facultad de Salud Pública y Administración.
- Bachrach, L. L. (1983). *Deinstitutionalization*. Jossey-Bass.
- Banco Mundial. (2018). *Sanando Mentes, Cambiando Vidas*. BM.
- Barrantes, N. & Clausen, J. (2022). Does Multidimensional Poverty Affect Depression? Evidence from Peru. *Progress in Development Studies*, 22(2), 107-29. <https://doi.org/10.1177/14649934211059402>
- Basaglia, F. (1972). *La institución negada: Informe de un hospital psiquiátrico*. Barral.
- Basaglia, F. (2000). *Conferenze brasiliane*. Cortina.
- Behrouzan, O. (2016). *Prozak Diaries: Psychiatry and Generational Memory in Iran*. Stanford University Press.

- Biehl, J. (2005). *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. University of California Press.
- Brodwin, P. (2013). *Everyday Ethics: Voices from the Front Line of Community Psychiatry*. University of California Press.
- Brown, P. (1985). *The Transfer of Care: Psychiatric Deinstitutionalization and Its Aftermath*. Routledge & Kegan Paul.
- Bustamante Quiroz, R., Barboza Tello, M., Bazán Vidal, E., Bromley Coloma, C. & Lamas Rojas, H. (2009). Capítulo Sexto: Salud Mental. En R. Bustamante Quiróz (Ed.), *Historia de la salud en el Perú* Vol. 11. (pp. 21-240). Academia Peruana de Salud.
- Caballero, E. (27 de febrero de 2022). ¿Problemas de ricos?: aportes para la atención y promoción de la salud mental en el Perú. *Revista Ideele*. <https://www.revistaideele.com/2022/02/27/problemas-de-ricos-aportes-para-la-atencion-y-promocion-de-la-salud-mental-en-el-peru/>
- Cáceres, E. (1988). *Si crees, los apus te curan: medicina andina e identidad cultural*. 1a ed. Centro de Medicina Andina.
- Camino, P., Constantino Caycho, R. & Bregaglio Lazarte, R. (24 de mayo de 2019). La nueva Ley de Salud Mental: avances y aspectos problemáticos. *Enfoque Derecho | El Portal de Actualidad Jurídica de THEMIS* (blog). <https://www.enfoquederecho.com/2019/05/24/la-nueva-ley-de-salud-mental-avances-y-aspectos-problematicos/>
- Canguilhem, G. (1978). *On the Normal and the Pathological. Studies in the History of Modern Science*. D. Reidel Pub. Co.
- Caravedo Prado, B. & Caravedo, B. (1945). *Las enfermedades mentales en el Perú*. Talleres Gráficos del Hospital «Víctor Larco Herrera».
- Cassaretto, M., Chau, C., Espinoza, M., Otiniano, F., Rodriguez, L. & Rubina, M. (2021). *Salud mental en universitarios del consorcio de Universidades durante la pandemia*. Consorcio de Universidades.
- Castellon, R., Laplante, L. & Theidon, K. (2005). *Los afectados por el conflicto armado interno del Perú: exigiendo el derecho a la salud mental*. Consorcio de Investigación Económica y Social, Observatorio del Derecho a la Salud.
- Castillo-Martell, H., Carrasco-Montoya, N., Valdivia-Quintanilla, A., Zambrano-Leon, C., Perez-Arce, L., Pariona-Ruiz, E., Mendoza-Alberca, C. & Caycho-Valle, A. (2021). Grupos de acogimiento: sistematización de un modelo participativo para la formulación diagnóstica y terapéutica en un centro de salud mental comunitaria. Chorrillos-Perú, 2018. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 84(1), 11-18. <https://doi.org/10.20453/rnp.v84i1.3932>



- Chamberlin, J. (1978). *On Our Own: Patient-Controlled Alternatives to the Mental Health System*. Hawthorn Books.
- Cavero, V., Diez-Canseco, F., Toyama, M., Flórez Salcedo, G., Ipince, A., Araya, R. & Miranda, J. (2018). Provision of mental health care within primary care in Peru: A qualitative study exploring the perspectives of psychologists, primary health care providers, and patients. *Wellcome Open Res*, 3(9). <https://doi.org/10.12688/wellcomeopenres.13746.2>
- Chua, J. L. (2014). *In Pursuit of the Good Life: Aspiration and Suicide in Globalizing South India*. University of California Press.
- Claux, J. A. (2018). Social Route: Peruvian Psychiatrists and the Politics of Mental Health Reform. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/33227>
- Cohen, H. & Natella, G. (2013). *La Desmanicomialización: Crónica de la reforma del Sistema de Salud Mental en Río Negro*. Lugar Editorial.
- Colucci, M. & Di Vittorio, P. (2006). *Franco Basaglia*. Nueva vision.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2005). *Informe final*. Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Congreso de la República del Perú. (2019). Ley N.º 30947. Ley de Salud Mental (23 de Mayo de 2019). <https://www.gob.pe/institucion/congreso-de-la-republica/normas-legales/1423694-30947>
- Constantino Caycho, R. A. & Bregaglio Lazarte, R. (10 de marzo de 2020). La complejidad del internamiento involuntario en el Reglamento de la Ley de Salud Mental. *Enfoque Derecho | El Portal de Actualidad Jurídica de THĒMIS* (blog). <https://www.enfoquederecho.com/2020/03/10/la-complejidad-del-internamiento-involuntario-en-el-reglamento-de-la-ley-de-salud-mental/>
- Cusihuaman-Lope, N., Vilela-Estrada, A. L., Cavero, V., Villarreal-Zegarra, D., & Diez-Canseco, F. (2023). Experiencias de usuarios y familiares sobre la atención recibida en centros de salud mental comunitaria de Lima y Callao durante la pandemia de la COVID-19. *Rev Peru Med Exp Salud Publica*, 40(3), 278-286. <https://doi.org/10.17843/rpmesp.2023.403.12717>
- Davis, E. A. (2012). *Bad Souls: Madness and Responsibility in Modern Greece*. Duke University Press.
- Defensoría del Pueblo. (2005). *Informe Defensorial 102. Salud Mental y Derechos Humanos: La Situación de los Derechos Humanos de las Personas Internadas en Establecimientos de Salud Mental*.
- Defensoría del Pueblo. (2009). *Informe Defensorial 140. Salud Mental y Derechos Humanos: Supervisión de la Política, la Calidad de los Servicios y la Atención a Poblaciones Vulnerables*.

- Defensoría del Pueblo. (2018). *Informe Defensorial 180. El Derecho a la Salud Mental: Supervisión de la Implementación de la Política Pública de Atención Comunitaria y el Camino a la Desinstitucionalización*.
- Defensoría del Pueblo. (2020). Defensoría del Pueblo alerta sobre 223 casos confirmados de coronavirus en hospital Víctor Larco Herrera. *Defensoría del Pueblo*. <https://www.defensoria.gob.pe/defensoria-del-pueblo-alerta-sobre-223-casos-confirmados-de-coronavirus-en-hospital-victor-larco-herrera/>
- Desjarlais, R. R. (1997). *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*. University of Pennsylvania.
- Desviat, M. (2020a). *Cohabitar la diferencia: de la reforma psiquiátrica a la salud mental colectiva*. Editorial Síntesis.
- Desviat, M. (2020b). *La reforma psiquiátrica*. La Revolución Delirante.
- Díaz Pimentel, C. (28 de noviembre de 2021). Violencia psiquiátrica: cuando te lastima quien tiene el trabajo de cuidarte. *Salud con lupa*. <https://saludconlupa.com/salud-mental/violencia-psiquiatrica-cuando-te-lastima-quien-tiene-el-trabajo-de-cuidarte/>
- Edington, C. (2019). *Beyond the Asylum: Mental Illness in French Colonial Vietnam*. Cornell University Press.
- Espinosa Landaure, P. M. (2023). «*Vivir al borde*»: narrativas y experiencias de mujeres jóvenes diagnosticadas con trastorno límite de la personalidad [Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/194644>
- Estroff, S. E. (1981). *Making It Crazy: An Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community*. University of California Press.
- Ewig, C. (2010). *Second-Wave Neoliberalism: Gender, Race, and Health Sector Reform in Peru*. Pennsylvania State University Press.
- Foucault, M. (1965). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Vintage Books.
- Foucault, M. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. 1st Picador ed. Picador.
- Franco Valdivia, R. (2013). *Salud mental comunitaria para mujeres afectadas por violencia: sistematización del programa de formación en salud mental comunitaria para la atención de las secuelas de la violencia política*. Movimiento Manuela Ramos.
- Gamboa Gálvez, L. (2021). Vigilancia, disciplinamiento y control del cuerpo: limitaciones y alcances en la psicoterapia aplicada a mujeres diagnosticadas con trastornos alimenticios. En P. Ruiz Bravo & A. Pizarro (Eds.), *Ensayos de Inves-*

- tigación y Perspectiva de Género, Vol. I* (pp. 107-118). Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior.
- García, A. (2015). Serenity: Violence, Inequality, and Recovery on the Edge of Mexico City: Violence, Inequality, and Recovery in Mexico City. *Medical Anthropology Quarterly* 29(4), 455-472. <https://doi.org/10.1111/maq.12208>
- Gastelumendi, R. [Cuarto Poder Canal 4]. (2006). *Manicomio en Iquitos* [Video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=NLpr\\_05f0Mw](https://www.youtube.com/watch?v=NLpr_05f0Mw)
- Gobierno del Perú. (2018). *Plan Nacional de Fortalecimiento de Servicios de Salud Mental Comunitaria 2018-2021*.
- Goffman, E. (1972). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. 2a. ed. Amorrortu.
- Green, L. D. & Ubozoh, K. (Eds.). (2019). *We've Been Too Patient: Voices from Radical Mental Health: Stories and Research Challenging the Biomedical Model*. North Atlantic Books.
- Grob, G. N. (1991). *From Asylum to Community: Mental Health Policy in Modern America*. Princeton University Press.
- Guan, L., Liu, J., Wu, X. M., Chen, D., Wang, X., Ma, N., Wang, Y., Good, B., Ma, H., Yu, X. & Good, M.J. (2015). Unlocking Patients with Mental Disorders Who Were in Restraints at Home: A National Follow-Up Study of China's New Public Mental Health Initiatives. *PLOS ONE*, 10(4), e0121425. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0121425>
- Han, C. (2012). *Life in Debt: Times of Care and Violence in Neoliberal Chile*. University of California Press.
- Herrera-Lopez, V., Aguilar, N., Valdivieso, J., Cutipé, J. & Arellano, C. (2018). Implementación y funcionamiento de hogares protegidos para personas con trastornos mentales graves en Iquitos, Perú (2013-2016). *Revista Panamericana de Salud Pública*, 42, e141. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.141>
- Hidalgo-Padilla, L., Rozas Urrunaga, L., Busse, P. & Diez-Canseco, F. (2021). Representaciones de la salud mental en dos diarios de circulación nacional En Perú. *Global Health Promotion*, 17579759211052200. <https://doi.org/10.1177/17579759211052200>
- Estuve Secuestrado Por Orden de Mi Padre. (23 julio de 2021). *Hildebrandt En Sus Trece*.
- Hopper, K. (2003). *Reckoning with Homelessness*. Cornell University Press.
- Instituto Nacional de Salud Mental del Peru. (2015). Nota de Prensa N° 062. *INSM*. <https://www.insm.gob.pe/oficinas/comunicaciones/notasdeprensa/2015/062.html>

- Jáuregui, E. (2019). Viaje al Fondo de La Locura. *Lima Gris*. <https://limagris.com/viaje-al-fondo-de-la-locura/>
- Lambe, J. L. (2017). *Madhouse: Psychiatry and Politics in Cuban History. Envisioning Cuba*. The University of North Carolina Press.
- Lovell, A. M. (1997). «The City Is My Mother»: Narratives of Schizophrenia and Homelessness. *American Anthropologist*, 99(2), 355-368.
- Ma, Z. (2020). Biopolitical Paternalism and Its Maternal Supplements: Kinship Correlates of Community Mental Health Governance in China. *Cultural Anthropology*, 35(2). <https://doi.org/10.14506/ca35.2.09>
- Maldonado, M. & Semprini, C. (2019). Modelos de Atención En La Salud Mental. Dispositivos Comunitarios En La Provincia de Rio Negro. *XIII Jornadas de Sociología*. Universidad de Buenos Aires.
- Mascayano, F., Tapia, T., Schilling, S., Alvarado, R., Tapia, E., Lips, W. & Yang, L. (2016). Stigma toward Mental Illness in Latin America and the Caribbean: A Systematic Review. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 38(1), 73-85. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2015-1652>
- Matza, T. A. (2018). *Shock Therapy: Psychology, Precarity, and Wellbeing in Postsocialist Russia*. Duke University Press.
- Ministerio de Salud. (2017). *Norma Técnica de Salud. Centros de Salud Mental Comunitarios*. <https://www.gob.pe/institucion/minsa/informes-publicaciones/279706-norma-tecnica-de-salud-centros-de-salud-mental-comunitarios>
- Ministerio de Salud. (2018). *Plan Nacional de Fortalecimiento de Servicios de Salud Mental Comunitaria 2018 – 2021*. <https://www.gob.pe/institucion/minsa/informes-publicaciones/279690-plan-nacional-de-fortalecimiento-de-servicios-de-salud-mental-comunitaria-2018-2021-documento-tecnico>
- Ministerio de Salud del Perú. (2020). *Plan de Salud Mental Peru, 2020-2021 (En El Contexto Covid-19)*.
- Miranda, J. J., Diez-Canseco, F., Araya, R., Cutipe, Y., Castillo, H., Herrera, V., Galea, J., Brandt, L., Toyama, M. & Cavero, V. (2017). Transitioning Mental Health into Primary Care. *The Lancet Psychiatry*, 4(2), 90-92. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(16\)30350-9](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(16)30350-9)
- Mujer denuncia haber recibido maltrato físico en clínica de reposo tras perder a su bebé. (26 de octubre de 2021). *La República*. <https://larepublica.pe/sociedad/2021/10/26/chorrillos-mujer-denuncia-haber-recibido-maltrato-fisico-en-clinica-de-reposo-tras-perder-a-su-bebe-violencia-mdga>

- Myers, N. (2015). *Recovery's Edge: An Ethnography of Mental Health Care and Moral Agency*. Vanderbilt University Press.
- Navarro Sonim, D. & Farías, D. (2019). *Atrapado En La Locura. De Enfermero a Paciente En Un Manicomio En Brasil*. Topia Editorial.
- O'Neill, K. L. (2019). *Hunted: Predation and Pentecostalism in Guatemala*. The University of Chicago Press.
- Palma, P. (2019). Neoliberalismo, violencia política y salud mental en Perú (1990-2006). *Revista Ciencias de la Salud*, 17(2), 352. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.7954>
- Panizo Arana, M. (7 de julio de 2023). Callao: psiquiatra acusado de abusar de menores sigue laborando en Hospital San José y le suben el sueldo. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/lima/callao/callao-psiquiatra-acusado-de-abusar-sexualmente-de-menores-continua-laborando-en-el-hospital-san-jose-y-le-suben-el-sueldo-coronado-abuso-sexual-callao-conducta-sexual-inapropiada-servir-noticia/>
- Pérez, L. M. (2013). At Risk and in Peril: Men's Health in Peru and Recommendations for Future Research. *Journal of Men's Health* 10 (3): 76–80. <https://doi.org/10.1089/jomh.2012.00015>.
- Petrera, M., Parodi, F. & Remenyi, M. A. (1993). *La gestión estatal y la privatización en el sector salud la seguridad social y el sector financiero*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Petryna, A. (2009). *When Experiments Travel: Clinical Trials and the Global Search for Human Subjects*. Princeton University Press.
- Portacolone, E., Segal, S., Mezzina, R., Scheper-Hughes, N. & Okin, R. (2015). A Tale of Two Cities: The Exploration of the Trieste Public Psychiatry Model in San Francisco. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 39(4), 680-697. <https://doi.org/10.1007/s11013-015-9458-3>
- Reyes-Foster, B. M. (2018). *Psychiatric Encounters: Madness and Modernity in Yucatan, Mexico*. Rutgers University Press.
- Rhodes, L. (1991). *Emptying Beds: The Work of an Emergency Psychiatric Unit*. University of California Press.
- Ríos Molina, A. (2023). *Locura y psiquiatría en Perú, 1859-1947: instituciones, miradas, juicios y prejuicios*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Rivera Roca, R. (2021). *Narcóticos Anónimos Región Perú: prácticas y discursos en un grupo de ayuda mutua terapéutico contra la adicción a las drogas* [Tesis de

- Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/174491>
- Robillard, C. (2010). The Gendered Experience of Stigmatization in Severe and Persistent Mental Illness in Lima, Peru. *Social Science & Medicine*, 71(12), 2178-2186. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.10.004>
- Romero, R. & Tovar, A. (24 de mayo 2023a). Precios altos y sin opción de genéricos: la oferta de medicinas de salud mental en boticas privadas. *Salud con lupa*.
- Romero, R. & Tovar, A. (28 de mayo 2023b). 7 de cada 10 centros de salud mental comunitaria se quedaron sin medicinas en el último año. *Salud con lupa*.
- Rosenhan, D. L. (1973). On Being Sane in Insane Places. *Science*, 179(4070), 250-258. <https://doi.org/10.1126/science.179.4070.250>
- Rotelli, F. (2015). *Vivir sin manicomios. La experiencia de Trieste*. Topia Editorial.
- Ruggieri, V. L. & Arberas, C. L. (2016). Autism in females: clinical, neurobiological and genetic aspects. *Revista De Neurologia*, 62(1), S21-26.
- Ruiz Zevallos, A. (1994). *Psiquiatras y locos: entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto nacional de modernidad: Perú, 1850-1930*. Instituto Pasado & Presente.
- Salcedo, J. M. (1990). *El Vuelo de la Bala*. Arte & Comunicación.
- Salud con Lupa. (18 de junio de 2023). Las pastillas y yo. *Salud con lupa*. <https://saludconlupa.com/series/las-pastillas-y-yo/>
- Scheff, T. J. (1984). *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*. 2nd ed. Aldine Pub. Co.
- Seguín, C. A. (1979). *Psiquiatría folklórica*. Ediciones Ermar.
- Seward Delaporte, P. (2018). «We Will Revive»: Addiction, Spiritual Warfare, and Recovery in Latin America's Cocaine Production Zone. *Third World Quarterly*, 39(2), 298-313. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1328275>
- Sheehan, S. (1982). *Is There No Place on Earth for Me?* Houghton Mifflin.
- Stucchi Portocarrero, S. (2012). *Loquerías, manicomios y hospitales psiquiátricos de Lima*. Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Szasz, T. (1974). *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conflict*. Harper & Row.
- Theidon, K. & Del Pino, P. (1997). *Antropología y salud mental: un estudio en la recuperación comunal*. Ayacucho: s.n.
- Toyama, M., Castillo, H., Galea, J., Brandt, L., Mendoza, M., Herrera, V., Mitrani, M., Cutipé, Y., Caverro, V., Diez-Canseco, F. & Miranda, J. J. (2017). Peruvian Mental Health Reform: A Framework for Scaling-up Mental Health Services.


- International Journal of Health Policy and Management*, 6(9), 501-508. <https://doi.org/10.15171/ijhpm.2017.07>
- Tran, A. L. (2023). *A Life of Worry: Politics, Mental Health, and Vietnam's Age of Anxiety*. University of California Press.
- Valdivia Ponce, O. (1964). *Historia de la psiquiatría peruana*.
- Valdivia Quiroz, B. (2021). A Crazy, Warrior and «Respondona» Peruvian: All Personal Transformation Is Social and Political. En P. Beresford & J. Russo (Eds.), *The Routledge International Handbook of Mad Studies*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429465444>
- Valdizán, H. (1988). *Locos de la Colonia*. El Libro Popular Peruano. Serie Ciencias Humanas y Filosofía.
- Valverde Rodríguez, I. (2020). (Re)Construcciones de la masculinidad en hombres agresores participantes en el proceso reeducativo del Centro de Atención Institucional Frente a la Violencia Familiar (CAI) entre los años 2013 y 2017 [Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/171841>
- Varma, S. (2016). Disappearing the Asylum: Modernizing Psychiatry and Generating Manpower in India. *Transcultural Psychiatry*, 53(6), 783-803. <https://doi.org/10.1177/1363461516663437>
- Varma, S. (2020). *The Occupied Clinic: Militarism and Care in Kashmir*. Duke University Press.
- Velázquez, T. (2007). *Salud mental en el Perú: dolor y propuesta: la experiencia de Huancavelica*. Investigaciones breves. CIES, Consorcio de Investigación Económica y Social / CARE, Observatorio del Derecho a la Salud.
- Velázquez, T., Rivera- Holguín, M. & Custodio Espinoza, E. (2017). Aportes y reflexiones de la formación en psicología comunitaria PUCP en tres regiones del Perú. *Revista de Psicología*, 35(1), 193-224. <https://doi.org/10.18800/psico.201701.006>
- Velázquez, T. & Seminario, E. (2017). Salud mental comunitaria: una forma de trabajo basada en el reconocimiento. En M. Ulfe & R. Trinidad (Eds.), *En busca de reconocimiento: reflexiones desde un Perú diverso* (pp. 251-277). <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/189936>
- Velázquez, T. & Rivera-Holguín, M. (27 de mayo de 2020). Salud mental comunitaria en tiempos del Coronavirus: alcances y desafíos. *Revista Memoria IDEHPUCP*, 31. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/revista-memoria/articulo/salud-mental-comunitaria-en-tiempos-del-coronavirus-alcances-y-desafios/>

- Villa-Palomino, J. (2024). Learning to Care: Men's Parental Caregiving for Sons and Daughters in Peru. *Men and Masculinities*, 27(1), 23-41. <https://doi.org/10.1177/1097184X231226332>.
- Wei, L. (9 de mayo de 2018). Chau manicomios: Cómo Río Negro se convirtió en un modelo mundial con su programa de salud mental. *RED/ACCIÓN* (blog). <https://www.redaccion.com.ar/manicomios-rio-negro-salud-mental/>
- Whitaker, R. (2010). *Anatomy of an Epidemic: Magic Bullets, Psychiatric Drugs, and the Astonishing Rise of Mental Illness in America*. Crown Publishers.
- Zhang, L. (2020). *Anxious China: Inner Revolution and Politics of Psychotherapy*. University of California Press.
- Zhu, J., Pan, T., Yu, H. & Dong, D. (2018). Guan (Care/Control): An Ethnographic Understanding of Care for People with Severe Mental Illness from Shanghai's Urban Communities. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 42(1), 92-111. <https://doi.org/10.1007/s11013-017-9543-x>
- Zito Lema, V., Siculer, S., Barraco, A. & Sava, A. (2008). Interdisciplina y desmanicomialización. *Psicoanálisis*, 429-453.



# Los «chamos» en cana: venezolanos en cárceles peruanas

**José Luis Pérez Guadalupe**

 <https://orcid.org/0000-0003-2423-2407>  
Universidad del Pacífico, Perú  
perez\_jl@up.edu.pe

**Lucía Nuñovero Cisneros**

 <https://orcid.org/0000-0001-5309-7887>  
Pontificia Universidad Católica del Perú – Universidad de Granada, España  
lucia.nunovero@pucp.edu.pe

## RESUMEN

*La migración venezolana de los últimos años, relacionada con un contexto crónico de crisis política y violencia (Antillano & Ávila, 2017; Antillano, 2023; Zubillaga & Llorens, 2023), ha impactado significativamente en los principales países receptores, como Colombia y Perú (R4V, 2023). Al mismo tiempo, se ha incrementado exponencialmente el número de presos extranjeros en las cárceles peruanas, reavivando así la vieja discusión sobre migración y delincuencia, que ha ocupado a la criminología durante décadas (Park et al., 1967; Brion, 1997). En ese sentido, el presente artículo aborda uno de los aspectos menos trabajados de este complejo proceso migratorio en América Latina: el de los venezolanos que se encuentran procesados (74,5 %) o sentenciados (25,5 %) en los centros penitenciarios del Perú (INPE, 2024). Desde un enfoque metodológico mixto, se recoge la visión de los mismos venezolanos presos, de los presos peruanos, y de las autoridades penitenciarias, acerca de esta nueva «convivencia carcelaria». Además, se analiza si dentro de esta novedosa relación con la cultura carcelaria peruana, el rostro más organizado de la delincuencia venezolana es capaz de expandirse o trasplantarse (Varese, 2011; Garzón & Olson, 2013), producto de este proceso migratorio hacia los países de destino, como Panamá, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. Así, argumentamos que, dentro de una dinámica de importación delictiva en los penales peruanos, existe un conflicto entre dos culturas carcelarias diferentes (una que tiene como referente la posibilidad del «autogobierno» de los mismos internos, y la otra que busca mantener una «gobernanza*



*carcelaria»); ambas «visiones» de lo que es la vida en prisión pugnan por imponer sus propios modos de concebir la convivencia penitenciaria.*

Palabras clave: *Migración, Venezolanos, Conflictos culturales, Delincuencia, Cárceles*

## **“Chamos” in Prison: Venezuelans in Peruvian Prisons**

### *ABSTRACT*

*Following a chronic context of political crisis and violence (Antillano & Ávila, 2017; Antillano, 2023; Zubillaga & Llorens, 2023), Venezuela migration crisis of last years impacted on receptors countries such as Colombia and Perú (R4V, 2023). In particular, an exponential increase of foreign inmates in Peruvian prisons has triggered a renewed criminological discussion about migration and crime (Park et al., 1967; Brion, 1997). This article tackles an understudied aspect of this highly complex migration process: Venezuelan citizens facing pre-trial detention (74,5 %) or conviction sentences (25,5 %) in Peruvian prisons (INPE, 2024). Using a mixed methods approach we gathered statistics and conducted interviews of inmates and penitentiary agents to describe this new ‘coexistence’ in prisons. Furthermore, we discussed Venezuelan inmates’ adaptation vis á vis Peruvian prison culture and whether criminal groups could expand or transplant their activities (Varese, 2011; Garzón & Olson, 2013) to receptors country such as Panamá, Brazil, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia and Chile. Thus, we argue that cultural importation dynamics take place at Peruvian prisons and, moreover, conflict emerged between two prison cultures and convict codes (one of them involving an inmate self-government background and the other familiarized with dialogued ‘prison governance’ schemes); these two different visions of ‘what life in prison should be’ struggle to impose their own ways to recreate conviviality and survival.*

Keywords: *Migration, Venezuelan migration crisis, Prison culture, Cultural conflict, Prisons, Latin America*

## INTRODUCCIÓN

Más de siete millones de venezolanos han abandonado su país en los últimos años, en medio de una grave crisis social, política y humanitaria (Koechlin & Euguren, 2018; OEA, 2020a; R4V, 2023<sup>1</sup>; OIM, 2023), la misma que deviene también de un contexto crónico de violencia en Venezuela (Antillano & Ávila, 2017; Antillano, 2023; Zubillaga & Llorens, 2023), impactando sobre todo a países como Colombia y Perú, que han recibido en mayor medida dicha afluencia migratoria. En efecto, más de un millón y medio de venezolanos ha llegado al Perú en los últimos años (R4V, 2023), insertándose un buen porcentaje de ellos en alguna actividad laboral, sea formal o informal (Jiménez & Vera, 2019; Blouin & Freier, 2019; Freier & Pérez, 2021).

Durante los primeros meses de 2023, la discusión sobre la migración venezolana en el Perú tomó mayor relevancia, en particular, a partir de dos hechos que sucedieron casi simultáneamente: en primer lugar, por la política de expulsión de venezolanos indocumentados del vecino país de Chile, luego del asesinato de tres carabineros a manos de delincuentes venezolanos<sup>2</sup>. En segundo lugar, por el incremento vertiginoso en el Perú de la percepción de inseguridad ciudadana causada por la «delincuencia extranjera», que llegó a su punto más álgido cuando se dieron tres muertes sucesivas que conmocionaron al país, involucrando a personas de origen venezolano<sup>3</sup>. Estos actos delictivos, que confirmaban el aumento

<sup>1</sup> Ver <https://www.r4v.info/es/refugiadosymigrantes>.

<sup>2</sup> La severa política migratoria chilena se agravó en el 2023 con las prisiones preventivas obligatorias a extranjeros detenidos indocumentados, la militarización de la frontera norte y las «expulsiones expeditas» luego de la seguidilla de asesinatos a carabineros a manos de ciudadanos venezolanos. Así, para abril de ese año más de 200 migrantes, incluyendo niños, se encontraron varados en la frontera con el Perú, país que también decretó la Emergencia en dicho mes, y mayores controles y restricciones de ingreso en las fronteras, hasta que se operativizaron algunos vuelos de repatriación a Venezuela (Paúl & Hernández, 2023; Montes & Sanhueza, 2023).

<sup>3</sup> En pocas semanas se sucedieron tres hechos luctuosos en la ciudad de Lima, protagonizados por venezolanos: el feminicidio de una joven peruana que fue quemada por su expareja venezolana

de la delincuencia asociada al fenómeno de migración en la región, provocaron una gran indignación ciudadana y acentuaron el rechazo que ya se tenía a los «delincuentes venezolanos». Efectivamente, las detenciones de la policía peruana a ciudadanos venezolanos pasaron de 1718 en el 2019, a 8122 durante el 2023 (PNP, 2024). Paralelamente, el número de «chamos»<sup>4</sup> que han llegado a las cárceles peruanas también aumentó considerablemente: de 50 a finales de 2017, hasta 3245, a inicios de 2024 (INPE, 2024).

Como se puede apreciar, las discusiones públicas pasaron del apoyo que el gobierno peruano podía brindar a las personas que huían de su país de origen, en particular a partir de 2015 (por el agravamiento de las condiciones sociales y políticas en Venezuela), en el marco de un fenómeno de migración y del respeto a sus derechos fundamentales (Acosta *et al.*, 2019), a las centradas en un serio problema delictivo y de seguridad ciudadana relacionado con el fenómeno migratorio, que agravaba la creciente delincuencia en el Perú.

Un hecho que graficó meridianamente esta situación en las prisiones peruanas fue la toma de un agente penitenciario como rehén en la cárcel de Piura (el 16 de mayo de 2023<sup>5</sup>), acto en el que participaron tres presos de nacionalidad venezolana. Este caso confirmaba la sospecha de que los «chamos» podrían causar serios problemas de convivencia y seguridad en las cárceles; más aún, cuando hacía diez años que en el sistema penitenciario peruano no se tomaban rehenes (Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñoверо, 2023, 2024a).

Ciertamente, el proceso migratorio al que hacemos referencia se fue dando en los últimos años de manera progresiva, pero tuvo su punto de inflexión en el 2018, año en el que se incrementó el ingreso de venezolanos al Perú, sea por los puestos fronterizos oficiales o de manera irregular. De hecho, en setiembre de 2018 se superó el medio millón de venezolanos en suelo peruano (R4V, 2023). El gobierno, siguiendo la política ecuatoriana de ese entonces, centrada en el

---

en plena vía pública, la muerte de un conductor particular que no aceptó que le limpiaran el parabrisas de su auto y el asesinato de un «sereno» del distrito de Surco, de un tiro en la cabeza, cuando intervino a un venezolano que acaba de cometer un delito. El presidente del Consejo de Ministros de ese entonces, Alberto Otárola, anunció políticas más rígidas para extranjeros indocumentados y plazos perentorios para su regulación; así como la expulsión del país de aquellos que no legalicen su situación, conforme a lo establecido en el Decreto Supremo N° 003-2023-IN, del 26 de abril de 2023.

<sup>4</sup> «Chamos» es un término que se usa comúnmente en el Perú para designar a los venezolanos, no tiene mayor connotación negativa, y es aceptado por los mismos venezolanos en la cárcel; en cambio, el término «venecos» no es de su agrado.

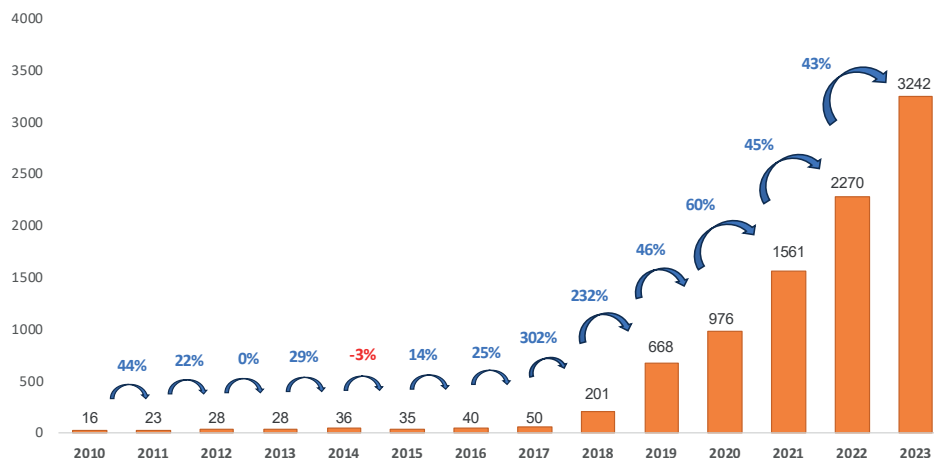
<sup>5</sup> Ver Comunicado de prensa N°22-2023-INPE del 16 de mayo de 2023.

incremento del control migratorio, anunció como requisito indispensable para entrar al Perú el pasaporte vigente (en lugar del carné nacional de identidad) y dictó modificaciones de carácter limitativo al Permiso Temporal de Permanencia – PTP (Acosta *et al.*, 2019).

Posteriormente, ante el incremento de la población venezolana en situación irregular, a través del Decreto Supremo 003-2023-IN, se dio un último plazo para la regularización de la calidad migratoria de los extranjeros en el Perú, que culminó en noviembre de 2023 (Ministerio del Interior, 2023). Ahora bien, los resultados de estas políticas fueron en gran medida adversos, ya que dieron inicio a un gran descontrol migratorio debido a la porosidad de las fronteras y al fácil acceso irregular, que fue aprovechado por personas que tenían problemas con la justicia en su país.

Este incremento del flujo migratorio (regular e irregular) procedente de Venezuela también se reflejó en un aumento de actos delictivos protagonizados por venezolanos (registrados por la Policía Nacional del Perú) y, posteriormente, en el incremento de presos de esa nacionalidad en las cárceles peruanas. Tal como indicamos, a diciembre de 2017 solo había 50 venezolanos en prisiones peruanas, constituyendo el 3 % de la población penitenciaria extranjera, la misma que representaba, en ese momento, entre un 2 % y 3 % de la población penitenciaria nacional. Ahora bien, para enero de 2024, ya había 3245 internos venezolanos, constituyendo el 71 % de los 4590 presos extranjeros en el Perú; es decir, casi un 5 % de los 95 000 internos recluidos en cárceles peruanas (INPE, 2024). Tan solo en el penal de Lurigancho, el más poblado del país, había en esa fecha 904 «chamos», configurando un serio problema de gestión y de seguridad penitenciaria (como veremos en la encuesta a los directores de penales). Cabe indicar que, para inicios de 2024, los internos venezolanos ya se encontraban en 63 de los 68 penales del Instituto Nacional Penitenciario (INPE, 2024). Es decir, la expansión de la población venezolana relacionada con las actividades delictivas había llegado, prácticamente, a todas las regiones del país, no solamente a las grandes ciudades, constituyendo, de esta forma, un grave problema de seguridad ciudadana a nivel nacional.

**Gráfico 1. Evolución de la población venezolana en cárceles peruanas 2010-2023**



Fuente: Instituto Nacional Penitenciario, 2024.

Cabe indicar que, si bien el número de internos venezolanos en cárceles peruanas continúa en aumento, este todavía no ha llegado a la *ratio* de 277 presos por 100 000 habitantes que se tiene en Perú (World Prison Brief, s. f.; Veneactiva-Cedro, 2021; MINJUSDH, 2022). Sin embargo, no es suficiente analizar esta problemática en términos cuantitativos y estadísticos, sino que es necesario también identificar las características cualitativas de esta nueva delincuencia: sus modalidades de acción, el nivel de lesividad y letalidad, sus formas de organización criminal, la violencia que emplea, el impacto que produce en la sociedad, los ajustes de cuentas entre facciones criminales y, especialmente, la mimetización de la delincuencia peruana respecto a los métodos de la delincuencia venezolana, más violentos y letales. Tal como concluye el Informe *Migración y crimen en el Perú* del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos: «La población venezolana que comete algún delito es reducida a comparación de toda la inmigración; sin embargo, quienes perpetrar delitos lo hacen con violencia. Entre estos delitos encontramos el robo agravado, tenencia ilegal de armas y homicidios [...]» (MINJUSDH, 2022, p. 38).

Así, surgen interrogantes acerca de la influencia que pueda ejercer la delincuencia venezolana en la vida carcelaria peruana, la cual se caracteriza por mantener, al mismo tiempo, una organización y cultura propia de los internos (sobre la organización y el autogobierno de los presos ver, no solamente los

estudios en el Perú de Pérez Guadalupe, 1994, 2000; sino también, Clemmer, 1958; Sykes & Messinger, 1960; Crewe, 2011; Antillano, 2015; Skarbek & Freire, 2017; Weegels, 2017), así como, una gestión penitenciaria que ha sido capaz de imponerse a las mismas (Postema *et al.*, 2017; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñovero, 2023, 2024a). Por ello, el presente artículo analiza la situación de ese segmento porcentualmente reducido de migrantes venezolanos que ha cometido delitos en el Perú, y que se encuentra recluido en las cárceles peruanas.

Como se ha mencionado, históricamente el porcentaje de presos extranjeros en el sistema penitenciario peruano ha sido mínimo: el 1 % en el primer censo penitenciario de 1987, el 3 % luego de la crisis económica mundial de 2008, y el 2 % según el Censo Penitenciario de 2016, encontrándose recluidos en zonas o pabellones específicos de cada penal (INEI-INPE, 1987; Nuñovero, 2009, 2020; INEI, 2016). Sin embargo, a partir de 2019, la población reclusa extranjera empezó a incrementarse notablemente, y a comienzos de 2024 alcanzó el 4,8 % del total de los presos en el Perú. Dicho crecimiento se debió, básicamente, al aumento de internos venezolanos, quienes representaron en esa fecha, y de manera inédita, el 3,4 % de toda la población penitenciaria peruana (que llegaba a 95 007 internos), ubicándose en los diferentes pabellones de cada penal (INPE, 2021, 2022, 2023, 2024). Por otro lado, los internos extranjeros no venezolanos mantuvieron la misma población que en el 2010, como se puede apreciar en la siguiente tabla.

**Tabla 1. Presos extranjeros en el Perú 2004-2023**

Años	Total	Total otras nacionalidades	Porcentaje de otras nacionalidades	Total venezolanos	Porcentaje venezolanos
2004	727	710	—	17	—
2005	760	748	98 %	12	2 %
2006	909	894	98 %	15	2 %
2007	1038	1021	98 %	17	2 %
2008	1115	1097	98 %	18	2 %
2009	1294	1276	99 %	18	1 %
2010	1408	1392	99 %	16	1 %
2011	1455	1432	98 %	23	2 %
2012	1604	1576	98 %	28	2 %
2013	1715	1687	98 %	28	2 %

Años	Total	Total otras nacionalidades	Porcentaje de otras nacionalidades	Total venezolanos	Porcentaje venezolanos
2014	1832	1796	98 %	36	2 %
2015	1827	1792	98 %	35	2 %
2016	1814	1774	98 %	40	2 %
2017	1624	1574	97 %	50	3 %
2018	1722	1521	88 %	201	12 %
2019	2199	1531	70 %	668	30 %
2020	2284	1308	57 %	976	43 %
2021	2805	1244	44 %	1561	56 %
2022	3550	1280	36 %	2270	64 %
2023	4581	1339	29 %	3242	71 %

Fuente: Instituto Nacional Penitenciario, 2024.

Es importante señalar que una característica fundamental y distintiva de la migración reciente, que ha conllevado al incremento de presos venezolanos en las cárceles peruanas, es el tiempo y las dimensiones de dicha llegada. En efecto, la aparición de una población venezolana en el territorio peruano ha sido súbita y masiva, de manera que, aquellos dedicados a actividades delictivas encontraron a las fuerzas del orden sin los recaudos necesarios para asimilar dicho arribo, tanto a nivel policial como penitenciario. Ciertamente, se evidencia que durante el contexto de la pandemia por el COVID-19 los registros de esta delincuencia crecen rápidamente, mientras que la sociedad peruana estaba más preocupada por el mortal virus.

Por eso, este artículo se pregunta de manera más específica acerca de las consecuencias que ha traído la numerosa llegada de ciudadanos venezolanos a las prisiones peruanas (aparte de agravar el hacinamiento carcelario en el Perú), **i)** en cuanto a la convivencia intracarcelaria, tanto con los otros presos extranjeros como con los internos locales, y **ii)** respecto a las formas de organización y gobernanza existentes dentro de las cárceles del país. Así, se plantea como hipótesis que esta llegada repentina e inédita ha provocado un serio problema de adecuación de los internos venezolanos a las normas (formales e informales), poniendo en riesgo la convivencia pacífica instaurada hace algunos años en las cárceles peruanas (Postema *et al.*, 2017; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñovero, 2023, 2024a); no solo por su número creciente, sino porque la gran mayoría de ellos llega con una cultura delictiva y carcelaria, en muchos aspectos, diferente a la peruana.



A continuación, se presenta el marco teórico que ha servido de base para esta investigación acerca de los vínculos entre las culturas carcelarias y subculturas delictivas de los detenidos<sup>6</sup>, que viene desde la criminología de Chicago (Sykes & Messinger, 1960; Clemmer, 1958; Irwin & Cressey, 1962), y que se sigue aplicando en las más recientes etnografías desarrolladas en cárceles contemporáneas (Pérez Guadalupe, 1994, 1995, 2000; Crewe, 2011, 2013; Crespo, 2017; Antillano, 2015, 2023; Weegels, 2017; Skarbek & Freire, 2017; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021). En segundo lugar, se presenta la metodología cuantitativa y cualitativa que ha guiado el trabajo de campo por más de un año en los penales con población venezolana (de octubre de 2022 a marzo de 2024). Finalmente, se exponen los cinco hallazgos más importantes de la investigación: **a)** la perspectiva de los funcionarios del INPE respecto a la llegada de los venezolanos a las cárceles peruanas y los diferentes modos de gestión penitenciaria que ejercen (mayor o menor control institucional); **b)** las marcadas diferencias entre el comportamiento, actitudes y valores de los venezolanos y los demás presos extranjeros; **c)** la percepción de los presos peruanos, que daban cuenta de las distintas culturas delictivas y carcelarias en juego (con una delincuencia más estructurada y violenta, en el caso venezolano); **d)** la alianza fáctica entre las autoridades penitenciarias peruanas y los delegados de los pabellones (frente a los «chamos»); y, **e)** la incipiente adecuación de los venezolanos a las normas internas (formales e informales), así como el intercambio cultural que se produce, poco a poco, en los penales del país.

## 1. MARCO TEÓRICO

En cuanto a la relación entre migración y criminalidad, existe suficiente literatura que analiza la sobrerrepresentación de la población de origen extranjero en los sistemas penitenciarios europeos y norteamericanos (Marshall, 1997; Brion, 2001; Bosworth & Kaufman, 2011; Ugelvik, 2014). De hecho, en países como España, Noruega o Suecia, por ejemplo, los extranjeros han constituido hasta un 30 % de la población penitenciaria en los últimos años (Aebi *et al.*, 2019); cifras impensables en Latinoamérica, en donde Ecuador y Argentina (con 8 % y

---

<sup>6</sup> Acerca de la construcción sociocultural de la realidad carcelaria en el E.P. Lurigancho, con una serie valores, costumbres, normas, lenguaje y religiosidad, que eran compartidos con el hampa peruano, ver: J. L. Pérez Guadalupe, 1994. En cuanto a su contrastación con otras culturas delictivas carcelarias de América Latina, ver: J. L. Pérez Guadalupe, 1993 y 2000.

5 %, respectivamente) han mantenido las tasas más altas de presos extranjeros en la región (World Prison Brief, s. f.)<sup>7</sup>. Cabe indicar que, en los últimos años, Chile ha sufrido el aumento vertiginoso de su población reclusa extranjera, que ahora conforma el 13,6 % de toda su población penal: el 27,7 % de ellos son colombianos, el 27 % bolivianos, el 26,1 % venezolanos, el 10 % peruanos, etc. (Gobierno de Chile, 2023).

En este sentido, una serie de estudios ha analizado la complejidad de dichas dinámicas, evidenciando, por ejemplo, una mayor tasa de encarcelamiento de aquellos que migraron de niños que los que migraron de adultos (Light & Anadon, 2020). Además, no se trata de una relación simple, sino que la migración y la criminalidad se podrían afectar mutuamente, pues los migrantes pueden preferir, en algunos casos, asentarse en zonas o comunidades con mayor índice de criminalidad. Asimismo, las diásporas de migrantes y minorías étnicas pueden dejar a dichas poblaciones en estado de vulnerabilidad frente al crimen organizado (Arlacchi, 2017; Marshall, 1997; De la Rosa Rodríguez, 2021), tal como ha sucedido con los extranjeros que terminan siendo víctimas o peones del tráfico de drogas o la trata de personas en el Perú (Nuño, 2009, 2020; Blanco & Marinelli, 2017).

En esa línea, en el contexto de la más reciente ola migratoria en América Latina que involucra a más de siete millones de venezolanos, más de un millón y medio ha llegado al Perú (R4V, 2023; Koechlin *et al.*, 2018a; Freier & Parent, 2019), y han enfrentado una serie de retos para su integración. Este tema complejo se ha discutido a profundidad, sobre todo, desde una perspectiva social y económica (Jiménez & Vera, 2019; Blouin & Freier, 2019, 2021; Koechlin *et al.*, 2018b; Freier & Pérez, 2023; Bird & Piérola, 2023).

Sin embargo, este fenómeno migratorio, que se agudizó rápidamente en el 2018 y provocó el incremento de los controles en las fronteras (Acosta *et al.*, 2019), no se ha ponderado suficientemente en cuanto a las complejas dinámicas sociales que tienen que ver con la seguridad interna del país de recepción (Muñoz-Pogossian & Tufro, 2020; Dale *et al.*, 2020; Anatol & Kangalee, 2021). Muchos estudios se han centrado, por ejemplo, en problematizar el prejuicio y la sobredimensión del fenómeno. De hecho, en el Perú se ha evidenciado que la percepción de la ciudadanía respecto de la «ilegalidad» o criminalidad de

---

<sup>7</sup> Estas marcadas diferencias tienen sentido en tanto que los países del norte han sido países receptores de migrantes, mientras que América Latina ha sido fuente de emigración en las últimas décadas; pero, la inédita migración forzada venezolana manifiesta un nuevo fenómeno de migración sur-sur.

la población venezolana inmigrante es altamente negativa (IDEHPUCP, 2021), así como la existencia de prejuicios, prácticas de discriminación y una gran vulnerabilidad de dicha población que la hace propensa también a la victimización (Blouin & Zamora, 2022; Freier & Pérez, 2021; Bahar *et al.*, 2020).

Pero, más allá de la percepción ciudadana en los países de destino, muchas veces alimentada y sobredimensionada por los medios de comunicación (Freier, 2023), lo cierto es que Venezuela ha sufrido en las última décadas un contexto de violencia y delincuencia muy grave, que luego se ha trasladado a sus cárceles a través de las grandes redes criminales que se consolidaron en los últimos años. A partir de los ochenta se observa que la tasa de homicidios (o muertes violentas) en dicho país, que históricamente se mantenía entre el 10 y 20 por 100 000 habitantes (tasa, de por sí, muy alta), ascendió por encima de 30, en particular en la zona centro norte costera y en Caracas; de manera que la región capital alcanzó la tasa de casi 60 homicidios por 100 000 habitantes a mediados de los años noventa. Otros indicadores que aumentaron vertiginosamente en dicho período fue el robo de vehículos y los casos de tráfico y tenencia de drogas, en particular, en la región capital (San Juan, 1998). Además de los delitos cometidos por la Policía (como extorsiones, robos y hasta homicidios) y de sus incursiones masivas en los barrios (Chacón & Trujillo, 2009), los estudios han constatado la creciente violencia interpersonal en dichos años, de manera que un porcentaje importante de personas declaraban poseer armas de fuego en Caracas, que ya se perfilaba como una de las ciudades más violentas del mundo (San Juan, 1998).

En efecto, en las últimas décadas, el homicidio ha constituido una de las principales causas de muerte de los varones entre 15 y 24 años en Venezuela, procedentes en su mayoría (83 %) de sectores urbanos en precariedad (INE, Encuesta de Victimización, 2010). Asimismo, se incrementaron los secuestros y los robos en las calles, sobre todo en Caracas (Antillano, 2015). Para autores como Zubillaga (2013) y Briceño-León (2012), la tensión política de dichas décadas y las numerosas confrontaciones callejeras entre militantes y opositores al gobierno, contribuyeron a una desinstitucionalización general. En esa línea, la existencia de una masa de jóvenes marcados por la exclusión, y la construcción de identidades rebeldes y destructivas (Zubillaga & Briceño-León, 2001), siendo usados por la economía ilegal de la droga, también explicarían la mayor letalidad de la violencia en Venezuela. Lo cierto es que, para el 2016, la tasa de homicidios de Venezuela alcanzó la cifra de 92 por 100 000 habitantes (Crespo, 2016; CIDH, 2017). La Organización de Estados Americanos (OEA) reporta numerosas detenciones arbitrarias y el uso excesivo de la fuerza por parte de la Policía y

las Fuerzas Armadas venezolanas, convertidas en organismos de persecución y represión más que de aplicación de la ley (Aron Said *et al.*, 2022; OEA, 2020b).

En ese contexto, Andrés Antillano, a través de una investigación etnográfica sobre una cárcel venezolana, presenta las características de la organización informal de tipo «autogobierno», tal como lo describió Pérez Guadalupe en el penal de Lurigancho años atrás (1994, 2000), Biondi (2009) en una cárcel de Sao Paulo controlada por el PCC, o Juan Carlos Pinto (1995) y Francesca Cerbini (2012) en la cárcel de San Pedro, en Bolivia. Así, Antillano ha podido describir detalladamente «la rutina» a la que se sujetan los «malandros», que son las normas que regulan los comportamientos, actitudes y valores de los presos, incluyendo la modulación de conflictos en un contexto de exclusión y precariedad. Otro aspecto fundamental de dicha realidad carcelaria es la existencia del «carro», o estructura de gobierno de las cárceles, por parte de los presos venezolanos, dirigido por los «principales» y sus «luceros», quienes rigen la vida de la prisión, distribuyendo bienes, armas y castigos, y negociando con el Estado, inclusive imponiendo el pago de la «causa» como impuesto personal obligatorio a todos los presos, solamente por el hecho de encontrarse reclusos en el penal (Antillano, 2015, 2023).

Por otro lado, si bien es conocido que no son muy confiables los datos oficiales en Venezuela, según el World Prison Brief (s. f.), para el 2022 su población penitenciaria ascendía a 67 000 internos, con un 158 % de sobrepoblación sobre la capacidad de albergue, la más alta de América del Sur. De acuerdo con Rísquez (2023), por lo menos ocho de los 53 penales venezolanos son controlados totalmente por los «pranes» (líderes delictivos), incluyendo el Centro Penitenciario de Aragua (que contaba con cajeros automáticos, tiendas de ropa, discotecas y hasta zoológico), desde donde dirigía las operaciones «El tren de Aragua». Esta organización criminal, surgida en dicho establecimiento penitenciario, mantenía la conexión y conducción de los sindicatos y asociaciones delictivas dedicadas a la extorsión, el narcotráfico y la minería de oro controlada en parte por el Estado, en alianza con grupos criminales (Rísquez, 2023; Insight Crime, 2023).

Tal como se indicó, esta forma de gestión interna de un número importante de cárceles venezolanas por parte de los «pranes» (Insight Crime, 2023; Antillano, 2015, 2023; Rísquez, 2023) calzaría con el modelo definido como de «autogobierno» (Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñovero, 2023, 2024a), en el que los internos, en la práctica, toman el control total de la cárcel, ante la falta de autoridad de la institución penitenciaria, como en algunas cárceles nicaragüenses o brasileras de nuestros días (Cerbini, 2012; Darke, 2018; Skarbek & Freire, 2017). También existen otras modalidades de gestión que

involucran algunos «arreglos de gobierno» o «cogobierno» entre la organización de los internos y la administración penitenciaria (Weegels *et al.*, 2021; Peirce, 2022; Sozzo, 2022). De hecho, las discusiones actuales no solo se basan en la existencia de códigos y referentes compartidos por los internos, descrita en la criminología de Chicago y que se mantiene vigente en la literatura actual (Sykes, 1974 [1958]; Sykes & Messinger, 1960; Clemmer, 1958), sino en la posibilidad que la institución penitenciaria sea capaz de controlar la vida de los internos en todas sus expresiones dentro del recinto (Goffman, 1970<sup>8</sup>).

Por otro lado, considerando que es posible un control institucional de la organización de los internos y de sus capacidades de oponerse a la autoridad (Berk, 1966; Camp, 1985; Irwin & Cressey, 1962; Dilulio, 1990; Antillano, 2015; Skarbek & Freire, 2017), los modos anteriormente mencionados se diferencian del modelo de gestión penitenciaria llamado «gobernanza carcelaria», que logra integrar la autoorganización de los detenidos (no el «autogobierno») a una gestión institucional. Esto se ha estudiado en las cárceles peruanas, en particular, en el E.P Lurigancho (Postema *et al.*, 2017; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñovero, 2024a), principal destino de los internos venezolanos en el Perú.

En esta línea de análisis, este artículo plantea que nos encontramos frente a una particular configuración de actores, pues se trataría de dos culturas carcelarias diferentes: una, que parte del «autogobierno» de los reclusos, y la otra, que parte de una «gobernanza carcelaria» de la institución. Esto se puede comprobar, sobre todo, comparando las características de la organización, jerarquías y pautas de conducta seguidas por los presos en Venezuela con las de los presos en el Perú, así como, analizando las culturas delictivas y sus códigos, los cuales se conectan con las cárceles de un país a través de un «*continuum* subcultural», tal como ha explicado la literatura sobre la materia (Irwin & Cressey, 1967; Pérez Guadalupe, 1994, 2000).

## 2. METODOLOGÍA

El presente trabajo de investigación tiene un carácter exploratorio, por tratarse de un fenómeno reciente y en pleno desarrollo. Varias de las conclusiones (todavía provisionales) se basan en el resultado del trabajo de campo, en el discurso de

<sup>8</sup> A propósito de las recientes etnografías y trabajos que parten del concepto de «institución total» para caracterizar las cárceles latinoamericanas, como el de Núñez (2007), Nunes Díaz (2011), Garcés *et al.*, 2013, etc., ver: Pérez Guadalupe y Nuñovero (2024b).

los entrevistados y en los hallazgos de la observación participante en los penales peruanos, esperando contrastarse con estudios similares.

Asimismo, se empleó una metodología cualitativa y cuantitativa, centrándose en la población venezolana, que ya constituía (en enero de 2024) el 71 % de toda la población extranjera en las cárceles peruanas. En primer lugar, se desarrolló una revisión bibliográfica y teórica sobre el nuevo fenómeno migratorio en la región, y se solicitó a la Dirección de Estadística del INPE información actualizada sobre la población penal pospandemia en el Perú. Luego se analizaron una serie de datos sobre las características criminológicas y penitenciarias de toda la población penal para contrastarlos con la de los internos extranjeros y, en particular, con la de los internos venezolanos. Asimismo, se desarrolló una aproximación etnográfica, comenzando el trabajo de campo a finales de 2022<sup>9</sup>, cuando se reiniciaron las visitas en los penales peruanos (luego de la pandemia por el COVID-19). Dicha metodología cualitativa utilizó básicamente dos herramientas:

1. **Visitas a los penales:** se realizaron visitas frecuentes a los diferentes recintos de varones del sistema penitenciario peruano, sobre todo los que están ubicados en Lima Metropolitana y el Callao: E.P. Lurigancho, E.P. Castro Castro, E. P. Ancón I, E.P. Ancón II y E.P. Callao (también conocido como «Sarita Colonia»)<sup>10</sup>. En dichas visitas, los autores pudieron acceder a los diferentes ambientes de los penales (observación cualitativa), sin mayor restricción, y conversar con los representantes o líderes de la población penal (tanto peruanos como extranjeros), además de los funcionarios penitenciarios. Dichas conversaciones, o entrevistas no estructuradas, se realizaron en los ambientes ordinarios de los interlocutores, en sus pabellones y celdas, en el caso de los internos, y en las oficinas del penal, en el caso de los funcionarios.

---

<sup>9</sup> Cabe señalar que la experiencia carcelaria de los autores del presente artículo es anterior a la realización de este trabajo de investigación. Lucía Nuñovero tiene 20 años de experiencia en el trabajo voluntario en cárceles y de investigación penitenciaria, sobre todo en el penal del Callao; y, J. L. Pérez Guadalupe una experiencia similar de casi cuatro décadas, sobre todo en los penales de Lurigancho y Castro Castro (de Lima Metropolitana), y conoce todos los penales del sistema penitenciario peruano.

<sup>10</sup> Para mediados de 2023 las mujeres eran una minoría dentro de la población reclusa venezolana, solo el 4 % de todos los venezolanos presos en el Perú. Por ese motivo, los autores decidieron centrarse en la población masculina.

2. **Entrevistas semiestructuradas:** al mismo tiempo, se realizaron entrevistas en profundidad (que quedaron registradas en grabaciones de audio)<sup>11</sup> a los tres actores principales de la vida cotidiana del sistema carcelario peruano:
- a) *Los delegados de los internos:* se entrevistaron a una veintena de «delegados» (representantes o coordinadores) de los pabellones en donde se encontraba la mayor cantidad de internos venezolanos de cada penal<sup>12</sup>.
  - b) *Los «líderes» de la población venezolana:* se realizaron varias entrevistas a los internos venezolanos del penal de Lurigancho, tanto a nivel individual (también con historias de vida) como grupal (entre cuatro y ocho participantes). El trabajo de campo se centró en el penal de Lurigancho (el penal más poblado del Perú, con cerca de 10 000 internos) porque ahí se encontraba casi la tercera parte de los internos venezolanos del país; además, se trataba de internos con quienes los autores habían mantenido reuniones semanales durante varios meses<sup>13</sup>. Por eso, solo se entrevistó (con grabadora) a aquellos internos con los que ya se había mantenido conversaciones previas sobre diferentes temas, y que mostraban conocimiento de la realidad carcelaria venezolana y peruana. Aquellas entrevistas que versaban sobre su situación en las cárceles peruanas se ponderaron en función de los testimonios de otros informantes, autoridades e internos (peruanos o extranjeros); mientras que las entrevistas sobre la situación carcelaria venezolana fueron confrontadas con diversos artículos sobre dicha realidad, mayormente, con textos etnográficos. Finalmente, para asegurar la consistencia de los

---

<sup>11</sup> Tanto la metodología utilizada para entrevistar a las autoridades penitenciarias, como a los internos peruanos y extranjeros, fue auditada y aprobada por el Comité de Ética de la Universidad del Pacífico.

<sup>12</sup> Cabe indicar que los autores, al visitar regularmente los penales por tantos años, ya conocían a la mayoría de los entrevistados, por eso había la confianza suficiente para conversar con ellos y, eventualmente, grabar las entrevistas. Más adelante se ahondará sobre la importancia y función de dichos «delegados» (antes llamados «taitas»).

<sup>13</sup> A comienzos del año 2023, los autores de este artículo constituyeron, en la Capellanía del penal de Lurigancho, una mesa de diálogo y prevención de conflictos con un grupo representativo (unos 50) de los 750 internos venezolanos que habitaban dicho penal en ese entonces. A estas reuniones semanales se convocó a diferentes personalidades e instituciones relacionadas con los temas penitenciarios y migratorios, quienes conversaban directamente con los internos venezolanos sobre su situación y problemática en la cárcel, tratando de solucionar los temas más urgentes. Dicha mesa de diálogo tuvo buenos resultados, por eso el INPE buscó replicarla en los demás penales del país con población venezolana numéricamente relevante.

discursos, se realizaron varios *focus group* con aquellos venezolanos que ejercían cierto liderazgo entre sus compatriotas (por edad, por experiencia delictiva en Venezuela o en el Perú, o por mayor tiempo en el penal) para confrontar los diversos testimonios y garantizar la coherencia de las informaciones.

3. *Las autoridades penitenciarias*: se entrevistaron a varios funcionarios del INPE. Entre ellos, a los cinco directores de los penales de varones de Lima y el Callao, a dos encargados de seguridad (al Subdirector de Seguridad Penitenciaria de la Región de Lima —que comprende 17 penales y más de la mitad de los presos del país—, y al jefe del Grupo de Operaciones Especiales –GOES), a los asesores de la alta dirección del INPE, entre otros funcionarios.

Finalmente, desde una perspectiva cuantitativa, además de los datos estadísticos que fueron requeridos al INPE, se elaboró una encuesta de 30 preguntas (abiertas y cerradas) para conocer algunos detalles específicos de la situación de los internos venezolanos en cárceles peruanas, y poder confirmar algunas hipótesis iniciales. Con el auspicio del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MIN-JUSDH) y el INPE, esta encuesta fue aplicada (en mayo de 2023), a los directores de los 16 penales que albergaban al 86 % de los internos venezolanos del país<sup>14</sup>.

### 3. HALLAZGOS

Las estadísticas del INPE muestran que al volver a la «normalidad» en los penales del Perú (a fines de 2022), luego de la pandemia por el COVID-19 (durante la cual se suspendieron las visitas por más de dos años) (Pérez Guadalupe & Nuñovero, 2020, 2023, 2024a), se pudo apreciar un fenómeno novedoso dentro de la mayoría de los penales del país: la presencia inédita, repentina y creciente de internos venezolanos. A fines de 2023 ya habían más de 3000 «chamos» en la gran mayoría de penales del país. Además, mientras que la población reclusa venezolana crecía exponencialmente, la población extranjera no venezolana

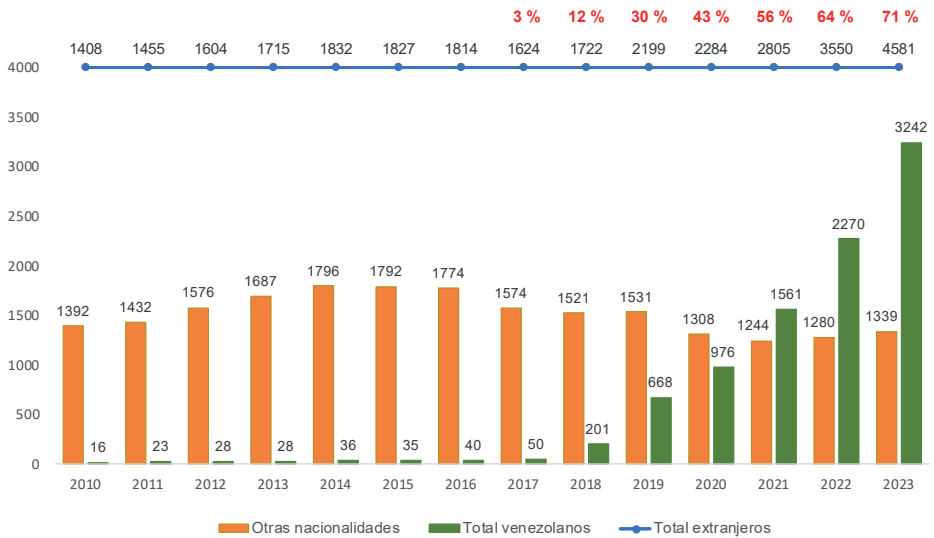
---

<sup>14</sup> Adicionalmente, los autores se contactaron con varias autoridades nacionales para analizar los diferentes aspectos de la migración venezolana en el Perú. En ese sentido, pudieron conversar e intercambiar información con el presidente del INPE, el Superintendente Nacional de Migraciones, con los representantes de la Defensoría del Pueblo, con el embajador del Perú en Venezuela, con el ministro del Interior, entre otros. Vale decir que nunca antes se había realizado una indagación similar, en extensión y profundidad, sobre la realidad de los internos venezolanos en las cárceles peruanas.



disminuía, pasando de 1574 internos en el 2017 a 1280 a finales de 2022 (INPE, 2023a). Es decir, durante la pandemia no solo se produjo la mayor ola migratoria de Venezuela al Perú, sino también el mayor crecimiento de población de ese país en las cárceles peruanas, mientras que la población penitenciaria de otras nacionalidades disminuyó, tal como se muestra en el Gráfico 2.

**Gráfico 2. Población penitenciaria extranjera en el Perú 2010-2023**



Fuente: Instituto Nacional Penitenciario, 2024.

Ahora bien, más allá del aumento vertiginoso de venezolanos dentro del sistema carcelario peruano, que ya sufría un hacinamiento endémico y casi triplicaba su capacidad de albergue<sup>15</sup>, el trabajo de campo evidenció, principalmente, una falta de adecuación de los internos venezolanos a las normas (formales e informales) de las cárceles peruanas. En las siguientes páginas abordaremos eso y todos los conflictos que generaba.

De hecho, los primeros hallazgos en las entrevistas a los funcionarios del INPE y a los delegados de los pabellones ratificaron que nunca antes se había producido

<sup>15</sup> Cabe indicar que, durante los años de pandemia (2020-2022) se redujo la población penitenciaria peruana (por una serie de medidas gubernamentales y nuevos criterios judiciales) en casi 9000 internos, y se pasó de 95 548 reclusos a 86 955 (INPE, 2020, 2022).

este «desencuentro» con los demás internos extranjeros, quienes —a diferencia de los internos venezolanos— se adecuaban rápidamente a las condiciones carcelarias peruanas. En consecuencia, el trabajo de campo implicó caracterizar esta «confrontación» entre dos culturas carcelarias, como un proceso inédito y disruptivo, en particular, con respecto a cinco características de la delincuencia peruana encarcelada:

- a) A diferencia de otros sistemas carcelarios de la región, en el contexto penitenciario peruano se puede constatar la asimilación de la organización de los internos por parte de la gestión institucional y, consecuentemente, la disminución de la violencia en sus cárceles, a partir de 2011 (Postema *et al.*, 2017; Bergman & Fondevila, 2021; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñoверо, 2023, 2024a).
- b) En el Perú, ha existido en las últimas décadas, básicamente, bandas criminales dedicadas a delitos patrimoniales, o clanes vinculados al narcotráfico y otros delitos como la trata de personas, la minería ilegal, el tráfico de terrenos, etc. Pero no se han llegado a estructurar organizaciones criminales de la envergadura o entidad de las encontradas en Brasil o El Salvador, o cárteles como en Colombia o México (Ellis, 2018; Duran, 2022; Kan, 2016; Villegas, 2010) y, en los últimos años, en Venezuela y Ecuador.
- c) Asimismo, la delincuencia peruana no gira, primordialmente, en torno al narcotráfico o la venta de drogas (como en otros países de la región), ni tiene su centro de financiamiento y poder en ese rubro. La «faitería» (delincuencia tradicional) peruana se sigue centrando en los delitos patrimoniales. Eso también se ve reflejado en las cárceles: hasta diciembre de 2023, el 34 % de internos en el Perú estaba por hurto y robo, el 24 % por delitos sexuales, el 18 % por delitos vinculados al tráfico ilícito de drogas (TID), el 10 % por delitos contra la vida, el cuerpo y la salud, etc. (INPE, 2024). Pero, lo más importante es que los narcotraficantes no lideran los penales peruanos.
- d) Por ende, las fuentes de poder de los internos en los presidios peruanos no provienen, preponderantemente, de los «clanes» de la calle (centrados en la exportación de drogas o en su comercialización interna), sino de la influencia y poder del barrio o distrito de procedencia del interno, y de las características personales y la red de relaciones de los líderes carcelarios. Los «faites» peruanos, con los años, van forjando una carrera delictiva, y se van ganando el respeto de su «colegas» dentro del penal (Pérez Guadalupe, 1994, 2000).

- e) Finalmente, en el Perú no existe una encarnizada animadversión entre policías y ladrones, ni entre presos y agentes penitenciarios, como puede haber en otros países de la región (como dicen los internos: «no pasa nada, cada uno hace su ‘chamba’ y punto»); aspecto que, como hemos indicado, ya ha sido recogido por la literatura actual (Postema *et al.*, 2017; Bergman & Fondevila, 2021). Esto permite que, en los penales peruanos, se pueda presentar un mayor diálogo y coordinación (y hasta alianza) entre internos y custodios, como veremos más adelante (Pérez Guadalupe *et al.*, 2021).

### 3.1. *Perspectiva de los funcionarios del INPE*

Al entrevistar en profundidad a diversos funcionarios del INPE, sobre todo directores de penales, se encontró unanimidad respecto al comportamiento de los venezolanos que, según ellos, era diferente al de los otros internos extranjeros, lo que crea un grave malestar en la convivencia carcelaria. Fueron comentarios frecuentes frases como «no se comportan como los demás internos», «tienen otra idiosincrasia», «vienen con una cultura diferente», «tienen otro perfil delictivo», «no les gusta obedecer», «tienen otra tipología» y «se prenden rápido».

Por otro lado, también se constató una diferencia en el modo en que se gestiona la presencia venezolana en los distintos penales. El Reglamento del Código de Ejecución Penal (Decreto Supremo N° 15-2003-JUS; MINJUSDH, 2003), así como la Directiva sobre Clasificación de Internos Procesados y Sentenciados en los Establecimientos Penitenciarios a Nivel Nacional (Resolución de Presidencia N° 198-2023-INPE/P; INPE, 2023b), establecen criterios objetivos de clasificación, en gran medida, en función de los perfiles criminológicos de los internos<sup>16</sup>. Si embargo, en la práctica, cada establecimiento penal se gestiona de manera diversa (por más que se encuentren en la misma ciudad), en función de las capacidades reales que tenga la autoridad penitenciaria de controlar a los internos y sus dinámicas de oponerse a los fines institucionales, en particular, a través de la violencia (Berk, 1966; Camp & Camp, 1985). Como es sabido, la eficiente administración institucional (Irwin & Cressey, 1962), así como, la participación de los internos y la gestión de su organización informal, son variables

<sup>16</sup> Entre los criterios de clasificación penitenciaria se encuentran: tipo de delito, peligrosidad (delictiva y carcelaria), reincidencia, pronosis, etc. Esta primigenia diferencia va a condicionar, mayormente, el comportamiento de los internos en cada penal y pabellón; pero no va a ser el único factor determinante.

que influyen en dichos resultados (Dilulio, 1990; Postema *et al.*, 2017; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021).

Por esta razón, se elaboró un primer esquema diferenciador de los cinco penales de varones de Lima y el Callao, en función del mayor o menor control institucional que se tenía de los internos venezolanos. Pero dicho esquema no se refiere solamente **i)** a la gestión del director de penal<sup>17</sup>, sino también **ii)** al liderazgo del delegado del pabellón que, junto con **iii)** el número de venezolanos y **iv)** su perfil criminológico (en términos de nivel de peligrosidad), serán las cuatro variables que van a determinar el comportamiento de los «chamos en cana», de acuerdo con los hallazgos.

Existe un quinto criterio que se intentó validar, que es **v)** la ubicación de los venezolanos (agrupados en pocos pabellones —Callao y Ancón II—, o en todos los pabellones del penal —Castro Castro, Lurigancho y Ancón I—), pero no tuvo mayor incidencia en el análisis, a pesar de que separarlos en distintos pabellones ha sido la única estrategia explícita que han aplicado los directores de penales para controlar a los venezolanos. A continuación, se presenta una tabla con estas cuatro variables, arrojando tres tipos de resultados a nivel de control institucional y capacidad de mantener el orden y la convivencia pacífica: a) control institucional total sobre los venezolanos en el penal, b) control parcial y c) descontrol<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> De acuerdo con el Reglamento de Organización y Funciones del INPE, el funcionario penitenciario es el que detenta la máxima autoridad en cada Establecimiento Penitenciario, con potestad inclusive para otorgar ciertos beneficios, así como disponer traslados y aplicación de medidas disciplinarias en casos de riesgos de seguridad.

<sup>18</sup> Esta tabla, de elaboración propia, ha sido validado por la alta dirección del INPE (la Presidencia y el Gabinete de Asesores), y la Sub-Dirección de Seguridad de la Región Lima, con quienes se discutió las variables y las calificaciones finales de cada penal, en función del conocimiento que se tenía de la gestión de cada recinto penitenciario y de su población penal.

**Tabla 2. Control institucional en cárceles que albergan a venezolanos**

<b>Críterios — Penales</b>	<b>Número de internos venezolanos</b>	<b>Nivel de peligrosidad</b>	<b>Liderazgo del delegado</b>	<b>Autoridad del director</b>	<b>Control institucional</b>
<b>E.P. Ancón I</b>	Menor de 100	Alta	Fuerte	Fuerte	<b>Control total</b>
<b>E.P. Callao</b>	Mayor de 100	Intermedia (alta, mediana y baja)	Fuerte	Débil	<b>Control total</b>
<b>E.P. Castro Castro</b>	Mayor de 100	Intermedia (alta y mediana)	Relativo	Débil	<b>Control parcial</b>
<b>E.P. Lurigancho</b>	Mayor de 100	Intermedia (mediana y baja)	Fuerte	Fuerte	<b>Control total</b>
<b>E.P. Ancón II</b>	Menor de 100	Baja	Débil	Débil	<b>Descontrol</b>

Como se puede apreciar en la tabla, los factores más determinantes para el control de los venezolanos en los penales peruanos no son su número ni su peligrosidad<sup>19</sup>. Por ejemplo, el E.P. Callao y E.P. Lurigancho tienen más de 100 internos venezolanos y se mantiene el control total sobre ellos. Del mismo modo, Ancón I tiene a los presos de más alta peligrosidad del sistema, sin embargo, también mantiene el control total; mientras que Ancón II tiene a los internos de más baja peligrosidad (y con menos de 100 venezolanos), pero existe un descontrol en el pabellón de extranjeros.

Por otro lado, si se ponderan las otras dos variables, se puede observar que en tres penales la autoridad del director del penal era débil (E.P. Callao, E.P. Castro Castro y E.P. Ancón II). Esto, sin embargo, no implicaba, necesariamente, que hubiera un descontrol de los venezolanos (solamente en Ancón II). En cambio, sí existe una relación directa entre el liderazgo fuerte del delegado y el control total

<sup>19</sup> El nivel de peligrosidad de los internos lo determina la junta de clasificación de la carceleta de Lima (que decide el penal de destino), y luego, la junta de cada penal (que decide el pabellón de ubicación). La determinación del liderazgo del delegado fue consensuada con la dirección de cada penal, y el nivel de autoridad del director y el control institucional de cada recinto, con la alta dirección del INPE.

del pabellón. Es decir, el factor decisivo para el control de la población penal, en general (no solamente de los venezolanos), es el liderazgo del delegado de pabellón que, normalmente, se mantiene mucho más tiempo en el «cargo» que los directores de penales (que son rotados con facilidad). De hecho, cambiaron a los tres directores que figuran en la tabla con una «autoridad débil» en el lapso de un mes (mayo de 2023), cuando estábamos en plena investigación.

Con esta primera aproximación a los penales de Lima y del Callao, se buscó profundizar la perspectiva de los funcionarios del INPE a nivel nacional. Por eso, se aplicó una encuesta de 30 preguntas a los 16 directores de los penales con mayor población venezolana del país<sup>20</sup>, que albergaban casi al 90 % de los internos venezolanos.

Las dos únicas preguntas de consenso entre los 16 directores (así como, de los internos peruanos consultados) fueron respecto a la ubicación que los internos venezolanos deben tener al interior de los pabellones<sup>21</sup>. Todos los directores respondieron que los venezolanos no tienen (ni deberían tener) espacios especiales, sino que se ubican junto con los demás internos. Asimismo, todos están en desacuerdo con la posibilidad de asignarles un pabellón o penal específico, ni deseaban que los venezolanos tomen espacios en donde ellos pudieran reunirse y dominar. Por eso, los ubicaban en diferentes cuadras o celdas al interior de los pabellones, para que puedan interactuar con los demás internos peruanos. Lo interesante es que esa distribución determinada por la autoridad penitenciaria se podía mantener gracias al acuerdo (o complicidad) que tenían con la organización interna de los presos peruanos, que tampoco querían que los venezolanos puedan agruparse y «levantar pueblo» (soliviantar a la población). Cabe indicar que la opinión unánime de los venezolanos entrevistados era totalmente opuesta; ellos querían sus propios pabellones para gestionarse «a la manera venezolana».

Otro punto de acuerdo entre los directores se dio respecto a los problemas de comportamiento de los venezolanos dentro del penal y su relación con los demás internos. La gran mayoría de los directores (93,7 %) respondió que había tenido problemas con los internos venezolanos y más del 80 % indicó que hubo peleas

---

<sup>20</sup> E.P. Lurigancho, E.P. Huaral, E.P. Trujillo, E.P. Ica, E.P. Castro Castro, E.P. Piura, E.P. Tumbes, E.P. Chimbote, E.P. Callao, E.P. Arequipa, E.P. Chiclayo, E.P. Huacho, E.P. Cañete, E.P. Ancón I, E.P. Ancón II y E.P. Chincha.

<sup>21</sup> Como se sabe, luego que los internos son designados a un penal, pasan por otro proceso de clasificación para ubicarlos en un pabellón determinado y en una etapa concreta del régimen penitenciario (en las etapas Mínima, Mediana o Máxima del Régimen Cerrado Ordinario; o en las etapas A, B o C del Régimen Cerrado Especial).

entre los internos venezolanos y peruanos (en seis penales estas peleas habían sido trimestrales, en cuatro penales habían sido mensuales, y en tres penales se habían presentado estos conflictos semanalmente: E.P. Trujillo, E.P. Tumbes y E.P. Piura). Incluso, en más de la mitad de los penales encuestados (56 %) se refirió que se habían presentado incidentes entre los mismos internos venezolanos. Una proporción similar de directores (56 %) afirmó que los internos venezolanos habían tenido problemas (falta de respeto o insubordinación) con los mismos empleados penitenciarios; de los 16 penales encuestados, tres indicaron que estos hechos se habían presentado trimestralmente, en cuatro penales mensualmente, y en dos penales (Arequipa y Piura) semanalmente.

Finalmente, en cuanto a la percepción de los directores respecto al comportamiento de los internos venezolanos, solamente tres de los 16 directores afirmaron que los venezolanos no constituyen un problema *en la gestión y seguridad del penal* (Chimbote, Tumbes y Cañete); mientras que los 13 penales restantes afirmaron que presentan *algunos problemas* (diez penales), o *muchos problemas* (tres penales), para la gestión y seguridad de estos. En el mismo sentido, 15 de los 16 directores encuestados indicaron que, si los internos venezolanos seguían aumentando, podrían ser, en el mediano plazo, un problema serio para la gestión o seguridad del penal.

### 3.2. Diferencia entre venezolanos y los demás presos extranjeros

Históricamente, y a pesar de las carencias del sistema penitenciario peruano, los internos extranjeros han constituido un grupo aparte, en algunos casos con un estatus especial, dentro de los establecimientos penales del país, ya que son visitados regularmente por el personal de sus consulados, quienes les brindan apoyo en múltiples aspectos y apelan a las autoridades peruanas por el bienestar y seguridad de sus connacionales (Nuñovero, 2007). Pero, en los últimos años se puede apreciar una distancia cada vez mayor entre los internos venezolanos y los demás presos extranjeros, sobre todo, en función de ocho variables<sup>22</sup>:

- *Tipo de delito*: la gran mayoría de los internos venezolanos está recluso por delitos contra el patrimonio (extorsión, hurto, robo, etc.) o delitos relacionados (tenencia ilegal de armas, por ejemplo). Por otro lado, la mayoría de los otros internos extranjeros está reclusa por delitos vinculados al tráfico

<sup>22</sup> Las cifras y porcentajes específicos que se mencionan en este acápite son datos proporcionados por la Dirección de Estadística del INPE en el año 2023, a solicitud de los autores.

ilícito de drogas, lo que denota un perfil criminológico diferente. En el caso de los extranjeros no venezolanos, el 62 % está recluido por tráfico de drogas y solo el 18 % por delitos contra el patrimonio, mientras que el 60 % de los venezolanos está recluido por delitos contra el patrimonio y solo el 9 % por tráfico de drogas. Y en el caso de los peruanos, el 34 % de la población penitenciaria está procesada o sentenciada por delitos contra el patrimonio y el 18 % por delitos vinculados a tráfico de drogas, porcentajes que se alejan tanto de los venezolanos como de los demás presos extranjeros.

- *Edad de los internos*: la franja etaria de los internos tiene que ver mucho con el tipo de delito cometido. La mayoría de los internos venezolanos son muy jóvenes, mientras que los otros presos extranjeros están por encima de los 30 años, no solo por las edades en las que cometieron los delitos en el Perú (mayoritariamente vinculados al narcotráfico), sino porque las condenas vinculadas a estos delitos son muy altas, por lo que llevan varios años cumpliéndolas. Por el contrario, los venezolanos comenzaron a llegar al sistema penitenciario de manera relevante a partir de 2018, siendo mayormente muy jóvenes. En consecuencia, la distribución etaria es exactamente inversa si comparamos ambos grupos: el 62 % de venezolanos es menor de 30 años, mientras que el 62 % de los demás presos extranjeros (no venezolanos) es mayor de 30 años. Y en el caso de los peruanos, solo el 26 % es menor de 30 años.
- *Cercanía de sus familiares*: buena parte de los internos venezolanos tiene más visitas que el promedio de los demás internos extranjeros, ya que, en muchos casos, han salido de su país con la intención de asentarse en otro lugar, en muchos casos migrando con sus familias al Perú. Además, así no tengan familiares directos, normalmente, tienen una red de relaciones con sus connacionales. Por otro lado, la inmensa mayoría de los demás internos extranjeros no tienen a sus familias en el territorio peruano, pues no habían planificado quedarse mucho tiempo, sino regresar a sus países (en particular, en el caso de los llamados «burriers» o «mulas»); es decir, no tienen arraigo en el Perú (CEAS, 2006; Nuñovero, 2007). Hay que destacar que los directores de penales indicaron que menos de la mitad de reos venezolanos reciben visitas. Eso no quiere decir que no tengan familias en el país, o que sus familiares no quieran visitarlos, sino que no tienen la documentación migratoria en regla que les permita ingresar a un establecimiento penitenciario.



- *Visita de sus cónsules*: los internos extranjeros reciben las visitas de sus cónsules periódicamente (Nuñovero, 2007). En cambio, los venezolanos no reciben visitas ni apoyo de su consulado, debido a sus problemas políticos y diplomáticos<sup>23</sup>. Como se pudo comprobar en la encuesta, solo uno de los 16 directores de penales (Lurigancho) indicó que los venezolanos recibieron una visita consular en el último año.
- *Situación económica*: buena parte de los internos venezolanos está en una situación precaria y de extrema vulnerabilidad (Veneactiva-CEDRO, 2021), pues no reciben ayuda de sus familiares (si es que los tuvieran), de sus amigos, ni de su consulado. En cambio, el resto de internos extranjeros sí recibe la visita de sus cónsules, como ya hemos mencionado (incluso, algunos de ellos entregan dinero mensualmente a sus connacionales). Según los directores de penales entrevistados, algunos internos extranjeros (sobre todo, por narcotráfico) suelen recibir una mensualidad de «fuente desconocida» (probablemente de las organizaciones criminales a las que pertenecen que los siguen apoyando en prisión). Para entender esta marcada diferencia crematística, debemos recordar que la principal razón de la gran migración venezolana a los países de la región es por motivos económicos y políticos, y un buen número de ellos ha llegado por tierra al Perú, lo que indica sus escasos recursos. Los «chamos» que sí poseen dinero en los penales son los que tienen el apoyo de sus familias, o reciben su cuota de los «negocios» (redes criminales) que mantienen en la calle (sobre todo, extorsión y proxenetismo).
- *Respeto a los otros internos*: de acuerdo con las entrevistas, los internos venezolanos son percibidos por los otros internos (nacionales y extranjeros) como personas desordenadas, bullangueras, altaneras, que no acostumbran a colaborar con el aseo del pabellón (no les gusta «agarrar escoba») y no respetan los espacios y tiempos de sus compañeros. Un claro conflicto de costumbres, valores y normas de convivencia carcelaria. La evidencia de su difícil adaptación y la situación de precariedad económica antes mencionada,

---

<sup>23</sup> Como se sabe, la grave crisis económica, social y democrática en Venezuela hizo que, en un determinado momento (entre 2019 y 2021), algunos países reconocieran a Juan Guaidó como presidente de Venezuela; de hecho, en el Perú había dos embajadores que se disputaban la representación diplomática. Esta situación anómala de gobernabilidad también provocó que el consulado venezolano se viera desbordado ante la cantidad de compatriotas que requerían sus servicios; por ende, la atención y seguimiento a sus connacionales presos, en la práctica, nunca se llevó a cabo.

resaltan como aspectos que podrían profundizarse en otras investigaciones. Al respecto, Hochstetler y DeLisi (2005) han encontrado que un factor clave para la adaptación de los nuevos internos a la cultura carcelaria es la participación en la economía intracarcelaria, lo cual podría validarse en este caso, ya que en los penales visitados existe una exclusión de los venezolanos de las relaciones comerciales y del control de mercados<sup>24</sup>.

- *Respeto a las autoridades penitenciarias*: la gran mayoría de los internos extranjeros mantiene respeto a las normas y a las autoridades penitenciarias. Eso no se puede decir de los internos venezolanos, ya que muchos de ellos vienen con costumbres de las cárceles de su país, en donde no se puede, ni siquiera, hablar con un guardia penitenciario. Los testimonios de los venezolanos refieren que el antagonismo es tan radical que los guardias no acostumbran a entrar regularmente a los pabellones en las cárceles venezolanas; mientras que, en todos los penales peruanos los empleados penitenciarios mantienen el control total del recinto (es decir, no hay espacios «liberados» o pabellones donde no puedan ingresar) (Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñoверо, 2023, 2024a).
- *Acatamiento de las normas internas* (formales o informales): uno de los mayores problemas que tienen los internos venezolanos es la poca adecuación a los usos y costumbres de la población reclusa peruana. Los entrevistados refieren que es frecuente la queja y cuestionamiento de los venezolanos frente a las directivas de los delegados o de las autoridades penitenciarias. Los demás presos extranjeros, en cambio, se han sabido adecuar a las cárceles en donde se encuentran y no se ha presentado mayor problema de convivencia con ellos. Normalmente, las quejas de estos han sido dirigidas a las autoridades diplomáticas, o canalizadas a través de la Defensoría del Pueblo u Ombudsman (Palma, 2006; Nuñoверо, 2007).

---

<sup>24</sup> En el contexto de la “Mesa de Diálogo” que se organizó en la Capellanía del penal de Lurigancho en el 2023, se promovieron muchas mejoras en las condiciones de vida de la población penitenciaria de origen venezolano; por ejemplo, en el acceso a la regularización de su situación migratoria, a la defensa pública de oficio, a los servicios de tratamiento penitenciario, al ingreso de sus familiares, etc. También se permitió que los ‘chamos’ pudieran asumir algunas ‘funciones’ para agenciarse recursos económicos; pero no se les permitió ningún ‘cargo’ de responsabilidad dentro de los pabellones.

**Tabla 3. Población penitenciaria extranjera y venezolana en cárceles peruanas**

Caracterización	Extranjeros venezolanos	Otros extranjeros
Delitos más frecuentes	Delitos contra el patrimonio (60 %)	Tráfico de drogas (62 %)
Edades más frecuentes	Menores de 30 años (62 %)	Mayores de 30 años (62 %)
Visita de familiares	Menos de la mitad recibe visitas	Casi nadie; sus familias siguen viviendo en el extranjero
Apoyo de sus Consulados	Prácticamente nula	Visitas frecuentes
Situación económica	Muy precaria	La mayoría recibe ayuda de sus consulados; eventualmente, de sus familias y de sus «organizaciones»
Respeto a los otros internos	Actitudes y costumbres que generan conflictos	Tienden a adecuarse al entorno carcelario
Respeto a las autoridades penitenciarias	Cultura carcelaria de «autogobierno»	Respeto y buenas relaciones
Acatamiento de normas internas	Difícil adecuación	Rápida adecuación

Para resumir estas diferencias entre los venezolanos y los demás internos extranjeros, y las distintas actitudes que tienen respecto a las normas internas, se encontró el caso más ilustrativo en el E.P. Ancón II (de Régimen Cerrado Ordinario, sobre todo, de «mínima seguridad»). En el Módulo 4, Pabellón 2, Aleros A y B, se ubica la mayoría de los internos extranjeros de ese penal. En dichos aleros no hay internos peruanos, y los delegados son extranjeros: uno de ellos colombiano y el otro mexicano (las nacionalidades con mayor población reclusa en el Perú, después de la venezolana).

Según el testimonio de estos delegados, se ha producido un cambio radical en la convivencia carcelaria de sus aleros desde la llegada masiva de los venezolanos: ya no hay tranquilidad en los pabellones, hay música fuerte en todo momento, no respetan las horas de descanso ni las pertenencias de sus compañeros, etc. Comentaban que, el «mosqueteo» (robo entre internos), tan censurado en los penales peruanos, se ha vuelto costumbre en esos aleros por parte de los venezolanos, que no respetan a nada ni a nadie. Incluso, son constantes las peleas entre ellos mismos. Lo más contradictorio de esta situación es que en las cárceles

venezolanas el «batanear» («mosquetear») es sancionado severamente, incluso con la muerte (Antillano, 2015, p. 23).

Ciertamente, este grupo de venezolanos tenía como ventaja su número creciente, su estado físico y su juventud, frente al resto de internos extranjeros, que son de más edad y no desean tener problemas. La mayoría de los venezolanos de ese penal son muy jóvenes y están por delitos contra el patrimonio, no tienen muchos ingresos económicos y regularmente están buscando «recursearse» (agenciarse dinero) para conseguir algún tipo de alcohol o droga. Cuando se produce algún incidente entre uno de ellos y otros internos extranjeros, inmediatamente se juntan para defender a sus connacionales. Uno de los delegados entrevistados indicó que prefería volver a un penal de máxima seguridad, porque ahí, por lo menos, se respetaban las normas internas.

Un elemento que explica esta conducta es la inacción del director de ese penal (por varios meses solo hubo un director interino), sobre todo, en un pabellón donde no existe población peruana que equilibre la situación interna y pueda neutralizar las acciones de los «chamos». Lo cierto es que, con este ejemplo, se pueden comprobar los diversos estilos de adaptación que pueden existir entre los diferentes grupos de internos. Tal como lo describió Crewe (2011) en cárceles en otras latitudes<sup>25</sup>, se pone de manifiesto la presencia de dos culturas carcelarias en conflicto, como pasaremos a describir a continuación. También evidencia que, finalmente, es el delegado del pabellón el que pone orden dentro de los penales, y no (necesariamente) el director del penal. En el caso mencionado del E.P. Ancón II, no había población ni delegado peruanos en esos pabellones, por eso los venezolanos no tenían ninguna instancia efectiva que los pudiera controlar.

### **3.3. Diferentes culturas delictivas y carcelarias**

En la literatura criminológica se ha discutido mucho sobre las culturas o subculturas delictivas de una región o país y su relación con la construcción de una posible cultura carcelaria (entre las «teorías de la importación» y las «teorías autóctonas»). En este sentido, una de las principales problemáticas surgidas desde el trabajo de

---

<sup>25</sup> El trabajo etnográfico de Crewe (2011) en cárceles inglesas ha mostrado que existen más internos «jugadores», jóvenes y orientados a ganancias (de la droga, por ejemplo), que no respetan las normas ni códigos del recinto, incurriendo en mayor conflictividad con la autoridad penitenciaria. En contraste, existen otros internos más «estoicos», con mayor experiencia carcelaria, bajo perfil, baja conflictividad con la autoridad e intenciones de obtener una salida sin mayores complicaciones del mundo carcelario.

Donald Clemmer (1958) respecto a la inicial comprensión del mundo carcelario, estuvo referida al proceso mediante el cual un detenido, al ingresar a la cárcel, adopta, en mayor o menor grado, las costumbres, usos y reglas tácitas de la vida en prisión, fenómeno al cual el autor denominó «prisionización». Esto permite sustentar las «teorías autóctonas» (Sykes, 1974 [1958], 1960), que explican el surgimiento de una «cultura carcelaria», con valores y comportamientos que emergen del contexto penitenciario mismo (en particular, de las condiciones de privación de la libertad, de las nuevas formas que tienen los internos para acceder a los bienes, y al establecimiento de las nuevas relaciones entre los detenidos).

Otros autores indicaron que este proceso de adecuación a la cárcel dependía, en gran medida, de las condiciones externas, anteriores al encarcelamiento, donde los detenidos utilizan patrones de comportamiento e identidades adquiridas previamente a su detención. Es decir, «importan» la «cultura delincencial» de las calles, que luego resulta difícil distinguir de la «cultura carcelaria» misma, en lo que se conoce como las «teorías de la importación» (Pérez Guadalupe & Nuño-vero, 2024b). La noción de culturas carcelarias hace referencia a la importancia de la cultura delictiva de procedencia de los internos en el proceso de adaptación a las normas de convivencia del recinto penal, a la manera de un *continuum* subcultural entre la cultura delictiva de la calle y la cultura carcelaria (Irwin & Cressey, 1962; Pérez Guadalupe, 1994, 1995, 2000).

Por ello, resultaba importante entender las condiciones anteriores al encarcelamiento y el proceso por el cual este grupo de venezolanos (buen número de ellos, como muestran las entrevistas, con experiencia delictiva) salió a delinquir a otros países de la región. Varios de los entrevistados indicaron que tuvieron que emigrar de Venezuela porque la Policía y el Ejército comenzó a asesinar a todos aquellos que tenían antecedentes policiales. A continuación, dos testimonios al respecto:

Hay en Venezuela un comando de exterminio, le dicen la OLP, Operación de Liberación del Pueblo, se meten a los barrios y matan a la agente por matar... ahorita es el FAES [Fuerzas de Acciones Especiales de la PNB], son los que ahora andan matando...

Como había mucho secuestro y mucha delincuencia, en el gobierno se cansaron de tanta denuncia y eso, y sacaron un grupo de exterminio que hasta ahora existe, el FAES... «los de secuestros» [de la Policía] tenían licencia para matar... tenían grupos comunistas que también te mataban, que se llaman «los colectivos», que tienen armas. Ellos están en Venezuela matando al rate-rito aquel, sin importar nada... y les dieron licencia a los policías para matar

a todo mundo... Porque allá en Venezuela te paraban en la alcabala [retén], te radiaban [se comunicaban por radio], y si sabían que tenías prontuario por secuestro te mataban en el acto. (Interno venezolano, Pabellón 20, comunicación personal, 19 de mayo de 2023)

Esta información coincide con lo reportado por otros autores (Insight Crime, 2023; Antillano & Ávila, 2017; Antillano, 2023) y con las denuncias de defensores de los Derechos Humanos (Human Rights Watch, 2019), como Carlos Nieto Palma, quien habla directamente de las ejecuciones extrajudiciales de (supuestos) delincuentes que se realizan en Venezuela:

Para los cuerpos de seguridad venezolanos es más sencillo salir del problema liquidando personas, esto lo vemos no solo contra la población reclusa, también sucede en las calles cuando las FAES asesinan personas antes de investigar y abrir un procedimiento legal. En muchos casos ejecutan a personas que no estaban implicadas en ningún tipo de delito [...] Nos preocupa que asesinar se haya convertido en una práctica habitual de los organismos que deben proteger la seguridad de las personas (Amnistía Internacional Venezuela, 2020).

Como es de público conocimiento, el presidente Nicolás Maduro dirigió una serie de operaciones policiales en el 2015, como respuesta al incremento de la violencia en su país. Los operativos consistían en la toma temporal de alguna zona, supuestamente, dominada por las grandes bandas criminales, para detener (o exterminar) a todas las personas requisitorias:

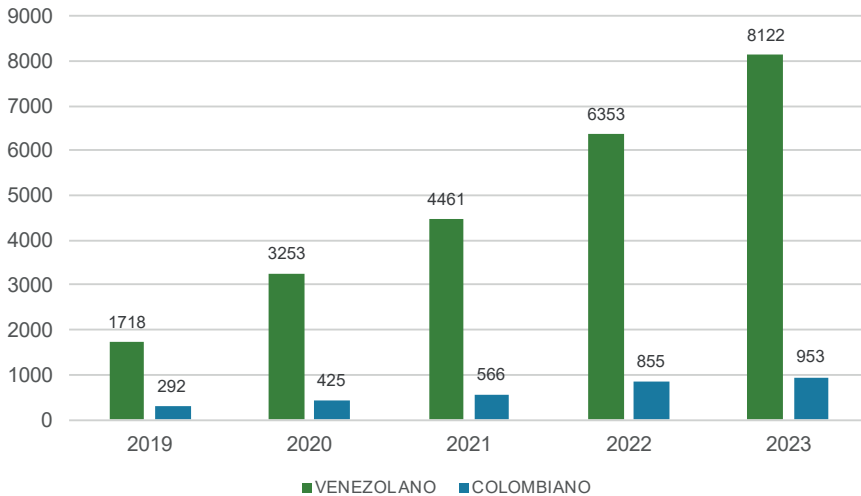
Eran parte de las Operaciones de Liberación y Protección del Pueblo (OLP), una «política» de seguridad implementada por el gobierno de Maduro formalmente en julio de 2015, con el argumento de combatir la criminalidad, pero que en realidad fue utilizada como un mecanismo de control social para los sectores populares, exterminando a hombres jóvenes y pobres. Más de 560 personas fueron ejecutadas extrajudicialmente por los cuerpos de seguridad en dos años (Rísquez, 2023, p. 151).

Estos hechos, en el mejor de los casos, podrían explicar la súbita importación de una cultura delictiva de aquellos delincuentes venezolanos prontuariados o «rankeados» que se ven obligados a salir de Venezuela antes de ser asesinados por las fuerzas estatales, y que pertenecen a lo que se denominará más adelante «Delincuencia Venezolana Atomizada» (DVA). Por otro lado, la «transnacionalización delictiva» de grandes organizaciones criminales, como «Tren de Aragua», respondería a otra lógica, más estructurada y «empresarial» («Delincuencia Vene-

zolana Organizada» o DVO). Como bien señala Varese (2011), la represión policial o los conflictos entre organizaciones criminales es uno de los factores para que criminales, y en particular cabecillas, migren a otros contextos, como ha sido el caso de la Mafia siciliana a Nueva York, o la Yakuza a Filipinas, contribuyendo al difícil, y no poco frecuente, fenómeno de trasplatación del crimen organizado.

Lo cierto es que, en el Perú, con la tercera ola migratoria venezolana (desde el 2018) aumentaron las denuncias y las intervenciones policiales. Como se puede apreciar en el siguiente gráfico, cada año ha ido en aumento el número de detenciones de venezolanos, seguido por los colombianos, que anteriormente eran los extranjeros con el mayor número de intervenciones.

**Gráfico 3. Venezolanos (verde) y colombianos (azul) detenidos por la Policía 2019-2023**



Fuente: Policía Nacional del Perú – Observatorio del Delito y la Criminalidad, 2024.

Con base en las manifestaciones de los venezolanos entrevistados, se puede diferenciar, como parte de este fenómeno de «trasplatación» delictiva venezolana, dos grandes tipos de delincuencia procedente de dicho país, en función del grado de articulación y de los actores que la realizan. La primera es la «delincuencia organizada», conformada por organizaciones criminales, como algunas facciones del «Tren de Aragua», «Los Gallegos», o «La Cota 905» (Rísquez, 2023). La segunda es, como se va a denominar en este trabajo, la «delincuencia atomizada».

La «Delincuencia Venezolana Organizada» (DVO) radicada en el Perú se dedica, básicamente, a delitos contra el patrimonio, donde resaltan dos modalidades: la extorsión o cobro de cupos (la «vacuna»)<sup>26</sup>, y la trata de personas y prostitución clandestina (mayormente con extranjeras). También están incursionando, poco a poco, en el tráfico ilícito de drogas y la minería ilegal. Pero, más allá de las actividades criminales en las que incursionan, que pueden adaptarse fácilmente a las oportunidades del contexto (Rísquez, 2023), la característica principal de la DVO es que se trata de una organización estable, jerárquica, con subdivisiones y roles definidos para dominar territorialmente, incluso áreas urbanas extensas y complejas.

No solo forman «enclaves delictivos», sino que se «adueñan» de barrios o distritos enteros para dirigir o dominar todos los delitos que se cometen ahí. Es decir, a la manera de las organizaciones criminales más violentas de la región, buscan imponer una verdadera lotización criminal del espacio, que siempre termina en sangrientas guerras intestinas por el dominio de las «plazas». En efecto, no permiten que nadie comercie o robe en «su territorio» sin su autorización (modalidad inédita en el Perú, en esas dimensiones, en áreas urbanas).

Este «dominio territorial» les permite profundizar, innovar y diversificar las distintas modalidades delictivas, convirtiendo a la DVO en un tipo de organización muy versátil y adaptable al entorno. El único lugar donde la DVO no ha conseguido ingresar con fuerza (según los entrevistados) es en el Callao; quizá por tener una cultura delictiva más violenta y gregaria que el resto del país, más parecida a la venezolana. Como decía un interno del penal de «Sarita Colonia»: «los ‘chamos’ no entran al Callao»; pero, eso es relativamente cierto.

La «Delincuencia Venezolana Atomizada» (DVA), por otro lado, está conformada por individuos o pequeños grupos de venezolanos que se dedican al robo callejero o «robo al paso», como «arranchones» o «raqueteros» (robos a transeúntes), sobre todo, en motocicletas; también pueden ser «caseteros» (robo de autopartes), «tenderos» (robo a tiendas), «monreros» (robo a casas trepando los muros) o «fierros» (robo a casas rompiendo la puerta). Los que están un poco

---

<sup>26</sup> Rísquez define la «vacuna» como «el impuesto que hay que pagar para operar en un territorio controlado por megabandas, pranes o policías» (2023, p. 139). Como se sabe, los mayores ingresos de los «carros» (las estructuras delictivas que controlan un penal) en Venezuela provienen de la «causa» y de la «vacuna». Es decir, los «pranes» o «principales» de la cárcel, desde su interior, siguen dominando y extorsionando, no solamente a todos los internos del penal («causa»), sino a todos aquellos que mantienen bajo amenaza en las «plazas» que ellos controlan en la calle («vacuna»).



más articulados, se dedican al «marcaje» (seguimiento) en bancos (o «motobanqueo»), o a la salida de los centros comerciales o tiendas. Pero, la característica principal es que son asaltantes tipo «lobos solitarios», o en grupos pequeños, que no están vinculados a una organización mayor ni responden a una gran red criminal. Sin embargo, no quiere decir que sean menos violentos o peligrosos, ya que en todas sus intervenciones usan armas de fuego.

Además, los miembros de la DVA que han estado en prisión en Venezuela han sido formados y adoctrinados en las reglas de la «rutina» (normas informales intracarcelarias) impuesta por el «carro» (grupo de internos que domina las cárceles venezolanas), que pautan todas las acciones de las «cárceles abiertas» (y en los últimos años, también de muchos barrios y ciudades venezolanas). Por ende, conocen muy bien el funcionamiento y la racionalidad delictiva de la DVO, y pueden sumarse a ella con facilidad (Antillano, 2023). También pueden «injerirse» (insertarse temporalmente), o tercerizarse en bandas locales (sobre todo, en roles temerarios por su mayor proclividad al uso de armas de fuego). Todo eso hace que, en la práctica, sea difícil trazar líneas diferenciadoras exactas o excluyentes entre los miembros de la DVO y la DVA. Además, en las cárceles peruanas se «socializan» ambas delincencias. Como decía un interno venezolano: «nosotros le entramos a todo, estamos preparados para todo... solos o en grupo».

Asimismo, según lo recogido en las entrevistas, estas dos grandes modalidades delictivas se cruzan con otros tipos de «servicios complementarios» (que suministran a la DVO y la DVA), como los sicarios, los abastecedores de armas, los proveedores de drogas, etc. Cabe indicar que el sicariato se divide en dos modalidades: a) los «sicarios institucionales», pertenecientes a la DVO, que torturan y matan por orden de los jefes (sobre todo, a los que no quieren pagar la extorsión o «vacuna», a los que invaden «su» territorio, a los miembros de bandas rivales o a los traidores de su propia organización), y b) los «sicarios independientes», que ofrecen sus servicios al mejor postor<sup>27</sup>.

Ambos tipos de delincuencia venezolana (DVO y DVA), que están relacionadas entre sí, han invadido, en pocos años, las grandes ciudades de la costa peruana. Por ejemplo, el fenómeno de la extorsión (o «chalequeo»), si bien ya existía en algunas ciudades del norte del país (pero restringida ciertos ámbitos, como el transporte) o se manifestaba en el sector construcción, por ejemplo, no se

---

<sup>27</sup> También existe otro grupo de delincuentes que han cometido delitos graves, pero que no tienen fines patrimoniales, como violencia contra la mujer y grupos vulnerables, contra la vida, el cuerpo y la salud, feminicidio, accidentes de tránsito culposo, etc.

había generalizado como ahora. Actualmente, la ciudad de Lima y la mayoría de las ciudades del Perú, han comenzado a sentir el flagelo del control territorial de las organizaciones criminales venezolanas (que asesinan a los que se niegan a pagar). Lo mismo sucede con el «raqueto» (robo al paso a los transeúntes), que apareció en el Perú hace más de 20 años, pero que en la actualidad se ha vuelto más generalizado y violento. Igualmente, el sicariato venezolano se ha extendido tremendamente y ha bajado sus costos (desplazando al sicariato peruano), a la par que la extorsión, el secuestro y la explotación sexual pasan a manos de la DVO<sup>28</sup>. Estos cambios se dan en el contexto en el que la delincuencia en el Perú, como muestran los indicadores de victimización más recientes, ha aumentado, expandiéndose a más territorios. Además, ahora es mucho más violenta y letal, y el uso de armas de fuego se ha masificado (MINJUSDH, 2022; INEI, 2023).

Esto ha provocado que la delincuencia tradicional peruana, o «faitería», que se manifiesta, básicamente, como una «delincuencia atomizada» (Pérez Guadalupe, 1994, 2000), o en forma de bandas criminales, incluso calificadas de «artesanales» o de «despojo» (Prado Saldarriaga, 2019), y que son las principales generadoras de inseguridad ciudadana en el Perú (Caro Coria *et al.*, 2007), se sienta confrontada e invadida por la delincuencia venezolana. En particular, por aquella más organizada, explícitamente violenta y letal, marcada por procesos complejos desarrollados en dicho país (Antillano, 2015; Zubillaga, 2013, Briceño-León, 2012; Zubillaga & Briceño-León, 2001).

Un aspecto a profundizar es que esto habría generado dos fenómenos opuestos: la asociación pasajera («injertos») o permanente entre estas dos delincuencias, que también incluye una tercerización de la «mano de obra» venezolana para trabajos más cruentos y riesgosos, o el rechazo a la delincuencia advenediza. Pero lo que también está sucediendo es una mimetización de la delincuencia peruana respecto a las modalidades y métodos (cada vez más violentos) de la delincuencia venezolana (MINJUSDH, 2022), en una interacción en la que también participan la delincuencia colombiana y ecuatoriana.

Finalmente, los miembros de la delincuencia venezolana y peruana se trasladan a las prisiones del país constituyendo dos formas diferentes de ver la convivencia carcelaria. Por eso, la cultura carcelaria venezolana choca con la

---

<sup>28</sup> Cabe indicar que no es la primera vez que la delincuencia extranjera influye de manera importante en la delincuencia peruana. En los años 90, por ejemplo, se recibió el influjo de la delincuencia colombiana que amplió la exportación de clorhidrato de cocaína, los asaltos, los secuestros al paso, e inauguró el sicariato en el Perú; años después implantaría el «gota a gota». También encontramos organizaciones criminales ecuatorianas y brasileras.

nueva cultura carcelaria peruana (consolidada hace unos 10 años), mucho menos violenta, sin el uso de armas de fuego, y más proclive al acatamiento de las normas institucionales del INPE (Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñovero, 2023, 2024a). Asimismo, las diferencias entre estas dos culturas delictivas (según testimonios) no se centrarían, necesariamente, en los tipos de delitos que cometen, sino en el modo de ejecutarlos, en la violencia que aplican, en el dominio territorial («sus» territorios o «plazas») de su ámbito de actuación (Varese, 2011), y en la estructura organizativa que los sustenta, que más tarde busca trasladarse, con esas mismas características, a las cárceles.

En este sentido, según el discurso de los mismos venezolanos entrevistados, que coincide con lo descrito anteriormente (Rísquez, 2023; Insight Crime, 2023; Antillano, 2015, 2021, 2023), las cárceles venezolanas se manejan de manera muy distinta a las peruanas, ya que dentro de buen número de ellas dominan plenamente los internos (dirigidos por los «pranes», por el «principal» y sus «luceros»), como la antigua cárcel de Tocarón (desactivada el 25 de setiembre de 2023); amén que, más de la mitad de los internos venezolanos se encuentran en este tipo de cárceles dominadas por los reclusos (Rísquez, 2023). Además, siguen dirigiendo sus redes criminales desde dentro, tienen armas de todo calibre, reciben sus visitas sin mayor restricción, y deciden todos los aspectos de la vida cotidiana intracarcelaria, incluyendo los castigos (como la muerte) a los que «manchan la rutina» (los que infringen sus normas internas). Por su parte, en las cárceles venezolanas la Guardia Nacional Bolivariana (que vigila los penales allá) no ingresa al interior de estas, sino, solamente, se encarga del cuidado perimetral del recinto (como era en algunos penales del Perú en los años ochenta y noventa) (Pérez Guadalupe, 1994, 2000). Tal como indica Rísquez:

De acuerdo con la ley, la seguridad interna de todas las prisiones en Venezuela está a cargo de funcionarios del Ministerio de Servicio Penitenciario, mientras que la seguridad externa es tarea de la Guardia Nacional Bolivariana (GNB), un componente de la Fuerza Armada, que depende del Ministerio de Defensa (2023, p. 25).

También existen los custodios del Ministerio de Servicio Penitenciario (MSP), supuestamente encargados de la seguridad interna de los penales. Pero, según los internos consultados, hace varios años se realizó un «pacto» entre los presos venezolanos y el Gobierno para determinar los límites de cada uno en las cárceles; las autoridades venezolanas cedieron el control total de algunos (o muchos) penales con tal que los internos reduzcan el nivel de violencia y de muertes en su

interior. Otros internos indicaron que existen tres tipos de cárceles en Venezuela: a) las que están lideradas totalmente por los «pranes», llamadas por los mismos presos «penales abiertos»; b) las que están dirigidas por el MSP, llamadas por la población carcelaria «penales cerrados» o de máxima; y, c) aquellas en las que tanto los «pranes» como los custodios del MSP comparten el poder. Estas versiones coinciden, en gran parte, con lo que Rísquez (2023) describe de las cárceles venezolanas.

Como mencionaba un interno venezolano recluido en Luriganchu, comparándolo con los penales de su país:

En Venezuela las cárceles son diferentes que aquí. Allá hay pistolas, te matan por una mala palabra... por agarrar una cosa que no es tuya. Allá caes preso y no sabes si sales vivo o sales muerto... Acá la «cana» es diferente pues, acá te vas a dormir y te paras vivo; allá no sabes, puedes amanecer muerto. (Interno venezolano, Pabellón 6, comunicación personal, 19 de junio de 2023)

Otro interno con varios ingresos a la cárcel en Venezuela acotaba:

Esto no es un centro de reclusión, esto es un paseo... por la forma en que vivimos. Acá sabemos que vamos a vivir el día de mañana; yo me puedo despertar sin un corte, sin un plomazo, esa es la diferencia. (Interno venezolano, Pabellón 9, comunicación personal, 19 de mayo de 2023)

Entonces, los internos venezolanos vienen con esa experiencia carcelaria muy distinta a la que se vive en el Perú. Además, los que nunca estuvieron en cárceles allá han recibido la información y los testimonios de sus paisanos, y se ha ido transmitiendo e interiorizando esa visión violenta y de «autogobierno» de la vida carcelaria venezolana. En cambio, en el Perú, a raíz de la reforma penitenciaria de 2011, se logró cambiar las normas internas de convivencia intracarcelaria, sobre todo, a través de la pacificación de los penales, como veremos a continuación (Postema *et al.*, 2017; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021).

### ***3.4. Alianza entre la autoridad penitenciaria y los representantes de los presos***

Hace más de diez años se logró la pacificación de los penales peruanos y, desde el 2013, no se presentan como antes motines, balaceras, «batacazos» (pugnas violentas entre internos por el dominio de los pabellones), toma de rehenes, etc.<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Las únicas excepciones que se han presentado en todo el sistema penitenciario peruano en los últimos diez años han sido la toma de un pabellón en el penal de Challapalca en el 2018,

Además, se ha cristalizado una nueva cultura carcelaria en donde los internos buscan, sobre todo, «vivir su cana», «sombrearse» (pasar el tiempo de condena lo más tranquilo posible), que no sean «lanchados» (trasladados a otro penal por alguna falta cometida) o llevados al «hueco» o a las llamadas «celdas de meditación» (celdas de castigo). Procuran acceder a un mejor régimen penitenciario (si es que no son amonestados y pasan adecuadamente sus informes semestrales), y obtener algún beneficio premial, sea de redención de pena (por trabajo o estudio), o de salida anticipada de la cárcel (por semi libertad o liberación condicional) (Pérez Guadalupe & Nuñovero, 2023, 2024a). Todo esto amalgamado, según los testimonios recogidos, por una corrupción que se incrementó con la pandemia por el COVID-19.

En este contexto, la llegada inesperada de un elemento exógeno a la delincuencia peruana constituyó un factor perturbador, y una amenaza, a las nuevas reglas de convivencia carcelaria pacífica ya cristalizada. Por eso, la delincuencia peruana encarcelada toma medidas de *prevención* (trata de incorporar a los recién llegados a las normas internas), de *fiscalización* (controla sus movimientos, sin permitir que tomen algún liderazgo dentro de los pabellones) y de *represión* (utilizando los mismos castigos que aplican a los peruanos que no cumplen las normas).

Por su parte, los funcionarios el INPE, siguiendo el modelo de gestión de «gobernanza carcelaria» en las cárceles en las que esta ha adquirido vigencia, tienen objetivos similares al de los internos, y no quieren problemas en los penales del país. Por eso, se ha formado, en la práctica, una alianza con la organización intracarcelaria para contrarrestar los posibles desmanes que puedan ocasionar los internos venezolanos. La primera línea de control está constituida por los «delegados» de cada pabellón (últimamente los llaman «coordinadores»); ellos son los que intervienen frente a cualquier indisciplina o conflicto (sea de peruanos o de extranjeros) al interior de los pabellones. Pero, también son los que avisan a las autoridades penitenciarias sobre algún interno que no pueden controlar. En ese supuesto, las autoridades reubican al interno en otro pabellón o en otro penal (lo «lanchan»).

Como es evidente, esta alianza carcelaria resulta incomprensible para los venezolanos (que lo ven como «agilamiento» o complicidad con los guardias), ya que ellos están acostumbrados a la confrontación con las autoridades policiales y penitenciarias en su país. Como decía un interno venezolano: «Acá todo se rige por

---

los motines que se dieron la primera semana de la pandemia por el COVID-19 en el 2020 y la toma de un rehén a manos de un grupo de venezolanos en el 2023.

el INPE... en nuestro país el sistema carcelario es diferente... acercarnos al policía es pena de muerte para nosotros en Venezuela»; y otro interno complementaba: «Nosotros no somos ‘agilados’, somos ‘paradores’... nosotros los venezolanos no trabajamos con ‘agilada’, morimos callados» («agilar» significa denunciar o delatar, y «parador» es la persona que no delata a nadie así lo estén castigando).

Pero este acercamiento entre los funcionarios del INPE y los delegados de los internos no se dio de la noche a la mañana. Si bien comenzó en el 2011 con la reforma penitenciaria de esa época (Postema *et al.*, 2017; Pérez Guadalupe *et al.*, 2021; Pérez Guadalupe & Nuñoверо, 2023, 2024a), se consolidó durante la pandemia de 2020-2022, cuando los internos y funcionarios se tuvieron que aliar para combatir juntos a un enemigo común: el coronavirus. En todos los penales del país se prohibieron las visitas, se restringió el ingreso de abogados, y se tomaron todas las medidas para evitar el contagio. El ejemplo más evidente de esta inédita unidad (o «alianza estratégica») entre internos y funcionarios se dio en el penal de Lurigancho. El director de Lurigancho y los delegados de los internos mantuvieron una estrecha coordinación y, desde el comienzo de la cuarentena, previeron todos los escenarios posibles, acondicionaron los ambientes necesarios para los infectados, implementaron sus propios protocolos de aislamiento y seguridad, compraron sus medicinas y artículos de protección y, finalmente, pudieron sobrellevar el estado de emergencia sanitaria. Eso se pudo lograr gracias a la experiencia y buen criterio de los directores del penal que aprovecharon adecuadamente la consolidada organización interna (no «autogobierno») de los reclusos (Pérez Guadalupe & Nuñoверо, 2020, 2021)<sup>30</sup>.

De acuerdo con los testimonios de internos peruanos, al terminar la pandemia (finales de 2022), la llegada de los venezolanos se convirtió, *de facto*, en una nueva amenaza para sus modos ordinarios de convivencia. Entonces, estos mecanismos de coordinación entre internos y empleados penitenciarios, que funcionaron muy bien durante la pandemia, se volvieron a activar frente a un «supuesto» nuevo enemigo común: los venezolanos.

---

<sup>30</sup> Cabe indicar que esta unidad entre internos y funcionarios frente al enemigo común del coronavirus no fue suficiente para evitar el contagio y las muertes, ya que hubo más de 450 internos y 46 empleados penitenciarios fallecidos a nivel nacional. La situación hubiera sido mucho peor si es que no se concretaba esta alianza.

### 3.5. *Adecuación e intercambio cultural*

El intercambio cultural entre sociedades o grupos humanos que se cruzan en determinadas circunstancias es inevitable. El tema del lenguaje quizá sea la primera evidencia de ello, cuando se comienza a adoptar términos (sobre todo, jergas) de otra cultura. Pero los intercambios y adaptaciones culturales no se quedan solo en los términos o expresiones lingüísticas, sino que van penetrando (si es que hay coincidencia y permeabilidad) a otras instancias o expresiones culturales como la música, la comida, las costumbres y, finalmente, los valores.

Si para Goffman (1970) la cárcel generaba adaptaciones secundarias a todo un sistema impuesto por la institución, el trabajo de Sykes y Messinger (1960) (con el que coincide la mayoría de las etnografías carcelarias contemporáneas) demostró que se trata más bien de la generación de una cultura (o contracultura) propia con unas normas, argot, reglas de conducta y convivencia propias del mundo carcelario. Para Irwin y Cressey (1962), por su parte, no existe una cultura carcelaria, sino una importación hacia la prisión de diferentes culturas de contextos delincuenciales, de manera que en este nuevo ambiente carcelario se refuerzan o se adaptan culturas del exterior. Por eso, se ha hecho referencia al concepto del *continuum* subcultural y a la noción de «presonización», desarrollado por Pérez Guadalupe (2000) en las cárceles de Perú y América Latina.

Como se puede comprobar, los recintos carcelarios no son inmunes a los intercambios culturales, sobre todo cuando existe una convivencia real (aunque sea «forzada») de internos de diferentes nacionalidades. Una cantidad importante de términos que usa la «fajtería» peruana, por ejemplo, proviene de la jerga delictiva argentina, colombiana, y hasta brasilera; lógicamente, con las adecuaciones y transformaciones de significado locales. Términos como «choro», «laburar», «párzero» (o parzero), «chaira», y hasta el mismo término «faite», tienen una deuda no reconocida con los connacionales que estuvieron en cárceles de países vecinos, o extranjeros que pasaron por las peruanas (Pérez Guadalupe, 1994, 1995, 2000).

En ese sentido, la llegada inesperada de los venezolanos a las cárceles peruanas también está produciendo este intercambio cultural que, en un principio, parecía difícil. Finalmente, la cantidad de horas que los internos venezolanos y peruanos pasan juntos en las celdas y en los patios de los pabellones se está traduciendo en una adecuación mutua a sus costumbres.

Como se mencionó anteriormente, los venezolanos ya representan el 3,4 % de la población penal total, sobrepasando largamente cualquier otra nacionalidad en

las cárceles peruanas, lo que ha obligado a los directores de penales a distribuirlos en diferentes pabellones (antes solo se les asignaba a un pabellón o alero). En el penal de Lurigancho, por ejemplo, los venezolanos ya están en los 20 pabellones existentes (y en algunos de ellos hay más de 100 «chamos»), lo que ha provocado un mayor contacto y convivencia con los peruanos. Con el tiempo, el inevitable intercambio cultural ha comenzado a dar señales: aparte de la implementación de los tableros de básquet en todos los patios del penal (para que jueguen los venezolanos), la incorporación de los «chamos» a los equipos de fútbol de los diferentes pabellones, y la venta de arepas, se muestra a continuación un ejemplo concreto de esta adecuación que, todavía, está en pleno proceso.

*Yo jamás voy a «agarrar escoba»*

La metodología etnográfica permitió acercarse a la convivencia carcelaria y a ciertos aspectos (arcanos) del *modus vivendi* de los internos, como el aporte obligatorio que tienen que hacer todos los presos al delegado al entrar a un pabellón (por única vez) y, posteriormente, el aporte semanal para el mantenimiento de este. Dentro de este último rubro, todos los internos tienen que colaborar con la limpieza y, a veces, con la mejora de la alimentación («achorar la paila» o «achomarla»). En el penal de Lurigancho, por ejemplo, se aporta, entre dos y cinco nuevos soles a la semana (entre medio dólar y dólar y medio, aproximadamente), dependiendo del pabellón (en penales de provincia entre uno y dos nuevos soles), para comprar los útiles de limpieza y mantener las áreas comunes en buen estado (sobre todo, para recibir a las visitas los fines de semana). También se utiliza ese fondo para el mantenimiento de la cocina y las tuberías de agua y desagüe que el INPE no está en capacidad de arreglar prontamente<sup>31</sup>. Cuando los internos no tienen la posibilidad de pagar la cuota de ingreso o el mantenimiento semanal (generalmente, porque no cuentan con recursos o no reciben visitas), se acostumbra a pagar con su propio trabajo. Es decir, tienen que colaborar con el pabellón, mayormente, en labores de limpieza. Y esta costumbre (de los llamados «limpieceros») funciona hace muchos años en los penales peruanos (Pérez Guadalupe, 1994, 2000).

El problema ha surgido con la llegada de algunos venezolanos que no tienen la posibilidad de cubrir esa cuota, pero tampoco quieren colaborar con la limpieza

---

<sup>31</sup> También se piden cuotas extraordinarias por el Día de la Madre, Fiestas Patrias y Navidad. En esas ocasiones se acostumbra a realizar ceremonias especiales, pintan y adornan el pabellón, se «achora» la paila considerablemente, y hasta compran regalos para las visitas.



del pabellón. Esto ha provocado algunos conflictos entre las delegaturas de los pabellones y los internos que no pueden (o no quieren) aportar. Esta negativa de los «chamos» también ha generado mucho malestar dentro de los pabellones, en varios sentidos. En primer lugar, porque crea un mal precedente entre los internos peruanos que sí están dispuestos a colaborar con la limpieza del pabellón, a cambio de que se les exonere de su cuota semanal. En segundo lugar, porque acentúa la idea de desordenados y conflictivos que tienen los venezolanos en algunos pabellones. En tercer lugar, es una fuente de conflicto permanente, ya que al querer obligar al interno «moroso» a que trabaje o pague, la «disciplina» del pabellón (grupo de reclusos, bajo las órdenes del delegado, encargado de hacer cumplir las normas internas) puede hacer uso de la fuerza, lo que provoca la solidaridad de sus connacionales, y aumenta las probabilidades de un conflicto interno entre venezolanos y peruanos.

Al final, este tipo de situaciones crea un malestar constante dentro de los pabellones porque se va cristalizando la idea que los internos venezolanos no quieren colaborar con el orden del pabellón, ni quieren adecuarse a las normas de convivencia en el penal. Más aún, habiendo algunos de ellos que hacen alarde de signos de riqueza con ropas de marca y joyas. Además, se sabe que en los penales venezolanos también hay reglas que cumplir (la «rutina») y también se hacen contribuciones monetarias como una cuota obligatoria o «impuesto penitenciario» semanal para los «pranes» del penal, la llamada «causa» (Antillano, 2015, 2023; Rísquez 2023). La «causa» en el penal de Tocarón, por ejemplo, era de 15 dólares a la semana. Como afirma Rísquez, «[...] la ‘causa’ es una forma interna de extorsión que cobran los ‘pranes’ a los presos para permitirles vivir en la prisión. El que no paga, primero recibe advertencias, luego castigos físicos o aislamiento forzado, y finalmente puede terminar muerto» (2023, p. 36). En otra parte, la autora agrega que «los que no tienen cómo pagar la ‘causa’ deben compensarlo con trabajo de limpieza [...]» (2023, p. 43); la misma lógica que en los penales peruanos.

Ahora bien, para entender este posible foco de conflicto interno es necesario analizar un elemento particular de la cultura carcelaria venezolana que «impide» que ellos «agarren escoba». Según los «chamos» entrevistados, dentro de las cárceles venezolanas tienen la costumbre de castigar con una marginación absoluta y vitalicia a aquellos internos que infringen sus propias reglas del mundo delictivo, a los que rompen sus códigos, aquellos que «manchan la rutina» (por deber dinero o no pagar la «causa»), por «soplón», «marica», traidor, «batanero»

o «mosquetero», «atrasador», etc.)<sup>32</sup>, y se convierten en verdaderos parias dentro de la cárcel, que ni siquiera pueden vivir o comer en los mismos ambientes que los demás «malandros» del penal.

A estas personas marginadas (llamadas «brujas» o «manchados»), justamente, es a quienes se les obliga, bajo coacción, a realizar las labores de limpieza en los penales venezolanos. Como nos decía un «chamo» con experiencia carcelaria: «yo soy ‘malandro’, jamás voy a agarrar escoba»<sup>33</sup>. Y otro «chamo» reforzaba: «nosotros, a la ideología venezolana, no podemos limpiar. Se lo hemos explicado mil veces [a los delegados], pero ellos no entienden». Finalmente, un interno venezolano lo explicaba con mayor claridad y crudeza:

Allá en los penales hay gente especialmente para hacer eso, para recoger mierda, limpiar baños... Nosotros no vivimos con «soplones» [delatores], con «cabros» [homosexuales] tampoco, con violadores mucho menos. Los violadores no llegan vivos, se mueren antes, no pisan un penal. Esa gente que trabaja con la policía en la calle, esa gente cuando llega al penal pasan a ser «brujas», «desechables», personas que, en el mundo de nosotros, los bandidos dentro de la prisión, son personas que no sirven *pe*. (Interno venezolano, Pabellón 9, comunicación personal, 19 de mayo de 2023)

Por eso, para muchos venezolanos, hacer la limpieza en los pabellones (o «agarrar escoba», como ellos dicen) es absolutamente denigrante, estigmatizante y, por ende, no quieren realizarlo. Es más, si entre ellos ven a algún paisano «agarrando escoba» queda marcado dentro de su grupo y se van pasando la voz respecto a la (in)conducta de ese connacional. Incluso, según refieren, el estigma llega hasta Venezuela, ya que la mayoría de ellos y sus familiares forman redes de comunicación y, llegando a su país, seguirán marcados y seguirán siendo «brujas». Y si regresan a una cárcel en Venezuela, continuarán siendo marginados y los obligarán a realizar labores de limpieza dentro de los pabellones. Esa es la poderosa razón por la cual los internos venezolanos se han negado a realizar dichas labores y «agarrar escoba».

Pero, poco a poco, han ido cambiando las cosas. Algunos internos venezolanos se van «adecuando» a las costumbres de la «cana» peruana. Los que

---

<sup>32</sup> «Soplón» es un delator, «marica» o «maricón» significa homosexual (pero también se puede referir a un cobarde), «batanero» (en Venezuela) o «mosquetero» (en Perú) es aquel interno que roba a sus compañeros de celda o pabellón, «atrasador» es aquel que se quiere hacer el vivo y se adelanta a una acción, perjudicando o quitándole algo a un tercero.

<sup>33</sup> En Venezuela, a los «bandidos» tampoco les gusta comer los alimentos que brinda la institución penitenciaria (la «paila» o la «wendy»). Para ellos eso es denigrante («los malandros ni siquiera tocan la paila»). Ellos tienen sus propios cocineros que les preparan sus alimentos.

tienen recursos pagan su cuota semanal, y los que no la tienen van buscando la manera de «recursearse» (agenciarse dinero); por eso, ahora ya se puede ver a venezolanos trabajando en las peluquerías dentro de los pabellones, están como cocineros en los restaurantes regentados por internos peruanos, y hasta realizan labores de limpieza, sea para el pabellón o para otros internos (ya han comenzado a «agarrar escoba»).

Cabe indicar que, en el trabajo de campo, se ha podido constatar que los «chamos» con más tiempo en la cárcel y de mayor edad son los más permeables a las normas carcelarias peruanas. En contraste, los más jóvenes y recién llegados son los más reacios. Algunos de los entrevistados, por ejemplo, guardaban distancia con sus paisanos, indicando que los más jóvenes y sin experiencia delictiva y carcelaria en su país son los más problemáticos en los penales peruanos. Un interno con experiencia delictiva en Venezuela nos decía:

La mayoría de los paisanos míos no entienden eso, porque todavía no tienen los pies sobre la tierra, no entienden que están presos en otro país, que acá hay otra cultura, que uno se tiene que adaptar a los sistemas que se vive aquí porque estamos lejos de nuestra tierra, y acá uno tiene que buscar la manera de sobrevivir como sea. (Interno venezolano, Pabellón 4, comunicación personal, 9 de junio de 2023)

Y otro interno comentaba:

La mayoría que llegan son los que no han pisado un penal en Venezuela, que llegan y se están comiendo el mundo... los chiquillos que están llegando son burros, que los ponen a matar por 200 soles. Tú les buscas prontuario en Venezuela y están totalmente limpios, se han vuelto delinquentes aquí... los que han llegado nuevos son chibolos pué, 18 o 20 años, y son un poquitico escasos de mente, que no paran atención, están que se pegan a la droga... pueden provocar problemas, pueden joder. (Interno venezolano, Pabellón 20, comunicación personal, 11 de mayo de 2023)

## CONCLUSIONES

La presente investigación aborda una problemática migratoria poco trabajada en la región, no solo por lo reciente de este fenómeno, sino por lo particularmente difícil que resulta hacer un trabajo de campo dentro de los penales latinoamericanos, e investigar un tema tan específico y en pleno desarrollo como es el crecimiento inusitado de presos venezolanos, y los conflictos que genera con las culturas carcelarias de los países receptores. Asimismo, poder frecuentar, conversar y

entrevistar abiertamente a los principales actores de este nuevo fenómeno no ha sido una tarea fácil ni inmediata.

Por eso, la presente investigación se considera como un primer acercamiento a un proceso migratorio en pleno crecimiento y ebullición, que se irá decantando poco a poco conforme pasen los años, y conforme las autoridades penitenciarias tomen las medidas adecuadas para manejar los previsibles conflictos dentro de los recintos penitenciarios. En este sentido, este seminal trabajo de campo busca abrir nuevas posibilidades de investigación, tanto sobre el complejo fenómeno migratorio en sí, como el (des)encuentro cultural en la vida cotidiana carcelaria, pasando por el proceso de exportación o transnacionalización delictiva venezolana en los países de la región. Asimismo, nuevas investigaciones podrían profundizar otros temas más específicos, como las diversas segmentaciones dentro de los presos venezolanos (la población femenina, por ejemplo), los diferentes modelos de gestión de penales, las alianzas entre los venezolanos con los internos locales, o la preeminencia del «delegado» de pabellón (frente a la autoridad del director del penal) en el control interno de un presidio latinoamericano, etc.

En este sentido, inicialmente, esta investigación se centró en el conflicto que se había generado entre los internos peruanos y venezolanos, pero poco a poco se fue incorporando en los análisis al tercer actor de este complejo fenómeno: la autoridad penitenciaria. Tal como se ha explicado anteriormente, este actor institucional, en alianza con los internos peruanos, es el que ha inclinado la balanza y ha determinado el tipo de «relación» entre estas dos culturas carcelarias en conflicto. El Instituto Nacional Penitenciario (INPE) tiene la autoridad en los penales (no los internos), y tiene la facultad para destituir delegados, así como, cambiar de pabellón o trasladar de penal a cualquier interno (nacional o extranjero). Es decir, finalmente, en esta nueva reconfiguración de actores del espacio carcelario peruano, el «poder» dentro de los penales no lo tienen los presos (peruanos o extranjeros), como en Venezuela u otros países de la región, sino el INPE.

En resumen, luego de nuestras continuas visitas a los penales (observación participante), de las entrevistas en profundidad a los internos (peruanos y extranjeros) y a los funcionarios del INPE, del análisis de las estadísticas y del resultado de las encuestas a 16 directores de penales, llegamos a unas primeras conclusiones, que podríamos llamar, todavía, «provisionales».

1. Es evidente que el aumento vertiginoso y constante de venezolanos en las hacinadas cárceles peruanas ha producido muchos roces y conflictos inéditos en la vida intracarcelaria. No solamente por su número creciente, sino por el

comportamiento particular (agresivo y díscolo) de muchos de ellos, que se negaban a acatar las normas internas (formales e informales).

Este desencuentro no hace más que poner de manifiesto una diferencia previa entre las formas delictivas y costumbres carcelarias de los venezolanos y de los peruanos. Pero, mientras que en la calle se presentan más casos de asociaciones delictivas entre estas dos delincuencias (fusión); en la cárcel, por el contrario, han aflorado más sus diferencias y conflictos (fisión). En este sentido, ya se pueden apreciar bandas binacionales que se «injertan» (insertan o asocian coyunturalmente) para potenciar sus actividades criminales en la calle. En la cárcel también están comenzando a asociarse, tanto así que en la mitad de los penales encuestados indicaron que ya se habían presentado casos en donde los internos venezolanos se habían aliado con los peruanos para cometer actos de indisciplina. Cabe indicar que la «fáitería» peruana solamente los utiliza como fuerza de choque (solo como «soldados»), especialmente para el ejercicio de violencia temeraria, sin dejar que los «chamos» asuman algún tipo de liderazgo en el penal.

2. Si bien se han planteado en esta investigación algunas características generales de la población penitenciaria venezolana, el comportamiento concreto que ellos puedan desarrollar dentro de los penales peruanos va a depender de cuatro variables: el número de internos venezolanos en un pabellón, el perfil delictivo de los mismos, el manejo y liderazgo del delegado del pabellón, y la gestión penitenciaria del director del penal. Tal como se ha podido sustentar, el liderazgo del delegado del pabellón será la variable determinante, entre otras razones, porque son elegidos por la misma población (no son nombrados por los directores), tratan de mantener a los internos de su pabellón «satisfechos» (sino, se rebelan y los relevan), tienen una llegada directa a «su» población y resuelven sus problemas inmediatos (antes que las autoridades penitenciarias), ponen orden en sus pabellones (junto con su «disciplina»), y no permiten que se vulneren las normas internas (sino, aplican sus castigos). Además, normalmente, se mantienen por varios años en el «cargo» (mucho más tiempo que los directores de penales que rotan con facilidad).
3. En la actualidad se presenta un fenómeno complejo (y no definido todavía) de acoplamiento al contexto peruano, una mezcla de «adecuación» y «sometimiento» a las normas carcelarias locales. Anteriormente, no hubo necesidad de «someter» a los extranjeros a las reglas internas porque las cumplían sin mayores problemas. En cambio, ahora los internos peruanos sienten que es

necesario obligar a los venezolanos a cumplirlas: primero, por el comportamiento díscolo de los «chamos», que no es más que la expresión de su cultura delictiva; en segundo lugar, por su número creciente; y, en tercer lugar, por la posibilidad que tomen algún poder dentro del pabellón. Pero, el factor más importante es el primero, ya que en el penal Ancón I, por ejemplo, hay muy pocos venezolanos, sin embargo los tienen totalmente dominados, no por miedo a que los «chamos» asuman poder (porque no son muchos), sino porque «no saben comportarse». En el Callao también los tienen bien vigilados en los pabellones 5 y 6, y no les permiten mayor contacto entre ellos, y menos algún tipo de organización.

4. Otro elemento que refuerza ese «sometimiento» a los venezolanos en las cárceles peruanas es la información que proviene de la calle. En primer lugar, por las noticias negativas que se escuchan continuamente sobre el actuar delictivo de los «chamos» (mucho más violento y sangriento, que no respetan a nada ni a nadie), como si fuera una especie de venganza vicaria por lo que hacen sus paisanos en la calle. En segundo lugar, por el hecho de que los venezolanos, cada vez más, están ampliando su actividad delictiva en las ciudades, desplazando a la delincuencia peruana. Como mencionaba un interno peruano: «ellos se están robando nuestro negocio».
5. La llegada de los venezolanos a las prisiones peruanas ha hecho que se soslaye, en parte, la normal oposición entre internos y custodios, ya que existe un nuevo actor en esta tradicional tensión dicotómica: los «chamos». Esto ha provocado que se vuelvan a «aliar» las delegaturas de los internos con los funcionarios penitenciarios (tal como sucedió durante la pandemia) para tratar de controlar a los nuevos inquilinos, que se muestran retadores y amenazantes al *statu quo* carcelario.
6. Finalmente, creemos que las grandes diferencias y conflictos en las cárceles peruanas no tienen que ver, necesariamente, con las nacionalidades; sino, con la modalidad delictiva y el tipo de cultura carcelaria. Es decir, el rechazo que pueda existir a los presos venezolanos no es porque sean venezolanos, sino porque se rechaza cualquier persona o comportamiento que rompa el equilibrio de poderes dentro de los pabellones (sean peruanos o extranjeros). Cualquier inconducta o conflicto interno puede terminar, incluso, con el traslado del delegado a otro penal («lanchada»). Es más, hay muchos venezolanos que «viven su cana tranquilos» y nadie se mete con ellos; pero, también existe una cantidad importante de «chamos» que, a juicio de los presos peruanos,

no saben comportarse dentro de las cárceles (sobre todo, jóvenes, consumidores, irrespetuosos y agresivos). El problema se agrava porque no se trata de unos cuantos «chamos atorrantes», o casos aislados que nunca faltan, sino de conductas recurrentes de grupos significativos de venezolanos, como parte de una cultura delictiva que tiende a imponerse, lo que provoca una reacción inmediata de la población penal local. Paradójicamente, lo que no han logrado las fuerzas del orden en la calle, sí lo han logrado los internos peruanos en la cárcel: neutralizar y someter a los delincuentes venezolanos que pretendían dominar los espacios y las actividades de su entorno.

## REFERENCIAS

- Acosta, D., Blouin, C., & Freirer, L. (2019). *La emigración venezolana: respuestas latinoamericanas*. Documento de Trabajo 3. Fundación Carolina.
- Aebi M. F., Berger-Kolopp L., Burkhardt C., Chopin J., Hashimoto Y. Z., & Tiago M. M. (2019). *Foreign Offenders in Prison and on Probation in Europe – Trends from 2005 to 2015 (Inmates) and Situation in 2015 (Inmates and Probationers)*. Council of Europe, Strasbourg.
- Antillano, A., & Ávila, K. (2017). ¿La mano dura disminuye los homicidios? El caso de Venezuela. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (116), 77-100. [https://www.cidob.org/es/articulos/revista\\_cidob\\_d\\_afers\\_internacionals/116/la\\_mano\\_dura\\_disminuye\\_los\\_homicidios\\_el\\_caso\\_de\\_venezuela](https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/116/la_mano_dura_disminuye_los_homicidios_el_caso_de_venezuela)
- Antillano, A. (2015). Cuando los presos mandan: control informal dentro de la cárcel venezolana. *Espacio Abierto*, 24(4), 16-39.
- Antillano, A. (2021). When to Punish Is Not to Discipline. En S. Darke, C. Garcés, L. Duno-Gottberg, & A. Antillano (Eds.), *Carceral Communities in Latin America: Troubling Prison Worlds in the 21st Century*, 39-60. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-61499-7\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-030-61499-7_2)
- Antillano, A. (2023). Galaxia Prisión: Cómo la cárcel remodela la vida de las clases populares en Venezuela. *Prisiones. Revista electrónica del Centro de Estudios de Ejecución Penal*, 2(3), 29-46.
- Amnistía Internacional. (2020). *Venezuela. Información para el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*. Amnistía Internacional. <https://www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/sites/4/2023/09/AMR5371952023SPANISH.pdf>
- Anatol, M., & Kangalee, Q. M. (2021). Crime in Trinidad and Tobago: the possible impacts of increased crime due to migration from Venezuela. *Migration and Development*, 10(2), 260-272. <https://doi.org/10.1080/21632324.2020.1809281>

- Arlacchi, P. (2017). Culture Conflict and Crime: A Global Perspective. En J. D. Freilich, Newman, G., & Addad, M (Eds.), *Migration, Culture Conflict and Crime* (pp. 13-21). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315202358-2>
- Aron Said, V., Freier, F., & Corpi, S. (2022). “Migrating is like Dying to be Reborn in Another Place”: The Experience of Venezuelans in Peru. *Migraciones internacionales*, 13(22). <https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2548>
- Bahar, D., Dooley, M., & Selee, A. (2020). *Venezuelan migration, crime, and misperceptions: A review of data from Colombia, Peru, and Chile*. Migration Policy Institute / Brookings Institution. <https://www.migrationpolicy.org/research/venezuelan-immigration-crime-colombia-peru-chile>
- Bergman, M., & Fondevila, M. (2021). *Prisons and Crime in Latin America*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108768238>
- Biondi, K. (2009). *Junto e misturado. Imanencia e Trascendencia no PCC* [Tesis de Maestría, Universidad Federal de San Carlos, Brasil].
- Bird, M., & Piérola, D. (2023). Los desafíos de integración que enfrentan los venezolanos en el Perú. En L. Freier & L. Pérez (Eds.), *En el Umbral: Desafíos de la integración venezolana en el Perú* (pp. 151-178). Universidad del Pacífico.
- Berk, B. (1966). Organizational Goals and Inmate Organization. *American Journal of Sociology*, 71(5), 522-534.
- Blanco, C., & Marinelli, C. (2017). Víctimas de trata de personas versus migrantes en situación irregular: Retos y lineamientos para la atención y protección de las víctimas de trata de personas extranjeras en el Perú. *Derecho PUCP*, (78), 173-198. <https://doi.org/10.18800/derechopucp.201701.007>
- Blouin, C., & Freier, L. (2019). Población venezolana en Lima: entre la regularización y la precariedad. En L. Gandini, F. Lozano & V. Prieto (Coords.), *Crisis y migración de la población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica* (pp. 157-184). Universidad del Pacífico.
- Blouin, C., & Zamora, C. (2022). Institutional and Social Xenophobia Towards Venezuelan Migrants in the Context of a Racialized Country: The Case of Peru. En G. Herrera & C. Gómez (Eds.), *Migration in South America* (pp. 169-189). IMISCOE Regional Reader / Springer International Publishing.
- Brion, F. (1997). Chiffres, déchiffres. Incarcération des étrangers et construction sociale de la criminalité des immigrés en Belgique. En S. Palidda (Ed.), *Délict d'immigration. La construction sociale de la déviance et de la criminalité des immigrés en Europe* (pp. 163-223). COST A2 Migrations, Communauté européenne.
- Brion, F. (2001). La surreprésentation des étrangers en prison : quelques enseignements d'une brève étude de démographie carcérale. En F. Brion, A. Rea,



- C. Schaut & A. Tixhon (Eds.), *Mon délit ? Mon origine. Criminalité et criminalisation de l'immigration* (pp. 225-257). De Boeck Université.
- Bosworth, M., & Kaufman, E. (2011). Foreigners in a carceral age: Immigration and imprisonment in the United States. *Stanford Law & Policy Review*, 22(1), 429-456. [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1852196](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1852196)
- Briceño-León, R. (2012). La comprensión de los homicidios en América Latina: ¿Pobreza o institucionalidad? *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(12), 3159-3170. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012001200002>
- Camp, G. M. (1985). *Prison gangs: Their extent, nature, and impact on prisons*. US Department of Justice, Office of Legal Policy, Federal Justice Research Program.
- Caro Coria, D., Pérez Guadalupe, J. L., & Caro, J. A. (2007). *Informe sobre la Criminalidad Organizada en el Perú. Documento de Trabajo*. Ministerio de Justicia de Perú.
- Cerbini, F. (2012). *La casa de jabón: etnografía de una cárcel boliviana*. Edicions Bellaterra.
- Clemmer, D. (1958). *The prison community*. Christopher.
- Comisión Episcopal de Acción Social – CEAS. (2006). *La realidad del sistema penitenciario en el Perú: Diagnóstico, limitaciones y retos*. ROEL.
- Crespo, F. A. (2016). Hacia una explicación de la violencia delictiva en Venezuela. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, 22(2), 81-104. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36451387005>
- Crespo, F. A. (2017). Efectos del encarcelamiento: una revisión de las medidas de prisionización en Venezuela. *Revista Criminalidad*, 59(1), 77-94. [https://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-31082017000100077](https://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-31082017000100077)
- Crewe, B. (2011). *The prisoner society*. Oxford University Press.
- Crewe, B. (2013). The Sociology of Imprisonment. En *Handbook on prisons* (pp. 123-151). Routledge.
- Chacón, A., & Trujillo, A. (2009). *La construcción social y personal de la identidad del policía en barrios y urbanizaciones de Baruta*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Darke, S. (2018). *Conviviality and Survival, Co-Producing Brazilian Prison Order*. Palgrave.
- Dale, M., Gattorno, G., Osorio, A., Peers, R., & Torres, K. (2020). *Criminals or victims?: evidence on forced migration and crime from the Colombia–Venezuela border*. [Tesis de Maestría, Universidad Pompeu Fabra].

- De la Rosa Rodríguez, P. I. (2021). Violencia contra migrantes: escenario común tras la guerra contra el crimen organizado en México. *Revista Ius*, 15(47), 209-232. <https://doi.org/10.35487/rius.v15i47.2021.656>
- Dilulio, J. (1990). *Governing Prisons*. Simon and Schuster.
- Duran, A. (2022). *Criminales, policías y políticos: drogas, política y violencia en Colombia y México*. Universidad de los Andes.
- Ellis, E. (2018). *Transnational Organized Crime in Latin America and the Caribbean*. Lexington Books.
- Freier, L., & Parent, N. (2019). The regional response to the Venezuelan exodus. *Current History*, 118(805), 56-61.
- Freier, L., & Pérez, L. (2021). Nationality-based Criminalization of South-South Migration: The Experience of Venezuelan Forced Migrants in Peru. *European Journal on Criminal Policy and Research*, 27(1), 113-133. <https://doi.org/10.1007/s10610-020-09475-y>
- Freier, L. (2023). La criminalización de los venezolanos en medios de comunicación y la securitización de la política de la política migratoria. En L. Freier & L. Pérez (Eds.), *En el Umbral: Desafíos de la integración venezolana en el Perú* (pp. 103-120). Universidad del Pacífico.
- Garcés, C., Martin, T., & Darke, S. (2013). Informal prison dynamics in Africa and Latin America. *Criminal Justice Matters*, 91(1), 26-27. <https://doi.org/10.1080/09627251.2013.778756>
- Garzón, J. C., & Olson, E. (Eds.) (2013). *La Diáspora Criminal. La difusión transnacional del Crimen Organizado y como contener su expansión*. Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Gobierno de Chile. (2023). *Sistema de Internos, 20 de septiembre de 2023*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Goffman, E. (1970). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu Editores.
- Hochstetler, A., & DeLisi, M. (2005). Importation, Deprivation, and Varieties of Serving Time: An Integrated-Lifestyle-Exposure Model of Prison Offending. *Journal of criminal justice*, 33(3), 257-266. <https://doi.org/10.1016/j.jcrimjus.2005.02.005>
- Human Rights Watch. (2019). *Informe Mundial 2019. Venezuela*. <https://www.hrw.org/es/world-report/2019/country-chapters/venezuela>
- Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú – IDEHPUCP (2021). *Encuesta de Percepción sobre Migración Venezolana en Perú*. PUCP.

- Instituto Nacional Penitenciario – INPE. (2020). *Informe Estadístico. Diciembre 2020*. INPE.
- Instituto Nacional Penitenciario – INPE. (2021). *Informe Estadístico. Diciembre 2021*. INPE.
- Instituto Nacional Penitenciario – INPE. (2022). *Informe Estadístico. Diciembre 2022*. INPE.
- Instituto Nacional Penitenciario – INPE. (2023a). *Reporte Oficina de Estadística sobre internos venezolanos*. INPE.
- Instituto Nacional Penitenciario – INPE. (10 de julio de 2023b). Resolución de Presidencia N°198-2023-INPE/P, que aprueba *Directiva sobre Clasificación de Internos Procesados y Sentenciados en los Establecimientos Penitenciarios a Nivel Nacional del Instituto Nacional Penitenciario*.
- Instituto Nacional Penitenciario – INPE. (2024). *Reporte Oficina de Estadística sobre internos venezolanos*. INPE.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI. (2016). *Censo Penitenciario*. INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI. (2022). *Condiciones de vida de la población venezolana que reside en el Perú. Resultados de la «Encuesta dirigida a la población venezolana que reside en el país»*. INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI. (2010). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción de Seguridad Ciudadana 2009*. INE.
- INEI & INPE. (1987). *Censo Penitenciario*. INEI.
- Insight Crime. (2023). *Tren de Aragua: De megabanda carcelaria a empresa criminal transnacional*. Insight Crime. <https://insightcrime.org/wp-content/uploads/2023/08/Tren-de-Aragua-De-megabanda-carcelaria-a-empresa-criminal-transnacional-InSight-Crime-Oct-2023-4.pdf>
- Irwin, J., & Cressey, D. (1962). Thieves, Convicts and the Inmate Culture. *Social Problems*, 10(2), 142-155.
- Koechlin, J. E., & Eguren, J. (Eds.) (2018). *El éxodo venezolano: entre el exilio y la emigración*. Konrad Adenauer Stiftung / Universidad Antonio Ruiz de Montoya / OIM.
- Jiménez, B., & Vera, C. (2019). *Migración venezolana e informalidad en el mercado local*. CIES / Universidad de Piura. <https://econpapers.repec.org/scripts/redir.pf?u=https%3A%2F%2Fcies.org.pe%2Finvestigacion%2Fmigracion-venezolana-e-informalidad-en-el-mercado-local%2F;h=repec:bbj:invcie:680>
- Kan, R. (2016). *Drug trafficking and international security*. Rowman & Littlefield.

- Koechlin, J., Vega, E., & Solórzano, X. (2018a). Migración venezolana al Perú: proyectos migratorios y respuesta del Estado. En J. E. Koechlin & J. Euguren (Eds.), *El éxodo venezolano: entre el exilio y la inmigración* (pp. 47 - 96). Konrad Adenauer Stiftung / Universidad Antonio Ruiz de Montoya / OIM.
- Koechlin, J. E., Solórzano, X., Larco, G., Fernández-Maldonado, E. (2018b). Inserción laboral de la inmigración venezolana en Latinoamérica. En J. E. Koechlin & J. Euguren (Eds.), *El éxodo venezolano: entre el exilio y la inmigración* (pp. 177-220). Konrad Adenauer Stiftung, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, OIM.
- Light, M. L., & Anadon, I. (2020). Immigration and Violent Crime: Triangulating Findings Across Diverse Studies. *Marquette Law Review*, 103(3), 939-961. <https://scholarship.law.marquette.edu/mulr/vol103/iss3/11>
- Marshall, I. H. (Ed.). (1997). *Minorities, migrants, and crime: Diversity and similarity across Europe and the United States*. Sage Publications.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos – MINJUSDH. (9 de setiembre de 2003). Decreto Supremo N°15-2003-JUS, Decreto Supremo que aprueba el Reglamento del Código de Ejecución Penal.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos – MINJUSDH. (2022). *Migración y crimen en el Perú*. Observatorio Nacional de Política Criminal / MINJUSDH.
- Ministerio del Interior. (26 de abril de 2023). Decreto Supremo N° 003-2023-IN, Decreto Supremo que modifica e incorpora artículos vinculados a la calidad migratoria especial residente, permiso temporal de permanencia, representación legal en los procedimientos y el valor de multa para el caso contemplado en el literal d) del artículo 190 en el reglamento del decreto legislativo N°1350 aprobado por decreto supremo N°007-2017 y prorroga excepcionalmente el carné de permiso temporal de permanencia CPP.
- Montes, R., & Sanhueza, A. M. (10 de abril de 2013). Detenidos dos de los implicados en el asesinato a sangre fría de un policía en Chile. *El País*. <https://elpais.com/chile/2023-04-10/detenidos-dos-de-los-implicados-en-el-asesinato-a-sangre-fria-de-un-policia-en-chile.html>
- Muñoz-Pogossian, B., & García Tufró, P. (2020). *Venezuelan migration crisis: medium and long-term impacts*. Jack Gordon Institute Research Publications 34. [https://digitalcommons.fiu.edu/jgi\\_research/34](https://digitalcommons.fiu.edu/jgi_research/34)
- Nuño Císneros, L. (2020). Víctimas y peones: el fenómeno migratorio y las dinámicas del crimen organizado. *Revista Aequitas*, (3), 61-72. [https://scholar.google.com/citations?view\\_op=view\\_citation&hl=es&user=7FbX9rcAAAAJ&citation\\_for\\_view=7FbX9rcAAAAJ:zYLM7Y9cAGgC](https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=es&user=7FbX9rcAAAAJ&citation_for_view=7FbX9rcAAAAJ:zYLM7Y9cAGgC)

- Nuñovero Cisneros, L. (2009). *Burriers: Imágenes, cifras y relaciones de alteridad. El paradigma de la eficacia en la construcción de la criminalidad de correos de droga en el Perú* [Tesis de Maestría, Universidad Católica de Lovaina].
- Nunes Dias, C. (2011). Estado e PCC em meio às tramas do poder arbitrário nas prisões. *Tempo Social*, (23), 213-233. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702011000200009>
- Núñez, J. (2007). Las cárceles en la época del narcotráfico: una mirada etnográfica. *Nueva sociedad*, (208), 103-117. <https://nuso.org/articulo/una-mirada-etnografica/>
- Organización de Estados Americanos – OEA. (2020a). *Informe de Situación, Diciembre 2020*. OEA. [https://www.oas.org/fpdb/press/OEA\\_Dic20-crisis-de-migrantes-y-refugiados-venezolanos-informe-de-situacion.pdf](https://www.oas.org/fpdb/press/OEA_Dic20-crisis-de-migrantes-y-refugiados-venezolanos-informe-de-situacion.pdf)
- Organización de Estados Americanos – OEA. (2020b). *Fomentando la Impunidad: El Impacto de la Ausencia de una Investigación de la Fiscal de la Corte Penal Internacional sobre la Posible Comisión de Crímenes de Lesa Humanidad en Venezuela, Seguimiento al Informe de la SGOEA y del Panel de Expertos Internacionales Independientes sobre la Posible Comisión de Crímenes de Lesa Humanidad en Venezuela*. OEA.
- Organización Internacional para las Migraciones – OIM. (2023). *Tendencias Migratorias en las Américas. Febrero 2023*. OIM. <https://robuenosaires.iom.int/sites/g/files/tmzbd1626/files/documents/2023-04/Tendencias-Migratorias-en-las-Américas-ESP-Feb-2023.pdf>
- Palma, L. (2006). Experiencias personales de mi encuentro con mujeres privadas de libertad en la cárcel de Chorrillos. En B. Mapelli Caffarena (Coord.), *La mujer en el sistema penitenciario peruano* (pp. 295-322). IDEMSA.
- Park, R., Burgess, E., & McKenzie, R. (1967). *The City*. University of Chicago Press.
- Paúl, F., & Hernández, A. (28 de abril de 2023). «Lo que quiero es irme a Venezuela, pero no me dejan»: el drama de los migrantes varados en la frontera entre Chile y Perú. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65416045>
- Peirce, J. (2022). Provós, Representantes, Agentes: The Evolution of Prison Governance Arrangements in the Dominican Republic's Prison Reform Process. En M. Sozzo (Ed.), *Prisons, Inmates and Governance in Latin America* (pp. 93-126). Springer International Publishing.
- Pérez Guadalupe, J. L. (1994). *Faites y atorrantes: una etnografía del penal de Lurigancho*. Centro de Investigaciones Teológicas.

- Pérez Guadalupe, J. L. (1995). *De flaites a cocodrilos: El cambio generacional de la delincuencia chilena* [Tesis de Licenciatura, Instituto Tecnológico Superior de Estudios Sociales Los Andes].
- Pérez Guadalupe, J. L. (2000). *La construcción social de la realidad carcelaria: los alcances de la organización informal en cinco cárceles latinoamericanas (Perú, Chile, Argentina, Brasil y Bolivia)*. Fondo Editorial PUCP.
- Pérez Guadalupe, J. L., & Nuñoверо, L. (2020). Condenados a una pena privativa de la salud. La crisis carcelaria en tiempos de coronavirus. En C. Meléndez (Ed.), *Pandemonio* (pp. 109-145). Universidad del Pacífico.
- Pérez Guadalupe, J. L., & Nuñoверо, L. (2023). *Derecho Penitenciario*. PUCP.
- Pérez Guadalupe, J. L., & Nuñoверо, L. (2024a). Gobernanza Carcelaria en América Latina: entre el extremo control penitenciario y el autogobierno de los presos. En J. L. Pérez Guadalupe, V. Lecaros & L. Nuñoверо (Eds.), *El reto de lo penitenciario. Un panorama interdisciplinario de las cárceles del Perú* (en edición). PUCP.
- Pérez Guadalupe, J. L., & Nuñoверо, L. (2024b). Etnografías carcelarias en América Latina. Entre el protagonismo de las estructuras totales y el de los internos. En J. Slootweg & M. Mansilla (Eds.), *Antropología Carcelarias: las políticas de racialidad, clase, juventud y microtráfico como factores del encierro* (en imprenta). Universidad Arturo Prat.
- Pérez Guadalupe, José Luis, Cavallaro, James y Nuñoверо Cisneros, Lucía. “Towards a Governance Model of Ungovernable Prisons: How Recognition of Inmate Organizations, Dialogue, and Mutual Respect Can Transform Violent Prisons in Latin America”. En *Cath. UL Rev.*, 2021, vol. 70, p. 367-420.
- Prado Saldarriaga, V. (2019). Delitos de organización criminal en el Código Penal peruano. *Revista Oficial del Poder Judicial*, 9(11), 53-91. <https://doi.org/10.35292/ropj.v9i11.3>
- Pinto Quintanilla, J. C. (1995). *Cárcel de San Pedro. Radiografía de una injusticia*. ISLI.
- Policía Nacional del Perú – PNP. (2024). *Informes Estadísticos*. PNP.
- Postema, M., Cavallaro, J., & Nagra, R. (2017). Advancing Security and Human Rights by The Controlled Organisation of Inmates. *Prison Service Journal*, (229), 57-62. <https://law.stanford.edu/publications/advancing-security-and-human-rights-by-the-controlled-organisation-of-inmates-2/>
- Rísquez R. (2023). *El tren de Aragua. La banda que revoluciona el crimen organizado en América Latina*. Planeta.
- San Juan, A. M. (2-4 de junio de 1998). *Dimensionamiento y caracterización de las violencias en Caracas*. Seminario «Convivencia y Seguridad Ciudadana en el

- Itsmo Centroamericano y la Isla de Española». Banco Interamericano de Desarrollo, El Salvador.
- Skarbak, D., & Freire, D. (2017). Prison gangs. En O. H. Griffin, V. H. Woodward (Eds.), *Routledge Handbook of Corrections in the United States* (pp. 399-408). Routledge.
- Sozzo, M. (Ed.). (2022). *Prisons, Inmates and Governance in Latin America* (pp. 1-34). Springer International Publishing.
- Sykes, G. M. (1974 [1958]). *The society of captives: A study of a maximum-security prison*. Princeton University Press.
- Sykes, G. M., & Messinger, S. (1960). The inmate social code and its functions. *Social Science Research Council*, 15, 401-405.
- Ugelvik, T. (2014). The incarceration of foreigners in European prisons. En S. Pickering & J. Ham (Eds.), *The Routledge Handbook on Crime and International Migration* (2535490). Routledge. <https://ssrn.com/abstract=2535490>
- Veneactiva-Cedro. (2021). *Migración venezolana: Caracterización, impactos y propensión al delito*. Informe Técnico Preliminar.
- Varese, F. (2011) *Mafias on the Move. How organized crime conquers new territories*. Princeton University Press.
- Villegas, D. (2010). Le pouvoir de la mafia colombienne des années 1980 et 1990. *Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, (132), 77-90. <https://doi.org/10.3917/pouv.132.0077>
- World Prison Brief. (s. f.). <https://www.prisonstudies.org/>.
- Weegels, J., Gual, R., & Espinoza, O. (2021). Compartiendo el poder: Experiencias de cogobierno entre reclusos y autoridades en cárceles latinoamericanas. En N. Hernandez (Ed.), *Temas Criminológicos Latinoamericanos. Teoría, evidencia empírica y ejecución penal* (pp. 321-370). Pontificia Universidad Javeriana / Tirant lo Blanch.
- Zubillaga, V. (enero – febrero de 2013). Menos desigualdad, más violencia. La paradoja de Caracas. *Nueva sociedad*, (245). <https://nuso.org/articulo/menos-desigualdad-mas-violencia-la-paradoja-de-caracas/>
- Zubillaga, V., & Briceño-León, R. (2001). Exclusión, masculinidad y respeto. *Nueva sociedad*, (173), 34-48. <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2001/no173/4.pdf>
- Zubillaga, V., & Llorens, M. (Eds.). (2020). *Dicen que están matando gente en Venezuela*. Ed. Cyngular.

# Agentes de su propio juego: la niñez en Yauyos

**Jeanine Anderson Roos**

 <https://orcid.org/0009-0007-6119-5285>

Pontificia Universidad Católica del Perú

[jeaninemanderson@gmail.com](mailto:jeaninemanderson@gmail.com)

## RESUMEN

*El juego ha sido minusvalorado en estudios de la comunidad andina, junto con los niños y las niñas que son sus protagonistas. Este artículo, parte de un estudio etnográfico más amplio, revisa y analiza las manifestaciones del juego en poblados rurales de la provincia de Yauyos. Apunta a una interpretación de su rol y una reevaluación de su importancia. Con el apoyo de numerosas descripciones de los lugares de juego, los juguetes, los actores, sus motivaciones y sus relaciones, se examina la presencia de una «retórica de progreso» y una «retórica de poder» en el juego infantil yauyino. El juego es un dominio donde la agencia de niños, niñas y adolescentes se ejerce con particular claridad. El resultado es la estructuración de una sociedad infantil que acarrea alianzas y cooperación como también conflictos y exclusiones.*

Palabras clave: *Juego, Comunidad andina, Agencia infantil, Retóricas del juego, Organización social*

## Agents of Their Own Game: Childhood in Yauyos

### ABSTRACT

*Play has been underrepresented in studies of Andean communities, together with the children who are its protagonists. This article, part of a larger ethnographic study, reviews and analyzes manifestations of play in rural localities of the province of Yauyos. It aims to interpret the role of play and reevaluate its importance. With the support of numerous descriptions of places of play, toys, the actors, their motivations and relations, it examines the presence of a “rhetoric of progress” and a “rhetoric of power” in Yauyos children’s play. Play constitutes a dominion where the agency of boys, girls, and adolescents emerges with special clarity. The result is the structuring of a child’s society that incorporates alliances and cooperation as well as conflicts and exclusions.*

Keywords: *Play, Andean community, Children’s agency, Rhetorics of play, Social organization*



ANTHROPOLOGICA/AÑO XLII, N° 52, 2024, pp. 198-221

Recibido: 21/12/2023. Aceptado: 05/05/2024.

<https://doi.org/10.18800/antropologica.202401.007>



## INTRODUCCIÓN

El juego, pese a su presencia universal en los grupos humanos, no recibe la atención que ameritaría en las ciencias sociales. Muchos lo ven como un asunto frívolo, sin propósito o función. No obstante, existen formas de jugar que tienen un enorme impacto económico (los juegos de apuestas, casinos, loterías o carreras de caballo) y político (los Juegos Olímpicos, concursos de belleza o competencias deportivas a toda escala). Algunos estudios sugieren que existe un beneficio evolutivo vinculado a la flexibilidad y adaptabilidad que el juego premia (Gould, 1996; Sutton-Smith, 2001). Hay especies no-humanas que juegan: delfines, ciertas ballenas, pájaros, algunos peces y reptiles, mamíferos en general y sobre todo primates (Fagen, 1981)<sup>1</sup>. Todo eso hace difícil descartar la importancia del juego como objeto de investigación. Resulta más probable que se minusvalore porque es un dominio tan reacio al ordenamiento y la teorización<sup>2</sup>. Las formas que toma el juego y el significado que asume en distintas tradiciones culturales son sumamente variables.

En las ocasiones en que se aborda el juego en humanos, la niñez suele ser el principal foco de interés. Pero aún en el mundo de los menores de 18 años, el juego tiende a perderse frente a los asuntos «serios»: la educación, el ciclo vital, los ritos y ceremonias que marcan transiciones, el nicho asignado a niñas, niños y adolescentes en la organización social. En el compendio *Historia de la Infancia en América Latina* (Rodríguez & Mannarelli, 2007), el juego apenas recibe menciones pasajeras. Lavrín (2007), por ejemplo, hace referencia a travesuras y fantasías que ocurren en las biografías de niñas destinadas a la vida religiosa;

---

<sup>1</sup> El juego en especies no humanas se identifica como acciones que no tienen un propósito identificable, que son repetitivas y parecen involucrar sensaciones de placer y autocomplacencia.

<sup>2</sup> La gran cantidad de estudios del juego en la psicología y el psicoanálisis refuerza este argumento. En esas disciplinas, con su foco en poblaciones occidentales, abundan las teorías al respecto, pre- y pos-Piaget.

referencias que sirven para resaltar, por contraste, la seriedad y santidad de sus vidas posteriores. Con frecuencia, en las historias del mundo infantil, el concepto que se opone a «educación» y «trabajo» es, antes que «juego», «vagancia». En algunas situaciones que retrata la literatura (Hecht, 2002), «vagancia» se reemplaza por desorden, rebelión y delincuencia.

Este artículo trae a consideración las muchas formas de jugar observadas en pueblos rurales de la provincia de Yauyos. Se propone enriquecer la visión que tenemos del rol y el significado del juego en las comunidades andinas. El estudio del juego da entrada a cuestiones como la formación de las identidades, la construcción del género, la moda en el mundo infantil, el manejo de alianzas y conflictos, la inclusión y la exclusión social. El juego emerge como el ámbito donde se manifiesta la agencia infantil con particular claridad.

La discusión procede de la siguiente manera. Luego de un esbozo de la metodología del estudio, expongo las propuestas teóricas que ayudarán a interpretar el juego en Yauyos. Eso da lugar a una revisión de la literatura previa sobre el juego en el área andina. Seguido a esto, presentamos una descripción de los lugares donde se juega, los implementos y la escenografía material, los actores, y el importante papel del lenguaje. De allí, pasamos a un plano más bien interpretativo, enfocado en las relaciones que se establecen entre jugadores y las jerarquías en el mundo infantil. Eso lleva a la imbricación con el mundo adulto: por un lado, las expectativas frente a la participación de niños, niñas y adolescentes en las estrategias económicas de sus familias y, por el otro, las manifestaciones del juego entre las personas adultas. En el acápite de conclusiones regreso sobre la teoría para sugerir las funciones que cumple el juego en este medio.

## 1. LA INVESTIGACIÓN DE BASE

Este artículo se basa en un estudio realizado en seis localidades de la provincia de Yauyos en el año 2008. Yauyos, al sur de la capital peruana, es la provincia más pobre de la región Lima. Algunos de sus distritos son costeros, pero los pueblos elegidos para el estudio se ubican en la zona andina, a alturas que variaban entre los 2600 y 3600 m s.n.m. Son comunidades dominadas por pequeños productores familiares y forman parte del proceso cultural andino. Varios pueblos yauyinos han sido estudiados como ejemplares de la organización, economía y mentalidades andinas (De la Cadena, 1980; Fonseca & Mayer, 1988a, 1988b, 1988c; Eresue & Brougère, 1988; Anderson, 2001).

Coordinada por Anderson y Leinaweaver (2024), la investigación acarreo el despliegue de seis equipos que residían en las localidades durante un mes y medio<sup>3</sup>. La consigna fue realizar observaciones etnográficas a niñas, niños, sus familiares y cuidadores, propiciar sesiones de dibujo y participar en juegos y deportes con los niños, niñas y adolescentes conforme se presentaba la oportunidad, y conversar con madres y padres, servidores públicos, autoridades y pobladores sobre los temas de interés mutuo. Un examen detallado de la metodología del estudio puede encontrarse en Anderson (2018). El análisis consistió en identificar los grandes temas que organizaban el mundo infantil, siendo el juego uno de ellos. El procedimiento demandaba repetidas lecturas del corpus de materiales, que incluía, además de las notas de campo, dibujos infantiles, fotos y videos.

Los equipos de campo rompieron con una regla tácita en las comunidades, que ubicaba el mundo del juego infantil fuera de la esfera de interés de las personas adultas. La mayoría de adultos evitaba los escenarios donde solían jugar los niños y las niñas, y estos, a su vez, buscaban lugares donde los mayores no hagan pedidos o interfieran de otro modo con sus actividades. Mostrarse jugando traía riesgos:

Pamela (9) y su hermano Carlos (6) están sentados en una mesa en la vereda delante de la puerta de la bodega familiar. Están jugando damas chinas. Al lado está la madre de ambos. Se acerca un cliente y de pronto la mamá, a gritos, ordena a Pamela a atenderlo. De un manotazo, bota la tabla y todas las fichas al suelo. Al otro lado de la calle está pasando el equipo de antropólogos. Caminan despacio, aparentemente sin rumbo, y se detienen para conversar con cualquiera que demuestre tener la paciencia para intercambiar algunas palabras. La madre de Pamela aprovecha la circunstancia para insistir en sus recriminaciones. ¿Por qué su hija no se muestra hacendosa como los antropólogos? (Notas de campo, Sandra),

Pamela fue una de las niñas más trabajadoras que conocimos, activa en el pastoreo del pequeño rebaño familiar, como ayudante eventual en la chacra, en la tienda y a cargo de un carrito salchipapero que se estacionaba frente a la tienda

---

<sup>3</sup> Los miembros del equipo de campo fueron estudiantes avanzados y graduados de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Cynthia Astudillo, Carlos «Chiri» Chirinos, Diego Geng, Gabriela «Gaby» Medina, Li Minaya, Roxana Ocaña, Nadya Padilla, Jhon Sifuentes, Sandra Torrejón e Ignacio Vargas), una estudiante de la Universidad de Huamanga (Violeta Navarrete) y dos estudiantes de antropología de Canadá (Gabriela Agüero y Chris Little). Todos los nombres de yauyinos en este artículo son seudónimos. Con su permiso, aparecen los nombres reales del equipo etnográfico.

los fines de semana<sup>4</sup>. Mientras tanto, la tarea que estaban realizando los antropólogos, después de semanas de convivencia y pese a repetidas explicaciones, seguía siendo un misterio para la mayoría de las personas en el pueblo.

## 2. EL MARCO DE REFERENCIA

### *2.1. Teorizar el juego*

Curiosamente, el juego infantil tenía cierto reconocimiento en la antropología clásica europea. Interesaba como una manifestación de la tendencia en los grupos humanos de conservar prácticas y costumbres en forma lúdica, desplazada de su entorno original. De ese modo, el juego infantil podía consultarse como el acervo de la memoria grupal. Los hechos y figuras históricas volvían a aparecer en las rimas que acompañaban actividades como saltar sogas, perseguirse con máscaras o bailar en rondas. Muchos estudios en esa línea fueron hechos por folkloristas (entre los más notables, Iona y Peter Opie) y quedaron marginados del canon antropológico académico. Para los difusionistas, encontrar entretenimientos como las figuras hechas con cuerdas («cuna del gato») en lugares aparentemente desconectados constituía la prueba de migraciones y contactos entre pueblos que intercambiaban materia cultural en la lejana prehistoria.

Los intentos más recientes de teorizar el juego se centran en los jugadores en tanto actores sociales antes que vehículos de preservación cultural. Sutton-Smith (2001), uno de los más persistentes y prolíficos especialistas en el tema, habla de siete «retóricas» del juego que expresan sus varios sentidos, usos y motivaciones. Aunque abarcan sus manifestaciones en todas las etapas de la vida, dos de las retóricas son particularmente aplicables al juego infantil. Estas son la retórica del progreso y la retórica del poder.

La retórica del progreso. El juego aporta al desarrollo infantil y prepara a niños y niñas a incorporarse en el mundo de los adultos; en ese sentido contribuye a su crecimiento, maduración y «progreso» como seres humanos (Sutton-Smith, 2001, pp. 35-51). En el plano físico, canaliza el despliegue de energías, fortalece músculos y la coordinación corporal, motiva el esfuerzo y la persistencia a la vez que enmascara el dolor. En lo social, enseña roles, liderazgos y la cooperación en grupo.

---

<sup>4</sup> Se trata de una parrilla portátil, sobre ruedas, donde se prepara una fritura de papa y salchicha, con sus complementos y condimentos. Es un tipo de «comida rápida» barata y muy popular en las calles peruanas.

La asociación entre el fomento de habilidades culturalmente valoradas y la convivencia con otros se constata tanto en las actividades que pueden calificarse como diversiones o entretenimientos como también los juegos organizados: deportes en equipo o combates verbales como el rap. La mirada al juego como contribución al desarrollo está detrás de la división tripartita entre juegos de destreza, juegos de azar y juegos de estrategia propuesta por Roberts *et al.* (1959) en uno de los primeros intentos de sistematizar el mundo del juego en un marco intercultural.

Al mismo tiempo, el juego promueve aprendizajes y facilita el desarrollo moral de niños y niñas. Enseña nociones de turnos y «fair play». Refleja, simboliza y ofrece resolución temporal a las contradicciones, incluso psicológicas y morales, asociadas al sistema cultural. Propicia situaciones ficticias donde el aprendiz puede realizar ciclos reiterativos de ensayo y error, sin los riesgos que eso implicaría en el mundo real. En esa línea, Briggs (1998) explica las técnicas usadas entre los inuit de Canadá para lograr la transición de «bebé», engreído y autocentrado, a niño capaz de entender sus relaciones con los demás y regular su conducta apropiadamente. Las técnicas, que involucran altas dosis de ridiculización, susto y fastidio (*teasing*), sin duda serían duramente cuestionadas en los manuales de crianza occidentales.

La retórica del poder. El juego introduce estructura en la sociedad infantil al establecer alianzas y jerarquías, una división de tareas y un reparto de roles (Sutton-Smith, 2001, pp. 74-90). Promueve encuentros repetidos entre grupos que elaboran sus reglas y rituales. Huizinga (1987) remarca la tendencia a formar clubes y sociedades secretas alrededor del juego, incluso en el mundo adulto<sup>5</sup>. El juego está íntimamente vinculado con la competencia, individual y grupal, y relaciones de dominación (ganadores y perdedores) que pueden cambiar rápidamente. Lancy (2008, p. 205) señala la tendencia a propiciar un «pensamiento maquiavélico»: cómo cambiar las reglas, buscar ventaja, encontrar estrategias para dominar a los otros jugadores.

Los usos del juego para ordenar las relaciones en un conjunto de niños y niñas reciben un tratamiento extendido en los estudios de Goodwin (1990, 2006). Formada en sociolingüística y provista de una cámara de video y equipo de grabación, esta investigadora entrega un rico registro y sesudo análisis de lo que está ocurriendo, primero, con grupos de hermanos y vecinos de Filadelfia que se juntan en escaleras y veredas en las tardes después de la escuela (1990),

<sup>5</sup> Para una evaluación contemporánea del lugar fundamental de Huizinga en el estudio del juego, ver McDonald (2019).

y luego con niñas, muchas de ascendencia latina, en patios de recreo y otros ámbitos de escuelas en Los Angeles (2006). Los grupos mixtos crean jerarquías muchas veces encabezadas por una «mamá», una niña mayor con habilidades en la gestión de necesidades y conflictos. Surgen disputas que son canalizadas, resueltas momentáneamente, y terminan en nuevos alineamientos. Sobre todo, Goodwin establece la importancia del lenguaje en las interacciones en los grupos infantiles. El rumor que se suelta tiene la fuerza de un golpe. El mundo del juego no es solo de risas, sino también de lágrimas y resentimientos, acusaciones y movidas defensivas, intentos de posicionarse favorablemente y resistencias opuestas por quienes se ven desplazados.

Sutton-Smith reconoce como motivos menores en el juego infantil las retóricas de la imaginación, de la construcción de identidades personales y grupales, y de la frivolidad. Acepta que existen juegos que no tienen fines o funciones más allá de la experiencia. En esta conexión resulta interesante la definición que le da Gadamer (1982): El juego es «movement which is not tied to any goal which would bring it to an end (movimiento que no está condicionado por objetivo alguno que causaría su cesación)»<sup>6</sup> (p. 93).

## ***2.2. El juego en el mundo andino: la literatura***

Para llevar la discusión al mundo andino, primero hay que descartar la percepción difundida de que los niños y las niñas en comunidades rurales de los Andes no juegan. Su tiempo estaría copado por deberes, y los padres tendrían poca paciencia con actividades que parecen no tener un fin práctico. Una revisión panorámica de la literatura extiende este cuestionamiento al conjunto de las sociedades agrícolas y campesinas (Lancy, 2008). Efectivamente, la mayoría de madres y padres en el mundo no disponen de tiempo ni energías para jugar con sus hijos, ni lo consideran necesario o incluso apropiado. Sería un rasgo prácticamente limitado a las sociedades urbanizadas y acomodadas. Sánchez y Valdivia (1994) hacen una importante acotación que ayuda a entender la actitud andina con respecto al juego infantil. No se espera que los adultos jueguen con los niños y niñas pero sí que jueguen entre ellos. Más aun, los adultos valoran los comportamientos que emergen en el juego, al margen de su origen (Panez & Ochoa Rojas, 2000; Lizana, 2002).

---

<sup>6</sup> Traducción propia.

Ochoa Rojas (2000), en un estudio realizado en la región Ayacucho, halló numerosos términos en quechua que aluden al juego. Van desde *kusichiy* (hacer alegrar), *chicuchiy* (hacer cosquillas o cosquilleo), *pukllay* (carnaval), *pukllana* (juguete), hasta *kusikusilla llamkay* (trabajar muy alegres) (p. 158). Sánchez y Valdivia agregan *turiaykukuy* lo que traducen como «fastidiarse o molestarse mutuamente» (1994, p. 29). Su texto aporta un frondoso catálogo de juegos de todo tipo encontrados en comunidades de Andahuaylas. Otras fuentes dejan en claro la importancia del juego verbal. Abarca chistes, bromas peliagudas, adivinanzas y competencias verbales (Hornberger, 1989; La Riva González, 2013). Pueden tomar la forma de rimas, canciones, historietas y dramatizaciones<sup>7</sup>.

De su casi ausencia en las etnografías andinas clásicas, el juego en la niñez andina se volvió un punto contencioso en la secuela de la violencia política de los años ochenta y noventa (Guerrero, 1994; Ames, 2013a). Para algunos observadores, un rigor excesivo en el trato conducía al resentimiento y conductas agresivas. Se organizaron Escuelas de Padres, con cursos de capacitación y actividades de consejería para estimular a que los adultos dedicaran tiempo para jugar con sus hijos e hijas. Parte del esfuerzo se dirigía a cambiar la percepción de la poca importancia de la educación inicial, donde «solo se iba para jugar». De acuerdo con Silva (2004), un indicador de la calidad educativa de los programas infantiles sería el empleo de una metodología basada en el juego. El juego sería el instrumento predilecto para fomentar actitudes prosociales.

### 3. JUGAR EN YAUYOS

Dado este panorama, ¿qué manifestaciones del juego hallamos en Yauyos?

#### 3.1. *Dónde jugar*

El tiempo y el espacio son dimensiones fundamentales del mundo del juego infantil como lo son en cualquier otro ámbito de la vida humana. El juego se reconoce en función a sus «nichos y juguetes» (Swartzman, 1978, p. 303), su

<sup>7</sup> El juego verbal ocupa un lugar muy grande en el mundo infantil intercultural. Swartzman (1978) recopila sus muchas variedades; entre otras, duelos verbales, cambios de vocabulario (por ejemplo, agregando prefijos o sufijos a palabras), hablando al revés o narrativas. Como comenta Goodwin (1990), los niños y las niñas son igual de racionales como las personas adultas y, si pueden, arreglan sus asuntos hablando, en lugar de gastar energías en peleas y persecuciones.

arreglo y equipamiento (Silva, 2004; Murnaghan, 2019). El entorno lúdico sujeto a investigación puede ser físico, visual, virtual, político, histórico o un espacio de la memoria, en la definición amplia que emplean Mitchell y Reid-Walsh (2002) al revisar estrategias para el estudio de culturas populares infantiles. El tiempo es un elemento intrínseco: importa el cuándo y durante qué periodos un mismo espacio está dedicado al juego o a otros propósitos.

Todos los pueblos de Yauyos tenían lugares reservados, formal o informalmente, para el juego de los niños en determinados horarios. Notable fue el parque central del pueblo al que le damos el seudónimo de Pastizales. Típica de las plazas en comunidades de la sierra, esta contaba con una pileta en el centro, bancos de cemento distribuidos en dos filas, árboles y plantas. Al ser una comunidad con unos 130 hogares, la población infantil era pequeña. Asistían juntos a la escuela hasta pasado mediodía (almuerzo incluido), y en la tarde se daban cita en la plaza. Niños y niñas entraban y salían, según las llamadas que llegaban desde sus casas y su interés en los juegos que se iban armando.

Los espacios de juego implicaban una inversión por parte del gobierno municipal o del Ministerio de Educación. Sin embargo, los recursos para muchos parques, lozas y el equipamiento como columpios venían de las asociaciones de migrantes en las ciudades de destino de yauyinos que se habían ido. Muchos entornos lúdicos eran habilitados por los propios niños y niñas. Jugaban en la vereda delante de sus casas. Dos de los pueblos llevaban adelante proyectos de construcción, y los niños jugaban entre montículos de arena, fierros y muros a medio levantar. Jugaban en los campos donde iban con los rebaños familiares. Ahí trepaban los árboles o practicaban el tiro con piedras o una sonda.

El terreno fijaba ciertos límites al juego. Algunas de las calles eran de tierra, estrechas y fuertemente inclinadas; otras, más planas, eran de cemento o asfalto. Algunos juegos demandaban espacios abiertos (por ejemplo, partidos de vóley) mientras que juegos como las escondidas se beneficiaban de los desniveles, lotes deshabitados, entradas y recovecos irregulares. Saltar sogas planteaba un reto mayor sobre pisos empedrados. Bicicletas, posesión apetecida por los niños más grandes, solo podían usarse en una plaza nivelada o calles con una cierta extensión.

Algunos juegos exigían espacios aún más especializados y equipados. Al momento del estudio, el internet recién hacía su ingreso en la provincia y solo algunos pueblos tenían cabinas con equipos que ofrecían en alquiler. Este fue el caso del pueblo que llamamos Terrazas. La dueña de la cabina averiguaba primero si los niños habían hecho la tarea escolar. Les permitía acceder a videojuegos si



habían recibido el permiso y el dinero requerido de sus padres (a diferencia de haberlo apropiado sin su conocimiento).

Entretanto, a excepción de los niños y niñas más pequeñas, observamos poco juego dentro de las casas. Las habitaciones eran estrechas, llenas de implementos de trabajo (como tinas, baldes, utensilios de cocina, herramientas para usar en el campo o en algún taller, sacos de productos esperando el envío al mercado, leña amontonada o corrales para animales menores). En un caso excepcional, una madre con sus tres hijos, de 3, 8 y 14 años, solían terminar el día encima de la cama de ella, conversando, mirando televisión y jugando Monopolio.

### **3.2. Con qué jugar**

La mayoría de los juguetes en Yauyos eran fabricados o adaptados por los mismos niños y niñas. La fabricación de trompos a partir de grandes semillas era común, aunque por unos pocos soles se podía comprar un trompo en la bodega. Algunos niños poseían habilidades que mejoraban notablemente su funcionalidad. Sabían ajustar el largo de la soga y fijar un chapita en la punta. Las pelotas de trapo figuraban en muchos juegos y muchos niños conocían trucos para darles mayor fuerza y un recorrido más largo. Cualquiera bolsa de plástico encontrada en el suelo podía usarse para envolver la pelota con ese fin. Las bolsas de plástico también se convertían en cometas con el simple acto de amarrar una pita en una esquina. Las botellas grandes de bebidas gaseosas podían convertirse en raquetas para un juego de tenis, juego que solo se conocía por la televisión.

Pese a las limitaciones económicas, hubo cierto número de juguetes comprados que circulaban por los pueblos. Las ferias que se producían en la plaza ciertos días de la semana traían siempre vendedores de juguetes: Barbies, carritos y juegos de animales de plástico. Algunas niñas tenían colecciones en miniatura de implementos de cocina: tazas, ollas, platos y utensilios de plástico. Algunos varones coleccionaban carritos y trenes de plástico o de metal. Un niño, el único varón con dos hermanas mujeres, esperaba el nacimiento del bebé que él deseaba sería un hermanito «para hacerle compañía». Limpió todos sus juguetes para dárselos.

Lo que no se podía fabricar, comprar o recibir de regalo se podía ganar en competencias. Dionisia, de 12 años, era excepcionalmente hábil en todo tipo de deporte y juego. Tenía su colección de 85 canicas adquiridas de contrincantes, la mayoría varones. Entre los niños menores, estuvo de moda el juego de chipitaps: pequeños discos con figuras de anime o Disney impresas que se usaban competitivamente para golpear, desplazar y capturar los del oponente.

Los animales también servían como juguetes. Era común tener perros como guardianes y para el manejo de los rebaños; como tales, eran acompañantes perennes de muchas niñas y niños. En un momento eran mascotas queridas que cargaban y acariciaban; en otro momento fueron sujetos al maltrato a veces extremo: pateaduras o intentos de montarlos como caballos. En Terrazas, que contaba con un buen equipamiento en la plaza, se jugaba de distintas maneras con los perros. Con su mascota en las piernas, los niños y las niñas se columpiaban y se deslizaban en el resbaladero.

### **3.3. Con quién jugar**

Muchos escenarios de juego en Yauyos eran compartidos entre niñas y niños y participantes de distintas edades. Eso no quiere decir que el género y la edad dejaran de ser relevantes en la selección de compañeros y actividades. Reflejaba las limitaciones sobre los espacios de juego y la disponibilidad de pares con quienes armar el juego. Reflejaba también la costumbre de asignar el cuidado de los hermanos menores a las hermanas y hermanos mayores. Varias niñas participaban con una bebé amarrada a la espalda. El juego podía interrumpirse repentinamente mientras una de ellas llevaba a su hermanito a casa para un cambio de pañal o improvisaba un cambio en la plaza, apelando al grupo de compañeros como ayudantes.

Compartir el escenario del juego no significaba, necesariamente, compartir las mismas actividades. En un espacio amplio como la plaza principal de la capital de provincia, era común observar un partido de fútbol entre adolescentes varones que se producía en paralelo con un juego de niñas preescolares. Los arbustos que demarcaban diferentes secciones de la plaza ponían cierta barrera entre ellos. En otros casos, el juego era compartido pero los roles asignados reflejaban el género y las edades de los participantes. Elisa (6), apasionada del juego de la tiendita, logró reclutar a su hermano Máximo (10) cuando no había una compañera disponible. Lo hacía asignándole un rol «de hombre»: cargador y chofer del camión que entregaba los productos.

El juego simbólico representativo fue una especialidad de las niñas menores. Una de las más dedicadas a este tipo de juegos era Yovana (5). Como una niña «de la vejez», en palabras de sus padres, ella era la engreída en un hogar que compartía con su madre, padre y hermano mayor, un joven, y donde otros de los hijos mayores de la pareja visitaban y prestaban apoyos económicos. El papá hacía reparaciones en un taller en casa, y la familia no tenía mayores conexiones con

la economía agropecuaria, liberando a Yovana de las tareas que involucraban el pastoreo de animales y procesamiento de productos de la chacra.

Yovana (5), Lena (4) y Consuelo (3) decidieron recrear el pago a la tierra del día de la actividad de la «herranza de cuyes» en el nido. Solo Yovana y Lena estuvieron presentes en la herranza de cuyes en el jardín pero de todas maneras Consuelo participó activamente recogiendo pétalos, flores, platos descartables, envolturas de caramelos y chicles, para «recrear» los objetos que intervienen en el pago a la tierra. Luego de pasar unos 15 minutos en el parque recolectando los implementos, vinieron al hotel municipal (donde se alojaba la antropóloga y donde trabajaba la madre de Consuelo) para jugar conmigo. Las niñas aspiraban un sorbete a manera de tabaco y luego hacían el ademán de botar el humo. Disponían las botellas de plástico en lugar del chamis<sup>8</sup>, pétalos de flores en lugar de hojas de coca. Yovana era la que lideraba el grupo, indicando cómo se deberían administrar los objetos y quiénes cumplían cada función: de mayordoma, de persona que aspira el tabaco, de persona que reparte el trago, etc. (Notas de campo, Nadya).

La plaza de Terrazas se prestaba para juegos de guerra, al ser grande y tener, en la época del estudio, maquinaria y materiales de construcción esparcidos. Los niños varones corrían y se perseguían entre los carretes de fierro que servían para guardar mangueras. Algún vecino podía pasar y gritarles: «¡Bájense de allí, se van a caer!». Se escondían momentáneamente y de nuevo salían al combate: «pum, pum», con pedazos de madera haciendo las veces de pistolas. En una ocasión, un grupo de niñas estuvo en un lado recolectando plantas, entre ellas Camila (8) con su hermanita. Rápidamente ella corrió hacia uno de los carretes más grandes. Introdujo a la hermanita, tapándola con su poncho, y luego ella también se escondió ahí. El vecino les gritó nuevamente para que se alejen de los carretes. Los niños desistieron del juego de la guerra y acogieron la sugerencia de uno del grupo de jugar San Miguel. Esta vez las niñas podían integrarse.

Los juegos compartidos entre los géneros daban la ocasión no solamente para asignar roles diferenciados, sino para transmitir ideas acerca de cómo dichos roles debían llevarse. El juego de San Miguel fue observado con variaciones en casi todos los pueblos. En la plaza de Pastizales, jugaron Julián, Carla, Candelaria, Elisa y Anita, todos de 6 años y compañeros de salón. Según el libreto, el ladrón debe inventar mentiras para que la puerta, que actúa de protector, salga corriendo, dejando libre el acceso a la «casa» donde están la madre y sus hijos, a fin de robarse a los niños. Se repartían los papeles: la puerta (Carla), el ladrón

<sup>8</sup> Bebida a base de aguardiente, limón y té caliente, típica del lugar.

(Julián), la madre (Elisa) y las hijas (solo quedaban las dos niñas Candelaria y Anita). La madre y las hijas se sentaban en el suelo abrazadas entre ellas, mientras se colocaba Carla en pose de puerta. La dinámica se iniciaba cuando Julián tocó la espalda de Carla y anunciaba: «Tu abuelito se está casando con otro amor». Carla, al escuchar esto, salió corriendo fuera de la plaza. Julián comenzó un forcejeo con la madre. Al rato la puerta regresó a botar al ladrón pues se dio cuenta que él había mentido. Según la regla, esta secuencia se repitió tres veces. Julián, como el ladrón, cambió el discurso con el que pretendió ganar el acceso a la casa: (2) «Tu abuelito se está casando con una mujercita» y (3) «Tu abuelito se está casando con una flor».

Los niños descansaban un par de minutos y luego volvían a jugar, esta vez variando los papeles. Candelaria era la puerta, Carla el ladrón, Anita la madre, y Julián (el único varón del grupo) y Elisa los hijos (Notas de campo, Li). El juego impartía una lección acerca del orden de género además del orden generacional: los protectores de la niñez no deben dejarse engañar ni flaquear en su vigilancia; las madres deben estar al lado y ser enérgicas en la defensa de sus hijos e hijas.

### **3.4. Transgresiones**

Thorne (1994) presenta un análisis pionero de niños y niñas que transgreden las normas de conducta esperada para su género en las aulas y zonas de recreo de escuelas de primaria de Estados Unidos de América. Hemos argumentado que la segregación por género del juego infantil en Yauyos se vio amenguada debido a la escasez de opciones: espacios, compañeros, implementos y formatos. A pesar de esas limitaciones, algunos juegos eran efectivamente un terreno de niñas y otros eran el dominio de los niños. Ese hecho creaba el escenario para la emergencia de actos de transgresión del tipo registrado por Thorne (1994).

La protagonista de muchas transgresiones era la niña Dionisia (12). Físicamente hábil y fuerte, Dionisia había pasado sus primeros años de vida con sus abuelos maternos en las alturas de un anexo de Terrazas. Ahora vivía con tres hermanos varones, de 14, 9 y 5 años, y una hermana de 8 años. Todos paraban bastante en la calle y también participaban en actividades extracurriculares que organizaba la profesora de educación física del colegio. Dionisia era buena deportista en las disciplinas de fútbol y básquet. Era campeona de canicas, como hemos visto. Al mismo tiempo, con habilidad y maña, jugaba yases, especialidad de las niñas. Una anécdota ilustra su versatilidad y seguridad:

Los que jugaban eran todos hombres, de edades diversas al parecer entre 3 y 8 años. Todos vestían pantalón de buzo y chompas; algunos tenían chullos sobre la cabeza. La niña del arco tenía zapatillas blancas y un buzo rojo completo. Le habían hecho una trenza francesa. Ella tapaba en medio de gritos: «¡Tapa Dionisia!». Mientras los niños jugaban lejos del arco, ella sacó un aro y un palito para jugar a empujarlo. Empujaba el aro hasta el final de la cancha de arco a arco. En ese momento los niños metieron gol en el arco de Dionisia y le gritaron: «¡Oye, tapa!». Ella, con su aro, desde el otro arco, se reía (Notas de campo, «Chiri»).

En otro momento Dionisia se acercó a «Chiri» —tal vez el doble de su altura— y le retó a un juego de «21». Tenía una pelota de básquet y había estado practicando en una cancha escolar cerca de su casa.

Por el lado de los varones no hubo una figura que hiciera la imagen en espejo de Dionisia, que cruzaba la línea y participaba con gusto y destreza en los juegos de niñas. En los pueblos rurales de Yauyos, los insultos por supuestas deficiencias de hombría eran comunes entre los niños. El juego de los niños mayores y adolescentes varones se acompañaba con insultos, gritos y palabras soeces de una manera que no se observaba en el caso de las niñas. También hubo cierta norma que les exigía no mostrarse débiles delante de sus pares:

Mientras comen, Fabricio (13) y Braulio (15) se juegan a los pellizcos en el brazo. En uno de esos juegos Braulio dejó adolorido a Fabricio. El niño, para disimular su dolor, se toma el brazo derecho con la mano izquierda y dice «Hace frío». Braulio sonríe por la forma como Fabricio trató de ocultar su dolor (Notas de campo, Diego).

### ***3.5. Pelear, dominar, discriminar y excluir con el juego***

El juego junta y agrupa, permite compartir risas y experiencias agradables, y da lugar a la creatividad cuando hay que inventar diversiones y asignar identidades de fantasía. Pero también separa y divide, permite actos de dominación, fomenta insultos y exclusiones. Crea un escenario relativamente protegido para la experimentación con agresiones cuyas consecuencias pueden eludirse bajo pretextos de no haber tenido la intención de hacer daño o de excesos de entusiasmo en el momento. Ocurren accidentes y conflictos que pueden resolverse con una risa como pueden terminar en golpes y empujones. Es así que, en los pueblos de Yauyos, se observó numerosas escenas de *bullying*, de marginación y de exclusión en los grupos de juego. Acorde con un patrón observado en otras partes, determinados

niños o niñas solían ser víctimas repetitivas, lo cual levanta cuestiones acerca de las características y circunstancias que crean su vulnerabilidad<sup>9</sup>.

Varias situaciones de *bullying* y marginación se presentaron en Pastizales. No es casual que esa fue la comunidad donde el grupo infantil casi en pleno se reunía cada tarde en la plaza principal. Las interacciones eran constantes y la identidad de grupo era fuerte. Una de las víctimas era un niño de 3 años, Edson, que estuvo casi perenne en la plaza puesto que su casa, frente al parque, paraba con la puerta cerraba durante buena parte del día mientras ambos padres cumplían sus faenas en el campo. Eran, en realidad, padres adoptivos puesto que Edson nació en un anexo en las alturas del pueblo. Los padres adoptivos eran familiares que lo trajeron a vivir con ellos cuando parecía que no tendrían otro hijo más que un hijo de 11 años. Poco después de la llegada de Edson, su madre adoptiva salió embarazada y la hija recién nacida no dejaba mucho espacio para Edson en los esquemas de sus padres sustitutos. Todo el grupo infantil conocía la historia de origen de Edson. Algunas de sus tácticas agresivas consistían en fastidiarlo, como la vez cuando un niño mayor le dijo a la oreja: «Edson, Edson, tu mamá y tu papá están en la puna». Los varones mayores lo sometían al juego de «Los españoles y Tupac Amaru». Consistía en agarrarle de brazos y piernas y jalar en diferentes direcciones. Una variante era «Conquistando América». Cogían a Edson de cada extremidad y le bajaban el pantalón hasta exponer el pene. Edson lloraba pero no daba señales de dejar el grupo de los niños mayores; por ejemplo, para intentar ingresar al grupo de niñas de su misma edad.

Los niños con discapacidad no se salvaron del maltrato, y con ellos tomaba algunas de sus peores formas. Hubo una inexplicable concentración de varios niños y niñas con retraso mental y trastornos emocionales en el pueblo de Los Caminos. Uno era Hilario (14), diagnosticado en la infancia con autismo y retraso. Sucio y harapiento, vagaba por el pueblo a lo largo del día. La mayoría de los niños lo ignoraban pero algunos le tiraban piedras, lo golpeaban y lo insultaban a gritos. Aunque él no daba señales de querer participar en sus juegos, queda claro que no lo habrían admitido.

---

<sup>9</sup> Los trabajos reunidos en Hecht (2002) exploran el tema en varios contextos y épocas en América Latina.

### 3.6. *Juego y lenguaje*

En Yauyos, había un vocabulario especial que acompañaba muchos juegos. Algunos tenían nombres basados en su respectiva parafernalia: bolitas, yaz, chipitaps. Otros nombres eran descriptivos; así, Carlos, mirando una foto que le habían tomado donde aparecía agachado en el suelo, explicaba que estaba «jugando carrito» en esa ocasión. Los juegos de escondidas, que se organizaban alrededor de un jugador designado para encontrar y perseguir al resto de participantes, recibían diversos nombres: la chapada, la chapada inglesa, el lobo, agua y cemento, gato y ratón. Las reglas variaban ligeramente. Para algunos juegos, el vocabulario era más frondoso. Los juegos competitivos con trompos son el mejor ejemplo. Los jugadores hablaban de «matar» al trompo del adversario. Podían «emborrachar» al trompo y el trompo podía «bailar» y «morir». Los trompos podían ser «bautizados» y fue así que el trompo de Mariano era «padrino» del de su hermano mellizo Moisés.

Algunos juegos se acompañaban de cantos o la recitación de versos, elementos clásicos del folklore infantil en otras partes del mundo (Opie & Opie, 1969; Goodwin, 2006). Un juego que se observó entre pares de chicas consistió en golpear las palmas de sus manos mientras cantaban alegremente. Saltar sogas es otro ejemplo, por ser un juego que exige marcar un ritmo regular. Practicado preferentemente por las niñas, se observaba con especial frecuencia en el pueblo de Terrazas. Solo algunas niñas tenían sogas.

En una ocasión registrada por Gaby, la dueña de la sogas elegía a los compañeros que la movían, en este caso dos niños hombres: «Ustedes van a mover (la sogas)». Varias otras niñas y niños se juntaban alrededor. A gritos, establecieron el orden de los turnos. Esperaban que les toque, unos sentados en un pequeño muro de barro y otros jugando con las piedritas que encontraban en el piso. La primera tanda fue acompañada del canto de «Manzanita del Perú, ¿cuántos años tienes tú? 1,2,3...», conteo que duró hasta que la niña se equivocaba al saltar y la sogas tenía que detenerse. Todas y todos los participantes hicieron su turno, incluso los niños que cogían la sogas, quienes fueron reemplazados por otras dos niñas. Las voluntarias gritaban «yo, yo», y nuevamente la dueña de la sogas hizo la elección. Una niña propuso un nuevo acompañamiento y los otros le siguieron en el canto: «Rosita chaposa, lávate, péinate, date una vuelta y lárgate». Esta vez la palabra «lárgate» señalaba al que saltaba que se retire del juego para que ente otro. La siguiente tanda se realizaba al ritmo de un tercer canto: «Panchito, Panchito, mató a su mujer de cinco balazos y un puntapié».

### 3.7. Trabajo, juego y escuela, juntos y revueltos

Un nudo duro de desatar describe la relación entre el juego, el trabajo y la escuela en el mundo de la niñez de Yauyos (Ames, 2013b). La competencia entre uno y otro quedó ilustrada en un incidente con Dina (9), una niña que llevaba fuertes responsabilidades frente al cuidado de tres hermanitos menores:

Dina llega a casa llorando porque un niño más grande, de 12 años, le echó un balde de agua en la escuela. Su papá le llama la atención. «¡Eso te pasa por andar jugando! Pobre que la profesora le diga a tu mamá que has andado jugando». El papá le aclara a (miembro del equipo): «Traviesita es, le gusta el juego» (Notas de campo, Ignacio).

La cita sugiere que, para los adultos de Yauyos y tal vez muchos de los niños, el juego no existía en oposición al trabajo sino en oposición al estudio. Estar en la escuela, sometidos a la disciplina de sus agendas y profesores, suponía grandes restricciones. Para muchos, el estudio era una mezcla de aburrimiento, exigencia, concentración y fracaso. En contraste, las obligaciones que tenían niñas y niños como parte de la estrategia económica de sus grupos familiares, frente a rebaños, chacras y negocios, solían dejar un margen de libertad. Especialmente cuando se hacían en compañía, tales labores incorporaban la posibilidad del disfrute.

En efecto, en innumerables escenas observadas en Yauyos, las niñas y los niños protagonistas combinaban sus deberes familiares con actividades que les causaban placer:

Llegamos a la bodega de Wilson (14). Él no juega afuera en la calle. Aparte de atender a ocasionales clientes, cuida a sus sobrinos. Había por lo menos seis chiquitos presentes. Wilson jugaba a las cartas con su amigo mientras que los pequeños simplemente conversaban. La bodega de Wilson está llena de cosas. Esta es la única bodega donde hay zapatillas, chompas, sombreros. Adentro está muy oscuro y generalmente hay cajones con frutas en mal estado y cosas puestas en todo lugar posible. El centro de atención es un televisor donde se juntan los niños a ver los dibujitos en las tardes (Notas de campo, Gabriela).

Los menores de edad de la familia eran los elegidos para tareas que tomaban tiempo, exigían criterio y un sentido de orientación, pero no demandaban (en principio) gran fuerza física. Un elemento común eran las largas caminatas que implicaban. El tener que desplazarse por el campo aumentaba la probabilidad de realizar los mandatos en compañía de otros niños, ya que ningún adulto podía desconocer el peligro que corría un niño o una niña que se encontraba a solas por



los cerros. Una de esas tareas era juntar leña, recogiendo palos y ramas caídas de los árboles<sup>10</sup>. Otra era traer pasto y alfalfa para dar de comer a los cuyes que casi todas las familias criaban. Puesto que los mejores forrajes se encontraban al borde de los riachuelos, esta tarea se podía combinar con la pesca o simplemente el juego en el agua. Había niños mayores que pescaban como diversión y como medio para ganar algunos soles trayendo el pescado a consignación o vendiéndolo en las bodegas. Niños de ambos géneros, aunque más mujeres que varones, fueron despachados a las acequias con baldes de ropa para enjuagar, y esas ocasiones también servían para darse un chapuzón y jugar a mojar al compañero.

### 3.8. *El juego, ¿tiene edad?*

**¿Hasta cuándo se puede jugar?** Una integrante del equipo de campo le prestó su cámara fotográfica a Mirabel (11) con la invitación a tomar fotos a cosas y lugares que le eran significativos. Ella se fue a su casa de adobe que quedaba al frente, al otro lado de una calle inclinada, pedrosa y desordenada con matorral y algo de basura. Cuando volvió, le mostró las fotos que había tomado a sus Barbies y al juego de cocinita que «una gringa» le había regalado hace poco. La donante presumiblemente había sido parte de una delegación de jóvenes evangélicos venidos en misión de reconocimiento de una iglesia en Estados Unidos de América. La madre de Mirabel le llamó la atención: «¡Ya estás grande para jugar con Barbies!».

Oficialmente, el juego termina a los 12, 13 o 14 años de edad. Muchas mujeres adolescentes son restringidas al espacio de la casa, recargadas de labores. Muchos varones asumen fuertes responsabilidades en la chacra. Un hombre mayor vio a Pepe (14) y un par de adolescentes más que jugaban con un grupo de niños menores en la plaza. «Tan grande y jugando ahí chapadas», exclamó con desaprobación.

Pese a sus negaciones, los adultos en Yauyos también juegan. Las bromas y juegos de palabra no faltan en las asambleas comunales y discursos de las autoridades en ocasiones como el izamiento de la bandera en la plaza principal. Se juega en el día a día, por ejemplo, los partidos de vóley que se organizaban en la calle, que solían acompañarse de apuestas o en situaciones como las faenas de limpieza de acequias. Roxana, en Bellavista, fue invitada a unirse a un partido que fue instigado por los profesores del colegio y que se programó para la

<sup>10</sup> Ver la descripción de una de esas expediciones en Anderson, 2013, pp. 460-462.

hora de la salida. Sería profesores versus pobladores. «Es un sol por cabeza», le informó la señora que le pasó la voz. El juego adulto sale a relucir en los festivales patronales y las herranzas<sup>11</sup>. Se ve facilitado por el alcohol y también por el hecho que existen vínculos de décadas entre las personas. Han crecido y jugado juntos desde la infancia.

## CONCLUSIONES

Sutton-Smith, cuya propuesta sobre las retóricas del juego ha guiado este análisis, afirma que los adultos, las más de las veces, aplican la retórica de progreso al juego infantil; para los niños, probablemente la retórica de poder sea la predominante, seguida por la retórica de identidad (2001, p. 129). En Yauyos, la asociación entre el juego y el desarrollo infantil es explícita en el ideario de educadores, autoridades y —en el caso que lo mencionan— los padres de familia. La función del juego de ordenar la sociedad infantil política y jerárquicamente —manifestación de la retórica de poder— permanece esencialmente fuera de la vista de las personas adultas. Su invisibilidad es un reflejo de la tendencia de los adultos, en Yauyos como otras partes, de desconocer la agencia de niños y niñas como algo real<sup>12</sup>.

Ortner (2006), teórica que ha tenido grandes aportes en los debates alrededor del concepto de agencia, distingue entre dos vertientes: la agencia que alude a proyectos propios y estrategias para realizarlos, y la agencia que se ejerce en oposición a la voluntad ajena. En ese segundo sentido, la agencia infantil se opone a la obediencia que padres y guardianes suelen priorizar en sus relaciones con los niños y las niñas bajo su cuidado. Ortner trae a colación el concepto de «juego serio». Lo que para los adultos es insulso y efímero es, para los niños, juego serio. De allí penden sus relaciones con sus pares y también la posibilidad de solución de problemas vitales. El despliegue de la imaginación y el ensayar respuestas frente a retos son facetas del juego serio en la niñez que a todas luces merecerían premiarse en las comunidades andinas. En el discurso, los padres halagan la obediencia; en la práctica, confían en la iniciativa de los hijos e hijas

---

<sup>11</sup> Se presenta una discusión más amplia del juego adulto en los pueblos de Yauyos en Anderson y Leinaweaver (2024).

<sup>12</sup> Incluso en Irlanda del Norte, con conflictos y sectarismos aun activos, supuestamente hereditarios entre las generaciones, los niños y las niñas construyen en el juego su propio mundo de relaciones e interpretaciones (Lanclous, 2003).

para poder resolver problemas en ausencia de pautas claras y la posibilidad de recurrir a la ayuda de los mayores (Katz, 2004)<sup>13</sup>.

El juego constituye un entorno en el cual las niñas y los niños pueden llevar adelante sus propios proyectos, especialmente los que traen placer y goce. Los grupos que armaban en Yauyos apuntaban a eso. Las coaliciones más duraderas involucraban a grupos de hermanas y hermanos y, secundariamente, primos y primas. Al buscar sus compañeros de juego, elegían a pares divertidos, justos, leales, hábiles, no orgullosos y definitivamente no peleones. Imponían reglas y relaciones de protección que comprometían, sobre todo, a hermanos mayores con los menores. Premiaban la capacidad de mando y decisión. Las niñas salían a lucir en actividades grupales (por ejemplo, el juego de San Miguel) donde la líder se asemejaba a la figura de la madre en el hogar. Demostraban las cualidades de apoyo, cuidado y consuelo para los pequeños, y a la vez promovían proyectos grupales divertidos. El juego ofrecía a las niñas la oportunidad para destacar y ocupar sitios de prestigio.

Al estructurar la sociedad infantil, los niños y niñas toman señales del mundo adulto. Los adultos en Yauyos excluyen a personas inservibles: abigeos, violadores, ladrones, agresores habituales; ponen entre ojo a borrachos, mujeres con una conducta sexual desaprobada o personas «diferentes»<sup>14</sup>. Los niños y las niñas marginaban a compañeros que traían trabas atribuibles a una situación familiar precaria donde había conflicto, violencia, alcoholismo, dejadez o negligencia con respecto al niño o la niña en cuestión. Las exclusiones no eran permanentes salvo casos como Hilario, cuya enfermedad limitaba severamente su capacidad para interactuar socialmente.

En pequeños pueblos rurales cada individuo cuenta, las relaciones de parentesco son entrecruzadas y todos asisten a las mismas escuelas. Los niños y niñas de Yauyos reproducían comportamientos y actitudes que influían positivamente en la vida adulta: la cooperación, el compartir, la identificación con el grupo y la tolerancia de las idiosincrasias individuales. También reproducían comportamientos y actitudes asociadas a rencillas y conflictos cuyo origen difícilmente

<sup>13</sup> La literatura ofrece muchos ejemplos de niños y niñas en sociedades agropecuarias que son encargados de tareas que realizan fuera de la vista de adultos y que requieren una cuota muy grande de juicio propio.

<sup>14</sup> Como parte del estudio de valores en Yauyos (Anderson, 2001), se aplicó una encuesta a una muestra representativa de la población. Se constató la poca tolerancia que hubo frente a personas homosexuales, adictas a drogas y personas con trastornos mentales. Es de esperar que la difusión de mayor conocimiento sobre semejantes situaciones haya suavizado las actitudes en las dos y media décadas desde entonces.

comprendían. En el mundo adulto, estos reflejaban historias de rivalidades entre grupos familiares, viejas disputas por tierras y otros recursos, y lealtades políticas y partidarias. Para niños y adultos, un factor insoslayable era la brecha entre las familias consolidadas y prósperas y los pobres del lugar. Entre niñas y niños, los conflictos podían conciliarse o esconderse en aras de terminar un partido o proyecto compartido, pero también podían brotar cuando menos esperado, incluso con violencia. Lo vimos en el caso de Edson a sus apenas 3 años de edad.

Al final del día, se trata de aprender a vivir en comunidad con personas con quienes hay coincidencias como discrepancias, y donde hay que encontrar goce en una vida dura e insegura. Parte de eso es la inseparabilidad entre el juego y el deber. Los adultos muestran apego a las actividades que combinan el juego (batallas rituales, bailes, carnavales y discursos graciosos) con aniversarios y espectáculos que afirman las identidades locales (Canessa, 2012; Orlove, 1994). Encontrar lo lúdico en las tareas más pesadas es un don que tiene mucho que enseñar a toda la humanidad. En Yauyos, para las personas adultas al igual que la niñez, compartir la vida en estrecho contacto, coordinación e interdependencia con otros lleva a conflictos que pueden manejarse, la mayoría de las veces, solo conservando el buen humor.

Como nota final, llama la atención la casi ausencia, en los pueblos rurales de Yauyos, de juegos de azar, representantes de la retórica de destino (*fate*) en la clasificación de Sutton-Smith<sup>15</sup>. Es previsible que otras de sus retóricas hayan aumentado en importancia desde que se hizo el estudio del 2008; sobre todo, la retórica de *self* que alude a la *microperformance*, la competencia con uno mismo y la experiencia solitaria de placer (*peak experiences*). En esa canasta, Sutton-Smith ubica el videojuego, que ha desplazado múltiples entretenimientos infantiles donde los dispositivos, el Internet y los presupuestos lo permiten, incluso en las zonas andinas rurales.

En contraste, los juegos de azar, dice Sutton-Smith, encarnan el juego como optimismo existencial (*play as existential optimism*) (2001, p. 219). Es difícil que alguien halle en la comunidad andina un optimismo existencial. Canessa, en una posdata a su libro sobre las «intimidades» de la vida indígena en los Andes de Bolivia, asocia el optimismo con la pérdida de identidades aymara y quechua, tal como el autor recoge en su título, *We Will Be People No More (Dejaremos de*

---

<sup>15</sup> Conocimos a una niña que tenía un juego de naipes. Ella explicaba que lo usaba para aprender a contar.

ser jaqi<sup>16</sup>), citando a un campesino (2012, pp. 281-292). El optimismo en cuestión, según lo evidenciado por los comuneros, estaba lejos de ser «existencial»; por el contrario, se relacionaba estrechamente con los beneficios logrados por la población rural bajo el gobierno de Evo Morales y el discurso insistente, desde el poder, de reivindicación de lo indígena. ¿Jugar a que unas elecciones puedan traer todas las comodidades de la vida moderna y el fin de la pobreza y la discriminación? La historia reciente de todos los países andinos sugiere lo difícil que resulta creerlo en los pueblos rurales. En cambio, es fácil señalar la persistencia de los niveles de inseguridad, la precariedad y la falta de control que son capaces de anular cualquier posibilidad de experimentar placer tentando el destino. Podemos esperar Mario Bros en el Yauyos actual y en el futuro cercano; casinos, no.

## REFERENCIAS

- Ames, P. (2013a). *Entre el rigor y el cariño. Infancia y violencia en comunidades andinas*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Ames, P. (2013b). Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42(3), 389-410.
- Anderson, J. (2013). Movimiento, movilidad y migración: una visión dinámica de la niñez andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42(3), 453-471.
- Anderson, J. (2018). La etnografía en equipo. Experiencias peruanas. En R. Guber (Coord.), *Trabajo de campo en América Latina* (pp. 262-284). Tomo 1. SB.
- Anderson, J., & Leinaweaver, J. (2024). *Care and Agency. The Andean Community Through the Eyes of Children*. Rutgers University Press.
- Anderson, J. (Coord.). (2001) *Yauyos: valores y metas de vida*. Ministerio de Educación.
- Briggs, J. (1998). *Inuit Morality Play. The emotional education of a three-year-old*. Yale University Press.
- Canessa, A. (2012). *Intimate Indigeneities. Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Duke University Press.
- De la Cadena, M. (1980). *Economía campesina: familia y comunidad en Yauyos* [Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].


<sup>16</sup> *Jaqi* es el vocablo aymara que los campesinos usan para referirse a su grupo identitario, menospreciado y explotado desde tiempos ancestrales.

- Eresue, M., & Brougère, A. M. (Eds.). (1988). *Políticas agrarias y estrategias campesinas en la Cuenca del Cañete*. Universidad Nacional Agraria / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Fagen, R. (1981). *Animal Play Behavior*. Oxford University Press.
- Fonseca, C., & Mayer, E. (1988a). Sistemas agrarios en la cuenca del río Cañete. En E. Mayer (Ed.), *Comunidad y producción en la agricultura andina* (pp. 1-38). FOMCIENCIAS.
- Fonseca, C., & Mayer, E. (1988b). Zonas de producción de la cuenca. En E. Mayer (Ed.), *Comunidad y producción en la agricultura andina* (pp. 65-96). FOMCIENCIAS.
- Fonseca, C., & Mayer, E. (1988c). Comunidad y producción. En E. Mayer (Ed.), *Comunidad y producción en la agricultura andina* (pp. 97-106). FOMCIENCIAS.
- Gadamer, H. G. (1982). *Truth and Method*. Crossroad.
- Goodwin, M. H. (1990). *He-Said-She-Said. Talk as Social Organization among Black Children*. Indiana University Press.
- Goodwin, M. H. (2006). *The Hidden Life of Girls. Games of Stance, Status, and Exclusion*. Blackwell Publishing.
- Gould, S. J. (1996). *Full House*. Harmony Books.
- Guerrero, L. (1994). *Aprendiendo a convivir. Estrategias para resolver conflictos con los niños en la escuela y en la familia*. IEP / UNICEF.
- Hecht, T. (Ed.). (2002). *Minor Omissions. Children in Latin American History and Society*. The University of Wisconsin Press.
- Hornberger, N. (1989). *Haku yachaywasiman: La educación bilingüe y el futuro quechua en Puno*. Programa de Educación Bilingüe de Puno.
- Huizinga, J. (1987). *Homo ludens*. Alianza Editorial.
- Katz, C. (2004). *Growing Up Global. Economic Restructuring and Children's Everyday Lives*. University of Minnesota Press.
- La Riva González, P. (2013). *Watuchi*. Enigmas y saberes infantiles en los Andes del sur del Perú. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 42(3), 369-388.
- Lanclos, D. M. (2003). *At Play in Belfast. Children's folklore and identities in Northern Ireland*. Rutgers University Press.
- Lancy, D. F. (2008). *The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings*. Cambridge University Press.
- Lavrín, A. (2007). La construcción de la niñez en la vida religiosa. El caso Novohispano. En: P. Rodríguez & M. E. Mannarelli (Coords.), *Historia de la infancia en América Latina* (pp. 121-144). Universidad Externada de Colombia.

- Lizana, T. (2002). Estrategias lúdicas, vivenciales y realidad andina. En CODINFA / MULTISECTORIAL, *Por los caminos de la resiliencia* (pp. 103-145). Panez & Silva Ediciones.
- McDonald, P. (2019). *Homo ludens: a renewed reading*. *American Journal of Play*, 11(2), 247-267.
- Mitchell, C., & Reid-Walsh, J. (2002). *Researching Children's Popular Culture. The Cultural Spaces of Childhood*. Routledge.
- Murnaghan, A. M. (2019). Play and playgrounds in children's geographies. En: T. Skelton & S. Aitken (Eds.), *Establishing Geographies of Children and Young People* (pp. 1-19). Springer Link. [https://doi.org/10.1007/978-981-4585-88-0\\_12-1](https://doi.org/10.1007/978-981-4585-88-0_12-1)
- Ochoa Rojas, S. (2000). Juegos y juguetes andinos. En R. Panez, G. Silva & M. Silva Panez (Eds.), *Resiliencia en el Ande* (pp. 155-188). Panez & Silva Ediciones.
- Opie, I., & Opie, P. (1969). *Children's Games in Street and Playground: Chasing, Catching, Seeking, Hunting, Racing, Dueling, Exerting, Daring, Guessing, Acting, and Pretending*. Oxford University Press.
- Orlove, B. (1994). Sticks and Stones: Ritual Battles and Play in the Southern Peruvian Andes. En D. Poole (Ed.), *Unruly Order* (pp. 133-164). Westview Press.
- Ortner, S. (2006). Power and Projects: Reflections on Agency. En S. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, power, and the acting subject* (pp. 129-153). Duke University Press.
- Panez, R., & Ochoa Rojas, S. (2000). *Cultura Recreacional Andina*. Panez & Silva Ediciones.
- Roberts, J., Arth, M. J., & Bush, R. R. (1959). Games in culture. *American Anthropologist*, 61(4), 597-605.
- Rodríguez, P. y Mannarelli, M. E. (Coords.). (2007). *Historia de la infancia en América Latina*. Universidad Externada de Colombia.
- Sánchez, R., & Valdivia, G. (1994). *Socialización infantil mediante el juego en el sur andino. Estudio de casos en diez comunidades campesinas de Andahuaylas*. Fundación Bernard Van Leer / Ministerio de Educación.
- Silva, G. (2004). El juego como estrategia para alcanzar la equidad cualitativa en la educación inicial. En M. Benavides (Ed.), *Educación, procesos pedagógicos y equidad: Cuatro informes de investigación* (pp. 193-244). GRADE.
- Sutton-Smith, B. (2001). *The Ambiguity of Play*. Harvard University Press.
- Swartzman, H. (1978). *Transformations. The Anthropology of Children's Play*. Plenum Press.
- Thorne, B. (1994). *Gender Play. Girls and Boys in School*. Rutgers University Press.

# Interrumpir la interculturalidad

**Víctor Vich**

 <https://orcid.org/0000-0003-4192-6873>

Pontificia Universidad Católica del Perú

[vvich@pucp.pe](mailto:vvich@pucp.pe)

## RESUMEN

*Este artículo repasa el debate en torno a la categoría de interculturalidad para subrayar sus conquistas teóricas y su pertinencia actual en las políticas públicas. Sin embargo, también intenta mostrar sus límites, contradicciones o aporías. Más allá de preguntar a qué refiere la interculturalidad, se pasa revista a cómo es usada y qué efectos tiene en los espacios donde se implementa. Las ideas surgen de una permanente observación de diversos proyectos, aunque no se trata de una investigación etnográfica. En este caso, ha interesado colocar la discusión teórica en un primer plano.*

*Palabras clave: Interculturalidad, Poscolonialidad, Subalternidad, Políticas públicas, Teoría crítica*

## Interrupting interculturality

### ABSTRACT

*This article reviews the debate around the category of interculturality to highlight its theoretical achievements and its current relevance in public policy. However, it also attempts to show its limits, contradictions and aporias. Beyond asking what interculturality refers to, it reviews how it is used and what effects it has in the spaces where it is implemented. The ideas arise from a permanent observation of different projects, although this is not ethnographic research. In this case, it has been of interest to place the theoretical discussion in the foreground.*

*Keywords: Interculturality, Poscoloniality, Subalternity, Public policy, Critical theory*





Sobre el puente, sé puente.

*José María Arguedas* (1978, p. 202).

La interculturalidad —lo han dicho muchos— es un proyecto de cambio social y epistémico. En principio, por ella se entiende el reconocimiento de la diversidad cultural desde una crítica al eurocentrismo en la manera, colonial, que ha tenido de imponer sus epistemologías y negar conocimientos, prácticas y estéticas producidos por las culturas tradicionales. Se trata de una perspectiva que busca revelar relaciones históricas de la exclusión, que busca hacer visible «otros saberes» y que, desde ahí, cuestiona las prácticas homogenizadoras del Estado y de la economía a fin de activar un franco proceso de descolonización. La interculturalidad presta atención

...a la diversidad ético-cultural; una atención que parte de reconocimientos jurídicos y una necesidad, cada vez mayor, de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales; de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión; de formar ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural (Walsh, 2009, p. 41).

El filósofo Yuk Hui ha subrayado la necesidad de dismantelar el falso relato de «progreso histórico» que ha sido articulado por formas lineales de racionalidad moderna y por intereses económicos únicamente privados (2020, p. 41). De hecho, la interculturalidad denuncia la matriz colonial y promueve la temporalidad diversa que habita en el presente e invita, por tanto, a salir de oposiciones disyuntivas (entre pasado y presente, entre tradición y modernidad) y apostar por la construcción de articulaciones diversas. Como dice Silvia Rivera, el proyecto busca «moverse en varios mundos al mismo tiempo» o mejor aún, de

...vivir tanto el pasado como el futuro y de entender cómo el futuro también inscrito en el pasado supone un cambio en la percepción de la temporalidad, es decir, la eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis (2020, p. 91).

Hoy la categoría de interculturalidad es utilizada en los programas educativos, en distintos programas de desarrollo, en el activismo ciudadano y en las políticas culturales. Sin embargo, muchos de los proyectos que la practican entienden lo intercultural como una voluntad por potenciar aquello que ha sido históricamente excluido y como una simple «celebración de lo propio». Es cierto que el primer paso de un proyecto de esta naturaleza debe partir de esa premisa, pero este artículo subraya que dicha práctica puede terminar propiciando una especie de «nacionalismo cultural» que es preciso cuestionar.

Más allá de preguntar a qué refiere la interculturalidad, es urgente observar cómo es usada y qué efectos tiene en los espacios donde se implementa. Este ensayo se ha propuesto lo siguiente: en primer lugar, busca hacer explícito el uso común de la categoría a partir de las ideas centrales con las que ha venido funcionando. En segundo lugar, subraya dos ideas que son parte fundamental de la categoría pero que, por distintas razones, han sido olvidadas o reprimidas al momento de implementar proyectos. Por último, propone un conjunto de estrategias para volver más fértil la interculturalidad en el marco de las luchas políticas que el actual contexto global demanda. Las ideas propuestas surgen de una permanente observación de diversos proyectos, aunque no es este un ensayo etnográfico. En este caso, ha interesado colocar la discusión teórica en un primer plano.

## 1. CRÍTICA A LA HOMOGENIZACIÓN EUROCENTRISTA

En líneas generales, por interculturalidad se entiende una crítica al proyecto moderno. A diferencia del relato que ella ha producido sobre sí misma, se constata que la modernidad consistió en una permanente subalternización de culturas y que se fundó ocultando la diversidad cultural del mundo. Desde ahí, se afirma que, lejos de ser un proyecto emancipador, la modernidad fue colonial desde un inicio en tanto entendió que la cultura occidental era el punto más alto del desarrollo de la razón y que todos los demás saberes eran inferiores. Como sabemos, la modernidad tuvo poco interés por articular la diversidad y, bajo el capitalismo, el interés por generar un proyecto equitativo de sociedad quedó siempre neutralizado.

Desde la perspectiva intercultural, la modernidad es entendida, fundamentalmente, como una nueva forma de poder colonial:

La historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizá, menos obvia, pero no menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces solo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el pasado. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo (Quijano, 2000, p. 221).

En América Latina el ingreso a la modernidad (hablamos español, comenzamos a comerciar con el mundo, ingresamos a una religión universal) ocurrió, en efecto, de manera simultánea a la colonización: la población fue racializada como mano de obra y sus conocimientos y estéticas fueron jerarquizados, cuando no excluidos del imaginario colectivo. «El país y el Estado se construyó sin el indio y contra el indio» sostuvo, con claridad, José Carlos Mariátegui en 1928 (1984, p. 243).

Desde ahí, la perspectiva intercultural cuestiona a todas aquellas políticas modernas que buscaron la construcción de una cultura nacional unificada en torno a una sola tradición, una sola lengua, una única manera de entender el progreso o una sola forma de relacionarse con la naturaleza. Los críticos poscoloniales afirman que la modernidad construyó sus propios «exteriores» e inventó para sí misma una historia de progreso unilineal casi indefinido (Chakrabarty, 2008). La interculturalidad se plantea entonces como un «desaprendizaje de algunos de los modelos que nos han conformado» en tanto las culturas no pueden presentarse a sí mismas —ni ser presentadas por otros— como «testimonios del pasado», sino como verdaderos actores en el presente (Portocarrero, 2015, p. 45).

La perspectiva intercultural sostiene que la afirmación «todos somos mestizos» implica construir la imagen de una supuesta «unidad» que oculta la herida colonial, invisibiliza las diferencias y no le presta atención a las relaciones de poder que median entre unos y otros. El discurso intercultural cuestiona la «ideología del mestizaje» pues nota que ha funcionado históricamente como un dispositivo de control sobre la heterogeneidad. «Somos mestizos» es una frase

que busca definir, de una sola manera, la identidad de la población invisibilizando la diversidad cultural y, sobre todo, las relaciones de poder que median entre identidades diversas. Es un hecho que la categoría de mestizaje ha funcionado históricamente como una violencia simbólica destinada a borrar conflictos entre culturas e identidades (Espinosa de Rivero, 2003, p. 77).

Ahora bien, en la implementación de políticas públicas (en educación, en derecho, en cultura, etc.) los proyectos interculturales han buscado potenciar lo excluido permitiéndole a las culturas mostrar toda su agencia y saber. De hecho, la opción intercultural busca ampliar la noción de ciudadanía o, más aún, propone activar la construcción de «ciudadanías diferenciadas» que busquen garantizar derechos colectivos sobre varios aspectos: las lenguas, el territorio y los recursos culturales (Fuller, 2003, p. 11). La perspectiva intercultural sostiene que si, en algún nivel, todos somos iguales como ciudadanos, no lo somos en otro y afirma que ese derecho a la diferencia debe respetarse y, a su vez, promoverse.

Los proyectos interculturales buscan entonces legitimar «saberes otros» y «epistemologías otras», vale decir, formas otras de relacionarse con el mundo, combatiendo estereotipos diversos. De hecho, muchos de los actuales conflictos sociales se deben a profundos desencuentros culturales, a diferentes visiones sobre lo que es el «desarrollo social» o el «progreso económico». El valor de una perspectiva intercultural reside así en mostrar que existen otras posibilidades de vida más allá de la razón utilitaria y de la mercantilización de lo existente. No se trata, por tanto, de un simple «reconocimiento», sino de la necesidad de activar verdaderas transformaciones (epistémicas, económicas) que generen una mayor igualdad social. El proyecto busca hacer implosionar esas modernas estructuras de poder que han construido y controlado a las culturas como subalternas. No se trata, por tanto, de «incluirlas» en un marco occidental, sino de refundar la nación, y el mundo entero, desde otro marco. Este es un punto central de la tarea intercultural porque, lejos de ser una opción puramente celebratoria de lo diverso, aspira a construir una «democracia radical» (Laclau & Mouffe, 1987).

## 2. CRÍTICA AL CAPITALISMO Y VISIBILIZACIÓN DE LA DESIGUALDAD

Se ha afirmado que la actual globalización comenzó con la conquista de América y, sobre todo, con la emergencia del capitalismo como un nuevo patrón de poder mundial. Es cierto que el capital existía desde la Edad Media, pero, lo decisivo es que, antes del «descubrimiento», no es posible encontrarlo articulado a formas

racializadas de control sobre la fuerza de trabajo. Para Quijano, fue el capitalismo el que construyó la «idea de raza» como un instrumento de dominación relacionado con las formas y los lugares de trabajo (2000, p. 220). Los poscoloniales afirman que la distribución racista de los roles y de las identidades laborales se ha mantenido a lo largo de la historia y hoy puede ser localizada en la migración de grandes trasnacionales a periferias (a fin de encontrar mano de obra barata y desreguladas condiciones laborales) y en los trabajos racializados al interior de cada país.

Pero, más allá de ello, la perspectiva intercultural afirma que la desigualdad social sigue siendo un problema decisivo en la vida social. Las diferencias abismales o, más bien, la brecha entre ricos y pobres sigue siendo enorme. Ni siquiera en los periodos de bonanza económica (cuando aumenta el PIB, y el desempleo y la pobreza se aminoran) el margen de desigualdad se reduce y en realidad se agranda. Los indicadores (neoliberales) de crecimiento económico suelen invisibilizar aquellos otros sobre el problema de la distribución. De hecho, la categoría de desigualdad se vuelve muy importante porque no fragmenta el análisis social (no observa a la riqueza y a la miseria por separado), sino que se pregunta por su articulación y *así* permite entender la totalidad social desde una posición mucho más completa y abarcadora (Reygadas, 2008, p. 39)<sup>1</sup>.

Sabemos que la riqueza es producida socialmente, pero sabemos también que ella no solo termina siendo apropiada de una manera extremadamente desigual, sino, sobre todo, legitimada por discursos ideológicos que la justifican o que no se hacen cargo de ella. De hecho, se ha venido insistiendo en que la división internacional del trabajo entre centros y periferias continúa siendo funcional a los procesos de acumulación de capital y que del antiguo «colonialismo moderno» hemos llegado a la «colonialidad capitalista global» (Castro Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 13). En su crítica a la idea de «progreso» entendida solo desde el paradigma de pura maximización de ganancias, la perspectiva intercultural apuesta por la construcción de nuevos paradigmas de desarrollo y por formas, diferenciadas y participativas, de construir un nuevo espacio global.

«¿Se puede pensar en revertir lo mercantil de sus formas enajenantes? ¿Es posible descolonizar el trabajo y el mercado?», se pregunta Silvia Rivera en

<sup>1</sup> Para este autor, la pregunta por la desigualdad busca entender simultáneamente «las estructuras económicas que generan apropiaciones diferenciales de la riqueza, las estructuras políticas que producen disparidades de poder y las estructuras sociales que marcan diferencias de *status* y de prestigio, lo mismo que las estructuras culturales que legitiman la desigualdad y producen distribuciones inequitativas de los recursos simbólicos» (Reygadas, 2008, p. 20).

un importante ensayo (2020, p. 67). La propuesta intercultural busca entonces cuestionar un tipo de globalización comandada únicamente por lógicas de acumulación, pues entiende al capitalismo como un nuevo poder colonial o como una nueva forma de colonización del planeta. En un conocido ensayo, Deleuze y Guattari lo frasearon así: «la europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos» (1993, p. 110)<sup>2</sup>.

Lo reseñado hasta aquí refiere a las formas más asentadas con las que la categoría de interculturalidad ha venido funcionando al menos en América Latina. Interesa, ahora, ponerla en tensión con otras ideas, que son centrales en su definición pero que vienen siendo invisibilizadas, o no tomadas en cuenta, en sus usos y prácticas, en la implementación de proyectos llamados interculturales.

### 3. CRÍTICA DE LO PROPIO

Comencemos por remarcar lo siguiente: un verdadero proyecto intercultural no puede quedar reducido al empoderamiento de lo propio y a la pura visibilización de las desigualdades existentes. La interculturalidad debe siempre subrayar el carácter incompleto y precario de la cultura a la que se pertenece. El fundamento de ello es lo siguiente: ninguna cultura es autónoma ni autosuficiente. Todas las culturas se han formado a partir de apropiaciones e intercambios y, por tanto, todas necesitan de otras culturas para poder sobrevivir. De hecho, las culturas se constituyen a sí mismas en la interacción con otras culturas y ese juego es lo que garantiza su constitución. Desde ahí, lo intercultural no puede aparecer como una opción «políticamente correcta» ni como un simple «deseo democrático», sino, más bien, como el proceso mismo de construcción de cualquier identidad cultural (Vich, 2014, p. 47). «Toda cultura es en sí multicultural» ha sostenido Jean-Luc Nancy (2006, p. 165).

Digamos entonces que el reconocimiento de un existente patrón colonial no puede conducir a una simple celebración de la cultura propia y a una toma de distancia de todo exterior. El gran problema de muchos de los proyectos interculturales existentes es que, por lo general, se quedan estancados en una pura

---

<sup>2</sup> «El problema de las personas que viven en el sur global no es la falta de modernidad, sino que muchas de ellas se ven privadas de las recompensas de la modernización debido a la tendencia inherente del capital a crear márgenes y zonas de exclusión con el propósito de alimentarse de ellos» (Comaroff & Comaroff, 2013, p. 30).

«celebración de la identidad». Un verdadero proyecto intercultural debe implicar una verdadera deconstrucción de lo propio a partir del contacto con lo diferente. Es decir, la confrontación con la diversidad cultural debe suponer una interpelación de la cultura a la que se pertenece y una voluntad de apertura y aprendizaje hacia otras formas de vida. El ser es siempre *singular-plural* y su condición «no puede ser más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando en el *con* y con el *con* de esta coexistencia *singularmente plural*» (Nancy, 2006, p. 19).

Desde esta perspectiva, ninguna cultura puede ser idealizada pues todas reproducen, dentro de sí mismas, relaciones de dominación y desigualdad que deben combatirse y neutralizarse. Por ejemplo, una cultura puede haber conseguido grandes conocimientos agrícolas, pero, al mismo tiempo, sus relaciones sociales pueden haberse constituido desde la dominación masculina. Por eso, la perspectiva intercultural debe afirmar el carácter siempre precario de la cultura a la que se entiende como una realidad que nunca está completa en sí misma y que no puede ser entendida como garante de su propia existencia. De hecho, los intentos por negar esa incompletud constitutiva solo conducen a los nacionalismos fundamentalistas más autoritarios que hoy vemos resurgir y proliferar por todo el planeta. José Carlos Mariátegui lo expresó de la siguiente forma:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo (1987, p. 30).

Dicho de otra manera: la idea de cultura (propia) debe incorporar dentro de sí la noción de «falta» e «incompletud» y, desde ahí, promover la indispensable necesidad de contacto e intercambio. El proyecto intercultural es uno que busca desesencializar la construcción estática de la cultura mostrando sus complicidades y sus inercias. La cultura es siempre una tensión entre la conservación y el cambio y volverla estática es otra forma de inventarla y violentarla.

En este punto es preciso subrayar, además, que la crítica a la modernidad no puede invisibilizar la importancia de las herencias del mundo moderno. La revaloración de lo propio y el cuestionamiento de ciertas bases de la modernidad no pueden conducir a un rechazo y a una negación de todo el saber moderno. «Es cierto que la razón engendra monstruos, pero la abdicación de la razón también los genera» ha sostenido Tubino (2003, p. 63). De hecho, el excesivo énfasis en potenciar lo propio ha comenzado a activar la producción de discursos nacionalistas, romantizadores y fundamentalistas en algunos casos.

#### 4. RED DE INTERCAMBIOS

El prefijo *inter* significa «entre varios». Por tanto, lo intercultural alude al aprendizaje de lo diferente y al intercambio con otras culturas. La perspectiva intercultural afirma que los intercambios enriquecen la vida personal y colectiva. Resaltemos que el contacto con lo diferente es importante porque implica producir un extrañamiento ante lo propio. Diversos autores a lo largo del siglo xx (Bajtín, Derrida, Levinas, Kusch Dessel, etc.) han sostenido que no se puede interpretar ni vivir desde una perspectiva donde no haya espacio para el diálogo y la diferencia. La alteridad —se ha sostenido— es constitutiva del pensar y del actuar. La sabiduría «es la capacidad de introducir la mayor cantidad de mundos en tu mundo, la mayor cantidad de miradas en tu mirada, la mayor cantidad de voces en tu voz» (Chávez, 2016, p. 99).

A razón de ello, la interculturalidad es un proyecto destinado a promover intercambios diversos. Todos los ciudadanos deberíamos ser socializados para sentirnos interpelados por la diferencia. Todos deberíamos ser constituidos hacia lo plural. El proyecto intercultural debe proponerse construir modelos educativos y patrones de socialización que alienten a reconocer

...las distintas maneras que existen de experimentar el mundo, o, lo que es mucho mejor, por reconocer la extrema particularidad de la condición que se habita, la infinidad de posibilidades que se desconocen, la necesidad de una mayor justicia económica y la incompletud constitutiva de la cultura en la que uno ha sido formado (Vich, 2014, p. 79).

Sostengamos, entonces, que la interculturalidad no es una simple celebración de lo diverso inserto en un aséptico «diálogo entre culturas». Para Tubino (2004), por ejemplo, hay que comenzar preguntando por las condiciones del diálogo que, en primer lugar, debe presuponer la igualdad entre quienes dialogan. No se puede dialogar cuando existe un poder tutelar que ha construido al otro como inferior o, sobre todo, cuando el marco del diálogo ha sido construido solo por unas de las partes. Desde ahí, subrayemos que la interculturalidad no es «multiculturalismo» pues este se ha dedicado a producir una simple celebración de la «diversidad cultural» sin adentrarse en las relaciones de poder. De hecho, varios autores han notado que el multiculturalismo es, en realidad, una estrategia del capitalismo actual que necesita promover la diferencia para ampliar sus mercados y para producir, desde ahí, manipuladas formas de consenso ideológico.

El multiculturalismo hegemónico, en efecto, se basa en una simple «tolerancia liberal» que acepta relacionarse con el otro diferente, pero lo hace manteniendo



una distancia que nunca se deja interpelar radicalmente ni permite generar una autocrítica. Para Žižek, el multiculturalismo no es solo la ideología de la cultura del capitalismo avanzado, sino una verdadera reafirmación de la superioridad cultural, un racismo con distancia (2005, p. 172). En esa misma línea, Nancy Fraser (2019) ha llamado «neoliberalismo progresista» a esa vocación que hace suya diferentes demandas por derechos identitarios, pero sin tocar nada de la estructura económica fin de promover una mejor distribución de la riqueza.

\*\*\*

Subrayemos entonces que las políticas interculturales deben ser permanentemente interrogadas en sus definiciones y en sus usos. Queda claro que no todos los agentes entienden lo mismo por interculturalidad. Desde el Estado, se ha convertido en una herramienta para construir políticas públicas asociadas con la pura celebración de lo propio de una manera descontextualizada y vaciada de relaciones de poder. La sociedad civil, por su parte, la entiende como un dispositivo de descolonización enraizado en la pura resistencia cultural. Y, para el mercado, la interculturalidad tiene que ver con la conversión del otro en una imagen puramente comercial, ya sea como exotización cosificadora o como estrategia de sobrevivencia al interior de una expandida «economía de la identidad» (Comaroff & Comaroff, 2012; 2013, p. 41).

Propongo entonces interrumpir algunos usos actuales de la interculturalidad a partir de tres propuestas que intentan localizar trabas y abrir su práctica hacia rumbos diferenciados. Como dice Ticio Escobar, «los conflictos interculturales no solo deben ser considerados en términos de resistencia, exterminio y alienación sino también en cifra de mutuas transferencias generadoras de hechos culturales nuevos» (2020, p. 126).

La primera propuesta apunta a la necesidad de «desindianizar la interculturalidad», pues es fundamental sostener que los proyectos interculturales son para todos y no para un sector de la población (Rivera, 1999). No es posible que este tipo de proyectos continúen focalizándose solo en sectores rurales. En el Perú, por ejemplo, la interculturalidad es una categoría que las políticas públicas usan (de una manera absurda) para referirse solo a la realidad campesina o indígena. De hecho, en el contexto actual, son las clases altas las que parecen menos interculturales que los sectores tradicionales que, más bien, siempre se han visto obligados a negociar con las imposiciones de la modernidad.

La segunda propuesta consiste en «desculturizar la interculturalidad». El gran límite de los proyectos interculturales consiste en tratar a la diversidad cultural como un problema autónomo y esencialmente «culturalista». Por el contrario, se hace urgente construir la interculturalidad en relación con otras variables sociales como la desigualdad económica o con las relaciones de género, por ejemplo. Las políticas culturales deben reconocer que los proyectos interculturales no son emancipadores por sí mismos y tienen que ser interseccionales en el marco de la construcción de formas más completas (y complejas) de intervención social.

Por último, pero tan o más importante que todo lo anterior, más allá de celebrar la diferencia, hoy parece urgente retomar las categorías de «lo universal» y «lo común», vale decir, aquello que une a todas las culturas del mundo. Durante las últimas décadas, como hemos visto, se ha puesto mucho esfuerzo en mostrar la diferencia cultural, pero la pandemia del COVID-19 ha traído la necesidad de repensar un conjunto de problemas compartidos por todo el planeta. De hecho, lo que hoy une a casi todas las culturas del mundo es el haber quedado insertas en la universalización del capitalismo como un sistema que produce sofisticadas formas de apropiación del trabajo humano y de legitimación de la desigualdad:

Por eso, en contraste con la política identitaria, que se centra en cómo cada grupo (étnico, religioso, sexual) debería ser capaz de afirmar plenamente su identidad particular, la tarea mucho más difícil y radical consiste en posibilitar que cada grupo acceda a la universalidad. Este acceso a la universalidad no significa el reconocimiento de que uno forma parte del género humano universal, ni la afirmación de valores ideológicos que se consideran universales. Más bien significa reconocer la propia universalidad, su manera de funcionar en las fracturas de la propia identidad concreta, como «la labor de lo negativo» que socaba cualquier identidad (Žižek, 2021, p. 89).

En ese sentido, la lucha intercultural es una que debe apostar por un nuevo proyecto que sea capaz de reestructurar las relaciones entre lo universal y lo particular. En un contundente libro, Chibber (2014) ha cuestionado el pánico de las teorías poscoloniales al universalismo bajo una asunción desconstructivista que niega «necesidades naturales» y que las convierte en puras construcciones culturales localizadas. Hay que notar que la universalización del capital hace imposible negar un conjunto de necesidades básicas que son compartidas por todos los seres humanos independientemente de sus culturas: alimento, protección, seguridad y salud. Más que idealizar al otro y convertir su cultura en un garante imaginario, se trata de retomar una alianza con él, un nuevo proyecto internacionalista, en torno a objetivos políticos comunes que hoy son urgentes para todos:

No hay que oponer universalismo a descolonización. Hay que pensar que la descolonización debería ser la guardiana de la universalidad misma. Lo interesante no es advertir que las culturas son diferentes (es evidente que lo son) sino ver cómo éstas se encuentran en torno a un Mismo (a una causa, a una idea, a una verdad) que no pertenece a ninguna cultura (Ubilluz, 2021, p. 279).

No se trata, entonces, de deshacer los universales, sino de cambiar el contenido de lo universal (Žižek, 2005). En su fase neoliberal —o «brutalmente universalizadora», como lo llama Chibber— el capitalismo actual exige la producción de respuestas también universales, pero que deben ser construidas bajo otros paradigmas: «la otra cara de la moneda de la universalización del capital es la lucha universal de los trabajadores por defender su bienestar» (2014, p. 10).

Hoy, en efecto, es posible observar mayor integración simbólica, pero la desigualdad material se acrecienta día a día. Es claro que vivimos en un mundo cada vez más interconectado pero, a la vez, en un mundo donde las fuerzas homogenizadoras —y destructoras— del capital continúan imponiéndose con mucha fuerza. Por tanto, un verdadero proyecto intercultural debe buscar reconstruir las relaciones sociales en el marco de la construcción de un nuevo modelo de desarrollo donde la vida no quede subsumida a los mandatos de la ganancia, la productividad y la mercantilización de todo lo existente. En su llamado a liberarnos de la temporalidad lineal de la modernidad, en la necesidad de recuperar saberes otros y tecnologías otras, y en la opción por construir una nueva universalidad heterogénea, Yuk Hui ha señalado lo siguiente:

Si identificamos al pensamiento de la Ilustración con la tecnología moderna entendida como un proceso irreversible guiado por la universalidad y la racionalidad, la única pregunta que cabe formular es: ¿ser o no ser? Pero si afirmamos que existen múltiples cosmotécnicas y que ellas pueden permitirnos trascender el límite de la pura racionalidad, podemos encontrar una salida a la Modernidad interminable y a los desastres que la han acompañado (2020, p. 83).

Concluamos entonces que la interculturalidad no puede ser es un proyecto puramente local, pues ninguna cultura es autosuficiente y todas están incompletas. Por eso, el reto intercultural consiste en la construcción de un proyecto que revalore lo propio pero que sepa ponerlo en diálogo con las mejores herencias de la historia y con las necesidades del presente. «El mundo es ancho y ajeno», tituló Ciro Alegría. Las personas que habitan la tierra y todo lo que ellas traen consigo «aún no han sido descubiertas», sostuvo Nietzsche (2016, p. 334). La interculturalidad debe promover intercambios cada vez más radicales a fin de

construir un mundo común y abierto a esas dinámicas «singular-plural» que son siempre desestabilizantes de lo propio: un mundo compartido en el que cualquier persona «no engrillada ni embrutecida por el egoísmo, pueda vivir, feliz, todas las patrias» (Arguedas, 1988, p. 198).

## REFERENCIAS

- Arguedas, J. M. (1978). *Los ríos profundos*. Biblioteca Ayacucho.
- Arguedas, J. M. (1988). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Horizonte.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una discursividad epistémica* más allá del capitalismo global. Instituto Pensar.
- Chávez Castañeda, R. (2016). *Fernanda y los mundos secretos*. Fondo de Cultura Económica.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Tusquets.
- Chibber, V. (15 de junio de 2014). Capitalismo, clase y universalismo: la necesidad de salir del callejón sin salida del postestructuralismo y la teoría poscolonial. *Sin permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/capitalismo-clase-y-universalismo-la-necesidad-de-salir-del-callejn-sin-salida-del>
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2012). *Etnicidad S.A.* Katz.
- Comaroff J., & Comaroff, J. (2013). *Teoría desde el sur. O como los países centrales evolucionan hacia el Africa*. Siglo XXI.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Escobar, T. (2020). *Aura latente. Estética/Etica/Política/Técnica*. Tinta Limón.
- Espinosa de Rivero, O. (2003). Desafíos a la ciudadanía multicultural en el Perú: el mito del mestizaje y la cuestión indígena. En N. Vigil & R. Zariquiey (Eds.), *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas* (pp. 77-90).: GTZ / PUCP.
- Fraser, N. (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista frente al neoliberalismo*. Siglo XXI.
- Fuller, N. (2003). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra.
- Laclau, E., & Chantal Mouffe. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.

- Mariátegui, J. C. (1987). El problema de las razas en América Latina. En J. C. Mariátegui, *Ideología y política* (pp. 21-86). Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1984). *7 ensayos de interpretación de la realidad nacional*. Biblioteca Amauta.
- Nancy, J-L. (2006). *Ser singular plural*. Arena Libros.
- Nietzsche, F. (2016). *Aurora*. Edición, traducción y notas de Jaime Aspiunza. Tecnos.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-249). CLACSO, 2000.
- Tubino, F. (2003). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades* (pp. 51-76). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Tubino, F. (2004). *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. [https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter\\_funcional.pdf](https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf)
- Portocarrero, G. (2015). *Imaginando al Perú. Búsquedas desde lo andino en el arte y literatura*. PUCP / Instituto Riva-Agüero.
- Reygadas, L. (2008). *La apropiación*. Destejiendo las redes de la desigualdad. Anthropos.
- Rivera, S. (2020). *Un mundo chixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rivera, S. (1999). Anotaciones fragmentarias en torno a la interculturalidad. En M. A. García Blanco (Comp.), *Encuentro México-Bolivia sobre cultura, identidad y globalización* (pp. 104-114). Uma Phajsi.
- Ubilluz, J. C. (2021). *Sobre héroes y víctimas. Ensayos para superar la memoria del conflicto armado*. Taurus.
- Vich, V. (2014). *Desculturizar la cultura: la gestión cultural como forma de acción política*. Siglo XXI.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
- Žižek, S. (2005). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En S. Žižek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Paidós.
- Žižek, S. (2021). *Como un ladrón en pleno día. El poder en la Era de la poshumanidad*. Anagrama.

# Interrelación e interdependencia en un territorio tradicional: los grupos familiares de reciente contacto y en aislamiento en el Yasuní, Amazonía ecuatoriana

Roberto Esteban Narváez-Collaguazo

 <https://orcid.org/0000-0003-4605-105X>

Universidad UTE, Ecuador

Society for Anthropology of Lowlands South America, Grupo de Investigaciones Amazónicas  
rmarvaez@antropologiajuridica.com

## RESUMEN

*El pueblo de reciente contacto waorani y los grupos familiares en aislamiento Tagaeiri Taromenane conviven en un territorio particular, en donde la presencia de actores externos, vinculados con las actividades extractivas, generan unas condiciones de presión, activando conflictos. Los pueblos más vulnerables son quienes se convierten en víctimas, tal como sucedió en 2003, 2006 y 2013, con masacres que ponen en el límite de la desaparición a los pueblos en aislamiento en el Yasuní. El artículo desarrolla, a partir de una investigación etnográfica, la comprensión de la particularidad cultural waorani y de los grupos familiares en aislamiento, identificando las relaciones intergrupales e intragrupalas y los elementos vinculados con la conflictividad, que llevan a establecer la persistencia de un ethos guerrero y de un orden social en las relaciones dentro del territorio tradicional de estas sociedades.*

Palabras clave: *Interrelación, Amazonía, Guerra, Ethos, Orden social*

## Interrelation and Interdependence in a Traditional Territory: The Family Groups of Recent Contact and in Isolation in the Yasuní, Ecuadorian Amazon

### ABSTRACT

*The people of recent contact Waorani and the family groups in isolation Tagaeiri Taromenane coexist in a particular territory, Yasuní, where the presence of external actors, and the extractive activities, generate conditions of pressure, activating conflicts. The most vulnerable peoples are those who they become victims, as happened in 2003, 2006 and 2013, with*



ANTHROPOLOGICA/AÑO XLII, N° 52, 2024, pp. 236-270

Recibido: 24/04/2021. Aceptado: 06/05/2024.

<https://doi.org/10.18800/antropologica.202401.009>

*massacres that put the peoples in isolation the verge of disappearance. The article is an ethnographic research, for understanding the Waorani culture and of the family groups in isolation, identifying intergroup and intragroup relations, and the elements linked to conflict, which lead to establish the persistence of an ethos warrior and the persistence of a social order in relationships within the traditional territory of these societies.*

**Keywords:** *Interrelation, Amazon, War, Ethos, Social order*

## INTRODUCCIÓN

Los waorani son un grupo indígena de reciente contacto, que habita en la foresta tropical de la Amazonía baja del Ecuador, en la denominada región del Yasuní; un espacio territorial biocultural caracterizado por una gran diversidad biológica. Alrededor de los waorani se ha desarrollado un interés especial. Desde la antropología, las discusiones se han centrado en los aspectos culturales relacionados a la guerra (Beckerman *et al.*, 2009; Boster *et al.*, 2003; Macfarlan *et al.*, 2018; Narváez & Trujillo, 2020; Paniagua, 2019; Robarchek & Robarchek, 1998; Trujillo Montalvo, 2011), al orden social (Lu, 2010; Rival, 1996, 2015; Rivas & Lara, 2001) y el cambio cultural (Colleoni, 2016; Rival, 2015; Rivas Toledo, 2020; Trujillo Montalvo, 2001).

El Yasuní comprende una bioregión que por sus características ambientales mantiene como particularidad ser uno de los lugares más biodiversos del mundo, además del hogar de una de las mayores variedades genéticas de animales y plantas del planeta. Esta región abarca más de dos millones de hectáreas de selva tropical y constituye el territorio tradicional de vida de los waorani, desde inicios del siglo anterior (Cabodevilla, 1999; Labaka, 1988; Tirdmarsh, 1945). En la actualidad, un sinnúmero de actores han configurado a esta región como un territorio de conflictos en el que se mezclan áreas protegidas con categorías nacionales e internacionales, bloques petroleros, territorios indígenas, tierras tituladas a colonos, vías de acceso, una zona intangible, a más de una delimitación política de provincias, cantones y parroquias, y sobre este mosaico el pueblo de reciente contacto waorani y los grupos familiares en aislamiento.

El presente trabajo recoge una investigación sostenida de más de 20 años, en donde la información etnográfica ha permitido construir una línea de interpretación de las dinámicas culturales propias del pueblo de reciente contacto waorani como de los grupos familiares en aislamiento pertenecientes al mismo tronco cultural y lingüístico. En este sentido, el objetivo del artículo es exponer los aspectos culturales inmersos en la relación e interrelación que tienen estos dos



segmentos de pueblo, uno en contacto inicial y otro en situación de aislamiento, sobre el territorio conocido como Yasuní, en un marco de guerra y conflicto interétnico activado en diferentes contextos.

Para el efecto, nos remitiremos tanto a información histórica recopilada de estudios desarrollados en la región, que se analiza con información etnográfica generada en diferentes periodos de tiempo. Con esto, se plantea una propuesta de abordaje cultural para la comprensión de la interrelación e interdependencia existente entre los waorani y los grupos familiares en aislamiento, en el marco de unas relaciones interétnicas y presión de actores externos.

El artículo se inicia con una exposición acerca de la cultura tradicional waorani y el proceso de contacto, así como las relaciones interétnicas que ha desarrollado en un marco de cambio cultural. A continuación, nos remitiremos a la información etnográfica desarrollada, que permite construir una comprensión sobre la particularidad cultural inmersa en las dinámicas tradicionales en el territorio. Luego, se realizan los planteamientos en torno a las formas culturales de interrelación e interdependencia, en el marco de conflictos y guerras latentes, vinculadas a un *ethos* persistente en el pueblo de reciente contacto waorani.

## 1. METODOLOGÍA

El método etnográfico utilizado en la presente investigación desarrolla un conocimiento de la realidad social y cultural del pueblo de reciente contacto waorani, a través de una descripción y comprensión de las formas de ver el mundo, y las representaciones de la realidad y concepciones sobre la misma. Partimos de establecer un un vínculo cultural de los grupos familiares en aislamiento y los waorani, al venir de un tronco común que integra líneas de parentesco, concepciones propias y las prácticas tradicionales de la cotidianidad, que nos permite plantear similitudes culturales.

Así, la aprehensión de las realidades permite alcanzar un conocimiento más profundo de las dinámicas sociales y culturales inmersas en la relación de los waorani con los grupos familiares en aislamiento. Este elemento es fundamental para lograr una comprensión de estos grupos familiares en un contexto en el que actores externos, al incidir en su territorio tradicional, pueden desencadenar situaciones de conflicto.

Así, la etnografía es un instrumento de investigación científica que aporta al conocimiento, contribuyendo a la comprensión de los elementos culturales de una sociedad que se encuentra en el borde de su desaparición. Esto se debe tanto

a las presiones de actores externos, como a la ausencia de políticas públicas de protección de responsabilidad estatal.

Desde la tradición antropológica, el ejercicio etnográfico permite la comprensión de la construcción social y simbólica de la enmarañada realidad amazónica, por lo que la descripción, interpretación y explicación etnográfica se convierte en prioritaria para exponer las particularidades y complejidad del escenario en el Yasuní. El acercamiento etnográfico permite dar respuesta a aquello que las recopilaciones historiográficas abundantes sobre los waorani y los pueblos en aislamiento no han hecho, y más bien han quedado como exposiciones o denuncias superficiales, que no han logrado caracterizar el contexto y explicar la realidad vigente en el Yasuní.

La etnografía, como una indagación profunda, a través de distintos instrumentos de investigación social, permite integrar tanto la información generada en campo como aquella de las relaciones que generan actores externos. Esta visión y percepciones propias aporta a una comprensión de las relaciones interculturales con incidencia en las actividades de la población waorani local, en su cotidianidad y en las relaciones y acciones que se manifiestan en el territorio.

## 2. LOS WAORANI COMO PUEBLO DE RECIENTE CONTACTO Y EL CONTEXTO ESTATAL

Los waorani, como pueblo de reciente contacto, han tenido un proceso de relacionamiento con la sociedad nacional que ha estado caracterizado por una subordinación, desde un análisis de antropología política (Díaz Polanco, 1981, 1996; Narváez *et al.*, 2022; Quijano, 2014; Rival, 2015; Rivas Toledo, 2020; Stavenhagen, 2004), que se ha manifestado en un relacionamiento desigual e inequitativo (Rivas & Lara, 2001). Esto ha generado condiciones de dependencia de ciertos elementos externos y de una forma de relacionamiento particular de los waorani con aquellos a quienes denominan «cowuri», o no waorani, y hacia quienes el concepto de relacionamiento establece una condición de vacilación, desconfianza o amenaza (Narváez, 2018a).

A pesar del proceso de cambio cultural, que se inició con el contacto evangélico de los años sesenta del siglo anterior (Patzelt, 2002; Rival, 1996; Trujillo Montalvo, 2011; Yost, 1974, 1978), los aspectos relacionados con el orden social, la territorialidad y la cosmovisión de los grupos familiares de reciente contacto waorani se han mantenido hasta el presente. De esa manera, han incidido en la configuración tanto espacial como de relacionamiento con los actores externos,

principalmente con el Estado y sus instituciones, compañías petroleras, organizaciones no gubernamentales, así como con otros grupos familiares y con los grupos familiares de pueblos en aislamiento (Narváez, 2016a, 2018b).

En el orden social tradicional waorani persisten las alianzas matrimoniales, donde priman los acuerdos entre primos cruzados (Narváez 2016a, 2020; Rival, 1996). Este se basa en arreglos que se realizan en la niñez, que muchas veces no necesitan expresarse, sino que pueden ser tácitos. Este orden social tiene como base los *nanicabos*, que reúnen a varias unidades familiares emparentadas o con alianzas a partir de matrimonios. Cada *nanicabo* tradicionalmente se desenvolvía en unidades regionales, que se asentaban en el territorio de línea materna (matrilocalidad o uxorilocalidad) (Lévi-Strauss, 1991).

En la actualidad, los *nanicabos* configuran poblados, que siguen remitiéndose a los derechos de línea materna. Así, y como resultado del proceso de contacto y de la concentración poblacional de los diferentes grupos familiares waorani (Guikitairi, Baihuairi, Nihuairi y Wepeiri), se dieron matrimonios o alianzas entre los diferentes grupos y sus respectivos *nanicabos*, muchos de los cuales guardaban conflictos pendientes o venganzas activas. A pesar de ello, estas alianzas incidieron en los asentamientos actuales, en donde habitan, por derecho materno, miembros de diferentes grupos familiares.

Esta reconfiguración ha traído conflictos al interior de los poblados y de los *nanicabos*. Como ejemplo, podemos mencionar un caso de un individuo Wepeiri, casado con una mujer Nihuairi, que realizó negociaciones con madereros para la extracción de recursos<sup>1</sup>. Así, existía el recurrente reclamo de sus hijas afirmando: «Estos no son tus territorios, son de nuestra madre» (Eduardo Pichilingue<sup>2</sup>, comunicación personal, setiembre de 2020). En el caso en mención, se identifica tanto el asentamiento en el territorio femenino-materno, las alianzas matrimoniales y la movilidad hacia el territorio de línea materna.

## 2.1. *Contacto y poscontacto*

Primero Dayuma contactó a los que vivían por el norte Mincaye, Kemo, Geketa y les concentra en Tihueno. Después averigua por donde vivían los Baihiri y Babeiris y los otros grupos. Entonces piden a Dawa y a su esposo Kemo que los rescaten y les digan que vayan a concentrarse en Tihueno. De ahí los misioneros y las empresas petroleras hacen las pistas en Tihueno y

<sup>1</sup> Para 2010, el reclamo se daba por negociar con las empresas petroleras.

<sup>2</sup> Ecólogo, investigador de pueblos indígenas en aislamiento, y defensor de derechos humanos.

Limoncocha. Entonces Kemo y Dawa bajan al encuentro del Babe, Bai, Yeti, Cogui y el resto de la familia para ir a Tihueno. Les prometen que ahí van a encontrar a todos los Waoranis que no conocen, que les darán a conocer a un solo Dios, que les darán ollas, machetes y comida. Así les convence la Dawa y les va llevando, caminaron como dos meses hasta Tihueno (Grupo Synergy E&P Ecuador, 2012).

Para la década del setenta del siglo anterior, los *nanicabos* de los grupos familiares waorani —Nihuaiiri, Wepeiri, Baihuairi, Imairi y Guikitairi, concentrados en el denominado Protectorado Huaorani por acción de los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano— llegaron a altos niveles de conflictividad en el asentamiento de Tihueno, por lo que se promovió un proceso de dispersión. Por ese motivo, los waorani buscaron asentarse en los territorios tradicionales familiares. Esto exigió una movilidad de retorno hacia los lugares de los abuelos de línea materna. Así, se encontraron con territorios invadidos por la actividad petrolera y por la frontera de colonización que se extendía conforme penetraban las vías de comunicación que daba soporte a la presión extractivista.

Las siguientes figuras recogen momentos en la historia de vida de varios waorani de diferentes grupos familiares, donde se identifica una movilidad inicial, ejercida por la presión de las acciones misioneras hacia el Protectorado Waorani. Estas acciones tienen dos características; por una parte, traslados terrestres propiciados por mensajes desde helicópteros, en los que se indicaba ir hacia la cabecera de varios ríos (Tihueno y alto Curaray), a este traslado los waorani suelen denominar selva–selva. El traslado por helicóptero fue otra de las acciones realizadas por los misioneros, que condujeron a varios grupos familiares hacia la Misión que mantenían en Limoncocha y, a continuación, traslados en avioneta hacia el Protectorado de Tihueno. Así mismo, el dato etnográfico capturado en mapas, nos señalan las dinámicas posteriores a los años setenta y ochenta, donde se observa un retorno a los territorios familiares, desde el Protectorado y los poblados de Tihueno y Toñampari, evidenciando la persistencia de patrones tradicionales en un periodo poscontacto.

Figura 1. Movilidad del grupo de Ocata, clan Nihuiari, a través de la selva

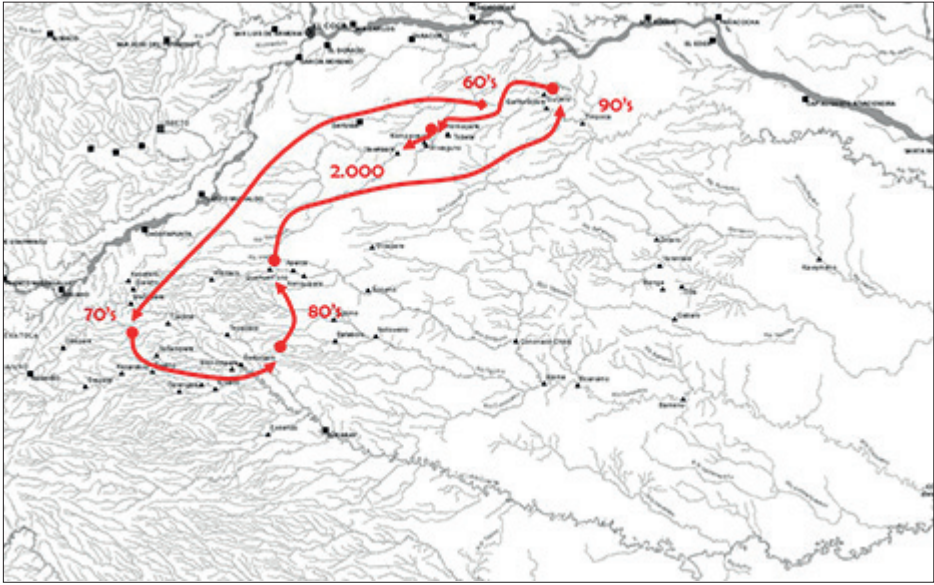
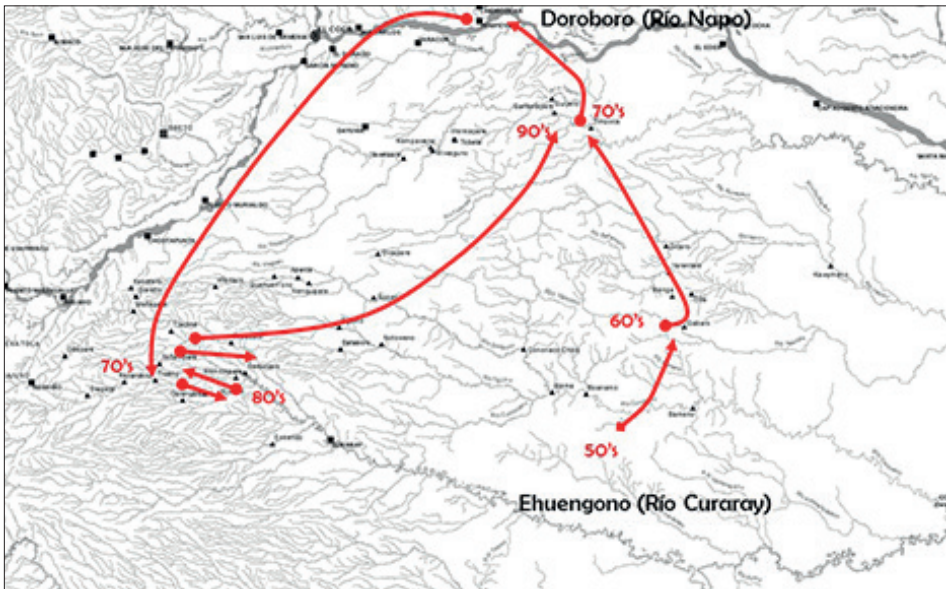
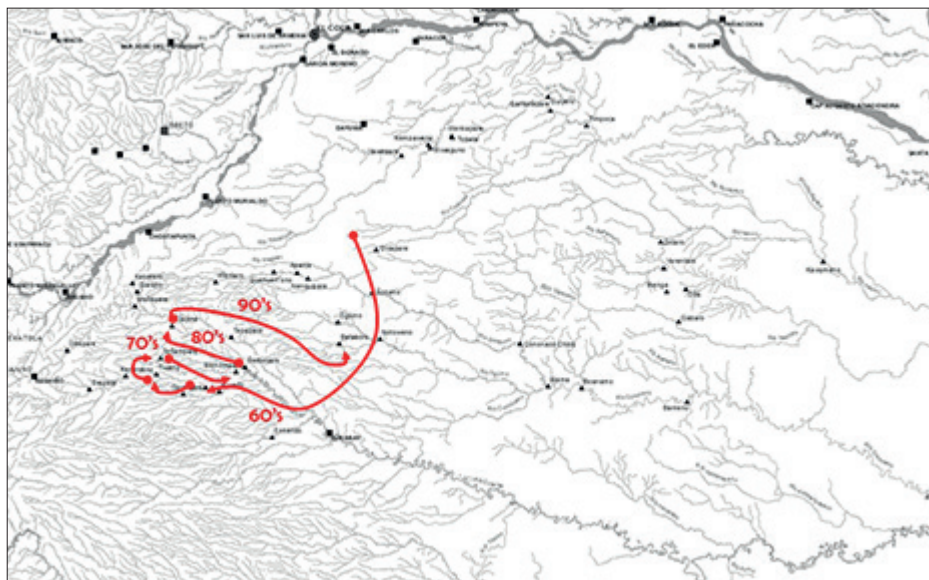


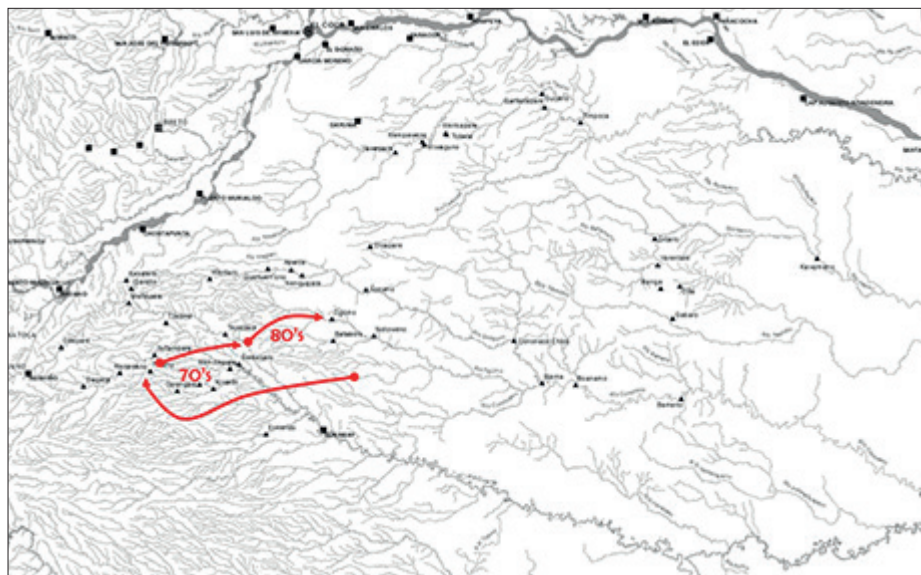
Figura 2. Movilidad de grupo de Tihue, clan Wepeiri, a través del helicóptero



**Figura 3. Movilidad de grupo de Enkeri, clan Nihuairoi Guikitairi, a través de la selva**



**Figura 4. Movilidad de grupo de Babe, clan Imairi – Baihuairi, a través de la selva**



En esta reocupación y reasentamientos primaron los derechos de línea materna, por lo que los hombres se dirigieron al territorio de sus esposas o de sus madres. Así, se conformaron varios poblados, como una consolidación de fronteras waorani ante el avance colonizador.

Sobre este contexto, el orden social waorani mantiene la concepción de territorio como el asentamiento matrilocal, y conserva el liderazgo en los referentes guerreros de los diferentes *nanicabos*. En el reasentamiento en sus territorios tradicionales y sedentarización reprodujeron las unidades regionales en una escala más limitada en espacio y en forma de poblados, en donde se reproducen varios de los elementos simbólicos y de construcción identitaria, como los relacionados a la territorialidad, cosmovisión y ejercicio del orden social (Narváez, 2016a).

De esta manera, el *ethos* waorani, relacionado con los aspectos tradicionales, como las alianzas, las guerras y la concepción alrededor de la muerte, continúa reproduciéndose hasta el presente. Este es el referente tanto para las relaciones al interior de la nacionalidad, como para el relacionamiento con los nuevos actores (Narváez & Trujillo, 2020; Trujillo & Narváez, 2021; Rival, 2015; Rivas Toledo, 2020).

## 2.2. *Relación waorani y Estado*

En los espacios de relación waorani con la institucionalidad pública prima la visión hegemónica en el Estado. Aunque hace 13 años, con la Constitución de 2008, se reconociera la diversidad cultural del país, se estableciera el carácter plurinacional e intercultural del Estado y se reivindicara la autodeterminación y el ejercicio de los derechos colectivos por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas, en la práctica no se ejerce a plenitud (Díaz Polanco, 1996; Narváez, 2016b).

En un análisis de los espacios de interrelación entre el Estado, actores externos y la nacionalidad waorani, se identifica que deberían existir espacios interculturales. Es decir, de un diálogo equitativo, igualitario y cuyos resultados sean producto de acuerdos, objetivos comunes y agendas que busquen un beneficio mutuo. Sin embargo, esta relación Estado, actores externos y waorani reproduce una acción subordinadora e inequitativa, al determinarse las decisiones sobre inversión de recursos, actividades o gestión local. Es una relación eminentemente lejana al no existir capacidad de decisión propia de los waorani y sus organizaciones representativas.

Las prácticas estatales, desde el contacto con los waorani, han buscado una imposición. Tanto así que, para fines de los años ochenta e inicios de los noventa,

la presión extractiva y la necesidad estatal de ampliación de la frontera petrolera promovieron la estructuración de una instancia de representación étnica. Esta, bajo un discurso indigenista, buscó establecer una organización moderna del pueblo de reciente contacto waorani, con la finalidad de generar un acuerdo que permita el desarrollo de actividades petroleras en el territorio tradicional waorani (Narvárez, 1996, 2008). De esta forma surgió la organización de la nacionalidad huaorani (ONHAE), que nació cuando se firmó el contrato con la empresa Maxus, para el inicio de las operaciones de exploración y explotación en el recientemente otorgado territorio Waorani en el año 1992 (Narvárez, 1996; Rivas & Lara, 2001; Rivas Toledo, 2020).

Como pueblo de reciente contacto, es claro que los waorani continúan las características tradicionales que los mantiene integrados a su territorio y los recursos. Están ligados, además, con las concepciones de orden social y espacial vinculado a la matrilocalidad, encontrándose la persistencia de concepciones propias y de la cosmovisión en las dinámicas de relacionamiento presentes.

Con un conocimiento vasto y profundo de su territorio, los waorani mantienen sus capacidades y condiciones de autosubsistencia, lo que les da la autonomía. Esta es una de las características de su forma de vida tradicional. En una interpretación conceptual, se acerca a las líneas teóricas de autarquía, vinculada con la guerra y las sociedades sin Estado con condición de abundancia (Clastres, 1981). Además, se consolidan los liderazgos en los *nanicabos*, que se manifiestan también en esa relación con los actores externos.

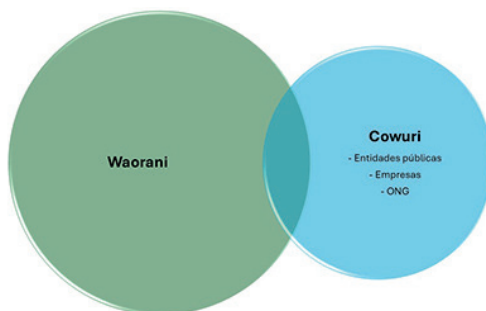
En general, los waorani, en su orden social, distinguen entre quienes son parte de su *nanicabo* como *waomoni*, a los waorani que no son parte de su nanicabo como *warani*, y a quienes no son waorani como *cowuri*. Esta distinción, que expresa la alteridad, establece los aspectos que vinculan a los waorani con un orden social inmediato y de confianza, por las relaciones de parentesco y alianzas, con un entorno mediato que puede dar o no dar una alianza. Sin embargo, también está un espacio fuera del territorio identificado como propio, en el que la vacilación viene de la desconfianza, tanto porque no existe un conocimiento de este como de los actores que en él se desenvuelven. Así, el término *cowuri* recoge esa visión de duda sobre el otro.

Uno de los parámetros establecidos por las Directrices de Naciones Unidas sobre pueblos en aislamiento y de reciente contacto, señala que los últimos «no conocen el funcionamiento de la sociedad mayoritaria» (Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Derechos Humanos, 2012, p. 11). Esta se expresa y distingue en varios escenarios de relacionamiento, ya sea con el Estado, con las



instituciones privadas como las empresas petroleras, con los actores colindantes en las fronteras de colonización, en su momento con los misioneros evangélicos, con organizaciones no gubernamentales, y otros.

**Ilustración 1. Relación waorani - *cowuri***



Este contexto es importante en el marco de análisis, dado que esa condición de desconocimiento de los actores externos viene de esa percepción de desconfianza hacia el no waorani, concepción vinculada con el hecho de que la traducción de *cowuri* es «caníbal». Por tanto, un sujeto de duda al ser un potencial asesino del *nanicabo*, y esta concepción es la implícita en las relaciones interétnicas que establecen los waorani.

La desconfianza no limita las relaciones interétnicas waorani, y más bien en ellas buscan sacar provecho hacia aquellos aspectos que le son necesarios, como recursos, provisiones, y otros, en donde los waorani consideran las capacidades de cada actor, sin limitar la posibilidad de que le sean otorgadas. Esta actuación confronta las dinámicas impositivas y jerárquicas desde el Estado, sus instituciones y los otros actores, con los que no se permite un diálogo abierto y directo que busque posiciones bajo objetivos comunes. Este particular tiene su contexto, como se expresaba anteriormente, en que los waorani son un pueblo de reciente contacto, en su concepción de diferenciación entre waorani y no waorani (*cowuri*), pero también por la práctica subordinadora desde el Estado y sus instituciones, que limitan esa posibilidad de diálogo transparente y equitativo.

En lo referente a la relación de los waorani con los grupos familiares en aislamiento, esta se expresa en una territorialidad con espacios de interrelación e interdependencia entre distintos poblados waorani y distintos *nanicabos* en aislamiento. Así, no existe un conflicto o conflictividad extendida, sino que esta

responde a contextos históricos particulares; es decir, en conflictos previos particulares entre *nanicabos* waorani y *nanicabos* en aislamiento. Con lo anterior se niega rotundamente que exista un conflicto abierto e histórico entre waorani y pueblos en aislamiento, siendo, por el contrario, particular entre grupos por situaciones históricas o particulares concretas. Es necesario puntualizar que, al menos en los casos recientes referentes a las masacres de 2003 y 2013, ha sido el contexto de actores externos el que ha incidido en el desarrollo de los conflictos, y que ha tenido relación con la presión de la actividad maderera y petrolera.

### 3. WAORANI DE RECIENTE CONTACTO Y WAORANI EN AISLAMIENTO, EL YASUNÍ COMO TERRITORIO DE INTERRELACIÓN E INTERDEPENDENCIA

#### 3.1. Territorialidad waorani y pueblos indígenas en aislamiento (PIA)

Los denominados Tagaeiri y Taromenane son grupos familiares en aislamiento con filiación cultural waorani y lingüística *wao terero*. Sin embargo, esto no cierra la posibilidad de la existencia de otros pueblos o segmentos de pueblos, sobre los cuales existe limitada información, y se desenvolverían entre los ríos Nashiño y el sur del río Curaray, en el sector fronterizo con Perú.

Como se señaló, con el proceso de contacto, varios grupos y unidades familiares waorani fueron concentradas en el denominado Protectorado Huaorani, una superficie territorial en donde se estableció un espacio de control y de cambio cultural dirigido por misioneros evangélicos. El contacto fue rechazado por varios *nanicabos*, quienes decidieron mantener su forma de vida tradicional (movilidad y autarquía en un territorio tradicional), y se remitieron a un territorio de línea materna, donde se desarrollaron por varios años. Uno de estos *nanicabos* es el conocido como Tagaeiri. Si bien se escindieron del resto de familias waorani, aún mantienen lazos de parentesco y recuerdo de los mismos, tanto waorani como PIA.

Por su parte, los Taromenane son identificados como un pueblo con filiación cultural waorani con una variación lingüística del *wao terero*. Los waorani identifican a los Taromenane como *warani*, es decir otros waorani, con quienes no mantienen relaciones de parentesco ni mantienen parientes comunes, pero a quienes reconocen la filiación cultural, lingüística y también se les reconoce un territorio. Estos grupos familiares son reconocidos por los waorani como cohabitantes en el territorio, identificándose los por el idioma, por las prácticas tradicionales similares, y se les reconoce su derecho sobre el territorio, al

percibirse que lo ocupan por tener antepasados con quienes pueden existir líneas de parentesco lejano. Se les conoce como Taromenane por encontrarse con ellos en el tarome, o camino, entendiéndose por ello que lo comparten<sup>3</sup>.

Remitiéndonos a un análisis histórico, posterior al contacto, y principalmente en el sector los actuales poblados de Tobeta, Mihuaono, Yawepade, Ñoneno, Timpoca, Dicaro, Yarentaro, Baameno y Boanamo, los Taromenane habrían tenido espacios de interdependencia e interrelación con los waorani. Pero los waorani mantienen una condición de atención ante su presencia, ya que se mantenían en condiciones de alerta al no existir alianzas y al existir incertidumbre respecto a sus potenciales acciones.

**Figura 5. Zona de interrelación waorani Nihuai, Wepeiri y PIA, entre ríos Tiputini-Tivacuno-Nashiño-Yasuní-Cononaco chico**

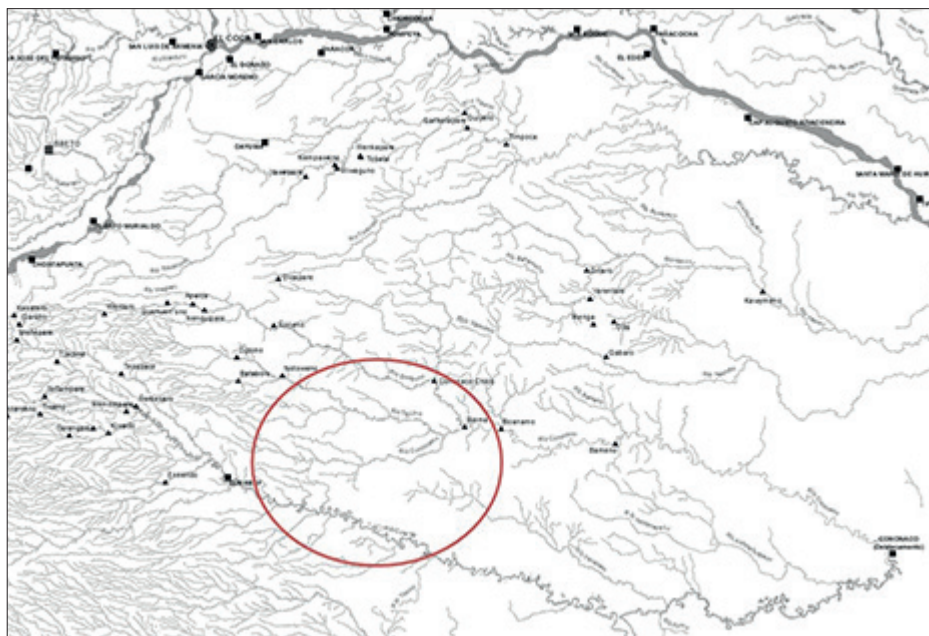


<sup>3</sup> De acuerdo con Eduardo Pichilingue, investigador que ha trabajado muchos años en el Yásuni, con un compromiso en la defensa de derechos de los pueblos en aislamiento, la percepción de los waorani sobre los Taromenane es de respeto, ya que compartir el espacio territorial supone la existencia de vínculos lejanos de parentesco, por tanto, de alianzas potenciales, en donde buscan guardar la distancia. Asimismo, se entendería que los Taromenane vienen a significar el sentido waorani tradicional del Duranibai, o tiempo pasado.

Cuando los Tagaeiri optaron por mantener el aislamiento, se remitieron a un espacio territorial intertribereño, entre los ríos Shiripuno, Tihuino, Bataboro, Mencaro y Curaray, ejerciendo la matrilocidad. En este periodo de tiempo, a ese mismo sector llegarían, de una movilidad cíclica, varios *nanicabos* con relaciones de parentesco y alianzas, después de mantenerse en una zona de refugio durante los últimos 100 años.

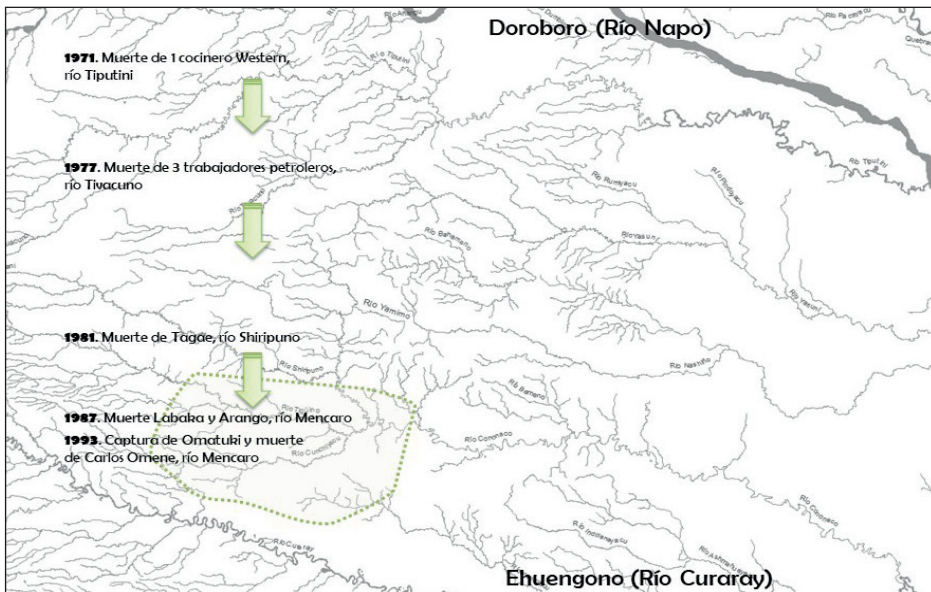
Entre los años ochenta y noventa del siglo anterior, se iniciaría una movilidad hacia las zonas ocupadas tradicionalmente por los Tagaeiri, esto son los ríos Curaray y Mencaro, quienes fueron identificados como Taromenane (Cabodevilla, 1999, 2004; Narvárez, 2016a, 2018b; Rivas Toledo, 2020; Trujillo Montalvo, 2011, 2018). Aunque, lo más probable es que la definición de Taromenane tenga relación con la concepción waorani de «aquellos que viven en el camino» o en la «selva», lo que hace referencia a waorani de otras familias, con quienes no les une lazos de parentesco o alianza, pero tampoco con quienes existan conflictos activos (Narvárez, 2016b).

**Figura 6. Zona de interrelación waorani Baihuairi y PIA, entre ríos Shiripuno-Tihuino-Bataboro-Mencaro-Curaray**



En el periodo entre los sesenta y ochenta, en el contexto de avance petrolero hacia el sur del río Napo, existieron varios eventos violentos que ocasionaron la muerte de varios trabajadores petroleros y de empresas contratistas. Fallecieron el cocinero de la empresa Western en las inmediaciones del río Tiputini y tres trabajadores de la CGC en el río Tivacuno.

**Figura 7. Patrones de movilidad (setentas-noventas) de grupos familiares waorani que permanecieron en aislamiento y conflicto PIA y *cowuri***



Estas muertes, además de otras que se produjeron en el proceso de exploración petrolera, motivaron a la empresa estatal de petróleos Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) a emprender un plan agresivo. De este plan participaron grupos de indígenas con conocimientos militares, principalmente shuar y shiwiar, quienes aseguraban las zonas donde realizarían su actividad los trabajadores petroleros e intervenían en caso de presencia de Tagaeiri (Goldaraz, 2013; Santos Ortiz, 1996; Viteri, 2019).

El trabajo historiográfico del misionero capuchino Miguel Cabodevilla (1999), y sobre todo el de Viteri (2019), señalan que el nivel de violencia empleado por las patrullas petroleras fue alto, y ocasionaron muchos muertos en las familias en aislamiento. La dirección de este proceso violento estuvo a cargo del antropólogo

Julio Enrique Vela, funcionario de la empresa petrolera estatal (Cabodevilla, 1999, 2008; Santos Ortiz, 1996; Trujillo, 2019; Trujillo Montalvo, 2011; Viteri, 2019), quien organizó y dirigió estos grupos armados para dar protección a los trabajadores de las trochas petroleras.

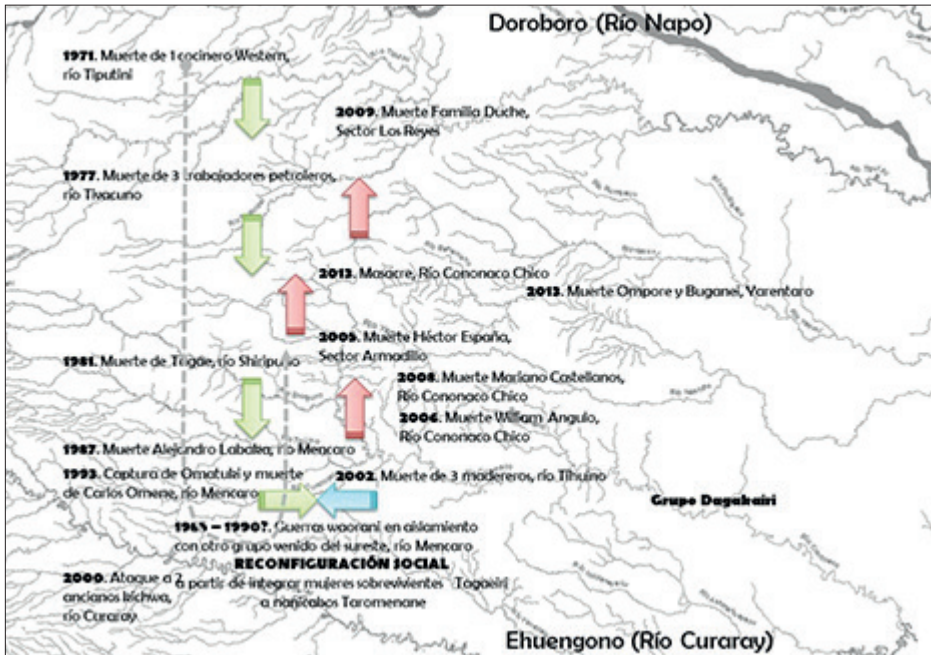
En un intento por lograr un contacto con un grupo familiar Tagaeiri, para poner fin y frenar sus ataques contra cuadrillas de trabajadores petroleros, el Vicario de Aguarico, Monseñor Labaka, terminó lanceado por ellos. Esto cerró un periodo de presión ejercido por la actividad petrolera en el territorio donde se habían concentrado grupos familiares escindidos en el periodo de contacto y concentrados al sur del río Tiputini.

Así, entre 1989 y 2001, las noticias sobre Tagaeiri se limitaron al secuestro de una joven mujer Tagaeiri realizada por un grupo Baihuairi del poblado de Tigüino en 1990, evento en el cual se produjo la muerte de Carlos Omene, en una emboscada Tagaeiri, cuando el grupo regresaba de «devolver» a la chica raptada. A continuación, en 2002, dos ancianos kichwa, habitantes de San José del Curaray fueron asesinados con lanzas, cuyas características ya definían ciertos rasgos diferentes a las confeccionadas por los waorani sin contacto (Tagaeiri).

Desde el 2001 en adelante, el actor que incidió en activar la conflictividad en la zona fue la extracción maderera, que desembocó en el 2003 en la matanza de un gran grupo de individuos de pueblos en aislamiento, cuyos rasgos culturales diferían con los waorani tradicionales. Se los identificó como Taromenane, con varios elementos culturales particulares, así como una variación dialectal en el *wao tededo*. A la masacre de 2003, siguieron otros eventos de muerte, cuyas víctimas fueron varios madereros: España (2005), Angulo (2006) y Castellanos (2008). Estas muertes ocurrieron al interior de la Zona Intangible Tagaeiri Taromenane (ZITT). En estos casos, los madereros se encontraban al interior de la zona de la que se tenía conocimiento era de asentamiento tradicional de los Tagaeiri (Narvárez, 2021).

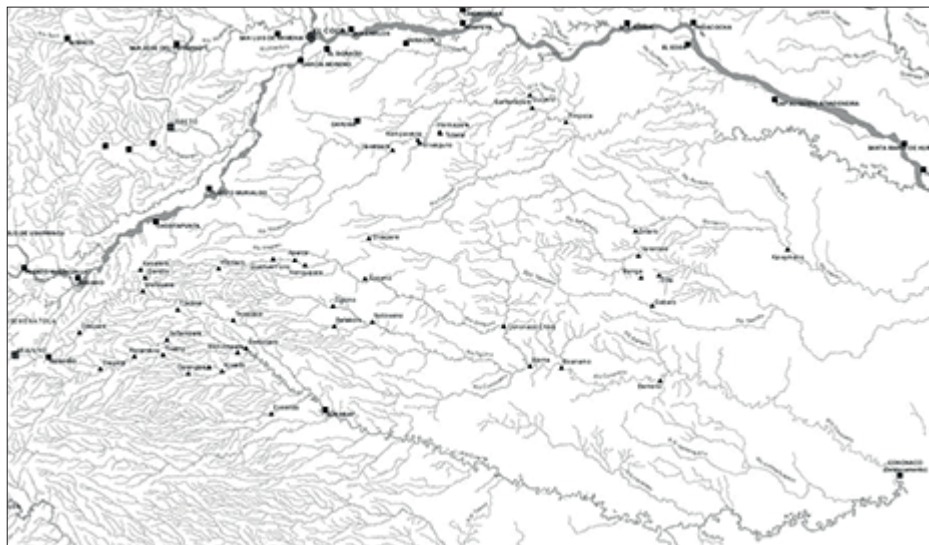
En 2009, cuando una familia colona salía de su lugar de vivienda en el sector del pozo Hormiguero Sur, fue atacada por PIA. Esto ocasionó la muerte de Sandra Zavala, Byron Duche y Damaris Duche, siendo este el ataque más al norte que han ejecutado los PIA en los últimos tiempos. La siguiente ilustración recoge el proceso histórico de ocupación y movilidad de grupos familiares PIA, y expone la conformación actual de varios nanicabos en aislamiento.

**Figura 8. Patrones de movilidad (noventas - actualidad) de grupos familiares waorani que permanecieron en aislamiento y conflicto PIA y *cowuri***



Estos eventos de muerte, ocurridos en los últimos 20 años, tienen una relación directa con las presiones que han existido sobre el territorio de uso, ocupación y movilidad tradicional de los grupos familiares de pueblos en aislamiento Tagaeiri Taromenane. Es por ello que se identifica mayor cantidad de señales de presencia en lugares como las comunidades ubicadas en la vía Auca y sus ramales (Tobeta, Yawepade, Dicapare, entre otras), sitios donde hay una presión a partir de la ampliación de la frontera de colonización, ingresos para extracción de madera o circulación de población colona y trabajadores de empresas petroleras. Como se señaló, en este espacio territorial se encuentran varios poblados waorani Nihuai y Wepeiri, varios de ellos con líneas de parientes comunes con *nanicabos* PIA, pero todos con una interrelación e interdependencia marcada por el territorio de línea materna.

**Figura 9. Poblados waorani**



En cuanto a las formas tradicionales de ocupación y dinámicas de movilidad, las familias en aislamiento mantienen patrones de asentamiento con una movilidad periódica, la cual está marcada por varios aspectos. Uno de ellos es una movilidad estacionaria que busca el acceso a recursos específicos, como la chonta o el algodón. Otra, una movilidad relacionada con la garantía en torno a recursos, como es el acceder a sitios de abundancia de fauna para cacería. Finalmente, una movilidad cíclica, relacionada con derechos ancestrales sobre determinados espacios territoriales, lo que les hace moverse para establecer asentamientos que tendrán una periodicidad de varios años, al menos periodos entre guerra y guerra (Narváez, 2016a, 2018a, 2018b, 2021).

### ***3.2. Relaciones waorani - pueblos en aislamiento***

Los espacios de residencia de los grupos familiares en aislamiento son dinámicos, están sujetos a una movilidad estacional o cíclica, dependiente del contexto de relaciones o de conflicto que puedan existir entre los grupos. Así, en tiempos de paz, se establecen épocas de uso del territorio amplias, para acciones de recolección en un territorio hasta el agotamiento de sus recursos, con lo cual se reactiva la movilidad con miras a la subsistencia. Por su parte, en tiempos de guerra, la movilidad es más activa, con una dependencia de la recolección de los productos



de la selva y ejerciendo una movilidad cíclica que los lleva a buscar los territorios de los antepasados, para alejarse de los actores de conflicto, a fin de garantizar su supervivencia (Narváez, 2018a).

El territorio es el espacio vital, es el espacio proveedor de los recursos necesarios para la subsistencia y supervivencia. Por tanto, la relación existente hacia la selva es activa y de interrelación. Es fundamental esto último, ya que en los últimos años los conflictos existentes se han dado posiblemente por ese retorno cíclico a los lugares de los abuelos, que, en este caso, han sido ocupados por otros actores (colonos, actividades petroleras, madereros). Esto genera procesos de violencia que se manifiestan con ataques y lanceamientos, y que implican una ruptura en la interrelación entre PIA y waorani, generando conflictos, que han terminado en ataques y muertes (Cabodevilla, 2004, 2010; Narváez, 2018b; Narváez & Trujillo, 2020; Trujillo Montalvo, 2016, 2018).

Los patrones de movilidad estacionaria dependen del acceso a recursos del bosque en épocas de fructificación y floración. Mientras la ciclicidad es volver al territorio tradicional de los abuelos de línea materna. Esto abre el territorio de uso y movilidad tradicional a grandes extensiones del bosque amazónico de la Amazonía del Ecuador.

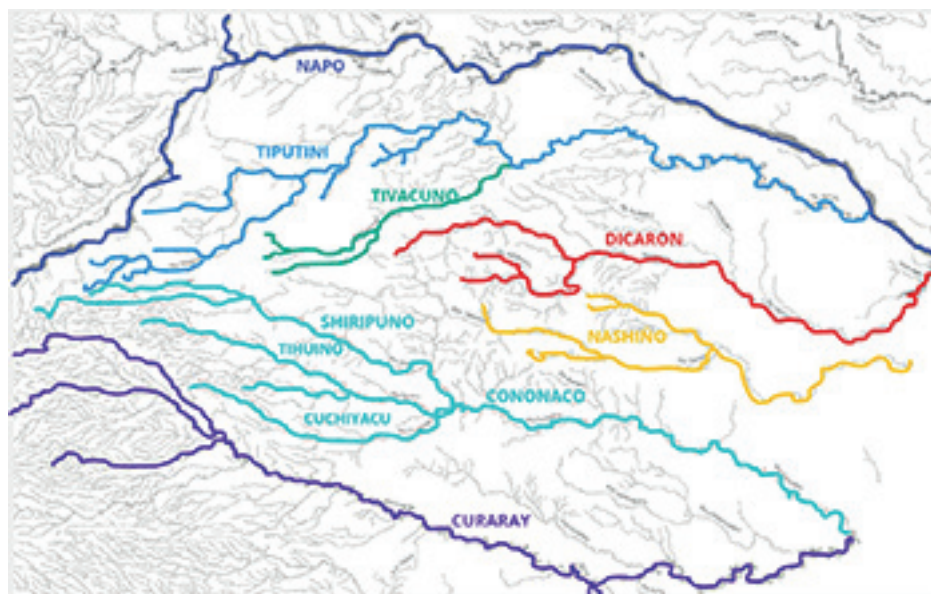
Es importante señalar que los waorani son un pueblo cuyos mayores conocimientos existen en la diversidad de productos alimenticios que recolectan del bosque más que los que cultivan en las *kewenas* o pequeñas chacras donde siembran ciertos productos hortícolas (Cerón & Montalvo, 1998; Ima Omene, 2012; Toca *et al.*, 2009). Cada grupo familiar reconoce a los hombres y mujeres que vivieron en el lugar hasta dos generaciones atrás, y los recursos que utilizan lo reconocen como heredados de los abuelos, a lo que denominan: «plantados por los abuelos» (Rival, 1996, 2015).

El uso y movilidad por el territorio está marcado por el acceso a recursos: cacería, recolección (fibras, frutos, barro, algodón, entre otros productos del bosque). Esto es estacionario ya que depende de las épocas de fructificación y florecimiento de diversos productos. Además, la movilidad también es cíclica, pudiendo pasar, como se mencionó, hasta dos generaciones posteriores para retornar al lugar de los abuelos.

Las zonas comprendidas por los ríos Tiputini, Tivacuno, Yasuní, Shiripuno, Cononaco y Curaray, en su espacio interfluvial, son territorios donde se dan relaciones de interrelación e interdependencia, y donde se han dado múltiples ataques de PIA y waorani, La presencia de actores externos ha incidido en estos hechos de muerte. Los espacios de interacción entre PIA y waorani son cotos de

cacería, zonas de recolección, zonas de tránsito y movilidad, por lo que se han reportado encuentros y avistamientos, sin ser necesariamente intensivos.

**Figura 10. Ríos en la concepción espacial waorani e interrelación con PIA**



Fuente: Narváez *et al.*, 2022.

Los ríos son un referente espacial para la cultura waorani, pues marcan el espacio de relación *iromenane-enomenane*, que son el referente del sitio de nacimiento. Así, los miembros de un *nanicabo* que nacen río arriba son *iromenane*, y en caso de nacer río abajo son *enomenane*. En eventos de guerra, el repliegue y movilidad será hacia el lugar de nacimiento de los parientes de línea materna. Los *iromenane*, que nacieron río arriba, deberán realizar su movilidad cíclica río abajo, y en sentido inverso quienes nacieron *enomenane*.

Por su parte, la movilidad estacionaria va a ser entre los espacios intrariberaños, en amplios espacios de cacería, pero principalmente de recolección. Estas zonas antes descritas tienen como característica ambiental ser entornos ribereños de inundación, donde existe una abundancia de palmas, cuyos frutos son de consumo de diferentes especies de animales. Los principales animales que frecuentan estas zonas son manadas de cerdos silvestres amazónicos, como la huangana (*Tayassu pecari*) y el sahino (*Pecari Tajacu*).

La cacería es una de las razones para la movilidad, y forma parte de la consolidación de espacios territoriales de los pueblos en aislamiento. Esto es zonas de habitación, acceso a recursos y desplazamiento, ya sea estacional (épocas de fructificación de la chonta o épocas de algodón) o relacionadas con movilidad a zonas de ocupación ancestral (lugar donde nacieron o murieron los abuelos, sitio donde los antepasados dejaron sembrando chonta, u otro aspecto de importancia y valor familiar).

#### 4. CONFLICTO E INTERDEPENDENCIA

Existen ciertos espacios territoriales donde la conflictividad es mayor, y coincide con espacios donde se desenvuelven actores externos, principalmente petroleros. Así, es importante referirnos al Bloque Armadillo, ya que desde el año 2008 existe información desarrollada por el Estado que expone la presencia de un denominado «Clan Armadillo» en la zona donde se ubica el bloque del mismo nombre (Pichilingue, 2008, 2009; Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados, 2009).

También se conoce de varios encuentros del líder de Ñoneno, Huane Cahuia, con algunas familias en aislamiento Tagaeiri Taromenane en el sector de Rumiyaçu, a «tan solo tres horas de caminata salieron a la vía que une los pozos Rumiyaçu con la comunidad de Armadillo» (Barreto, 2014; Pichilingue, 2009; Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados, 2009), con quienes pudo conversar en una situación crítica. Entre otras preguntas, cuestionó la matanza al maderero Castellanos, a lo que los PIA habían manifestado que «lo hicieron porque estaba en su territorio y además hacía mucho ruido» (Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados, 2009, p. 9). La población waorani de Armadillo, Ñoneno y Baameno es circundante a los lugares de uso, ocupación y movilidad tradicional de los Tagaeiri Taromenane, así como al interior de la ZITT.

La apertura de vías ha permitido consolidar la expansión de la colonización, e impulsa el avance de esta hacia las zonas aún con remanentes de bosque. Uno de los lugares principales hacia donde ha ingresado la colonización es el sector noroccidental del Parque Nacional Yasuní, en todo el perfil relacionado con la Vía Auca. Aquí, el mismo Estado, mediante el Ministerio de Ambiente, ha identificado colonización al interior del Área Protegida. La presencia de actividad petrolera en la zona convierte en vulnerable el territorio, por los daños ambientales relacionados con la actividad petrolera, cuyo impacto afecta principalmente al agua.

La zona donde se ubica el Bloque Armadillo es una zona de la que salen varias vertientes y esteros que ingresan a la ZITT y la zona de ocupación y habitación de los PIAs. Las actividades petroleras inciden en eventos relacionados con PIAs, es decir, puede generar ataques desde los PIAs hacia el exterior; o, puede generar situaciones que amenacen a los PIAs como pérdida de sus espacios de reproducción y subsistencia. Se reconoce que el territorio de uso y movilidad de los PIAs no se remite a la ZITT, sino más bien a la de uso y movilidad tradicional relacionada con las zonas de ocupación del grupo familiar del cual se desprenden los Tagaeiri, y se ubicó inicialmente entre los ríos Tiputini y Mencaro.

#### **4.1. Conflictividad, guerra y violencia: Los grupos familiares en aislamiento y los poblados waorani**

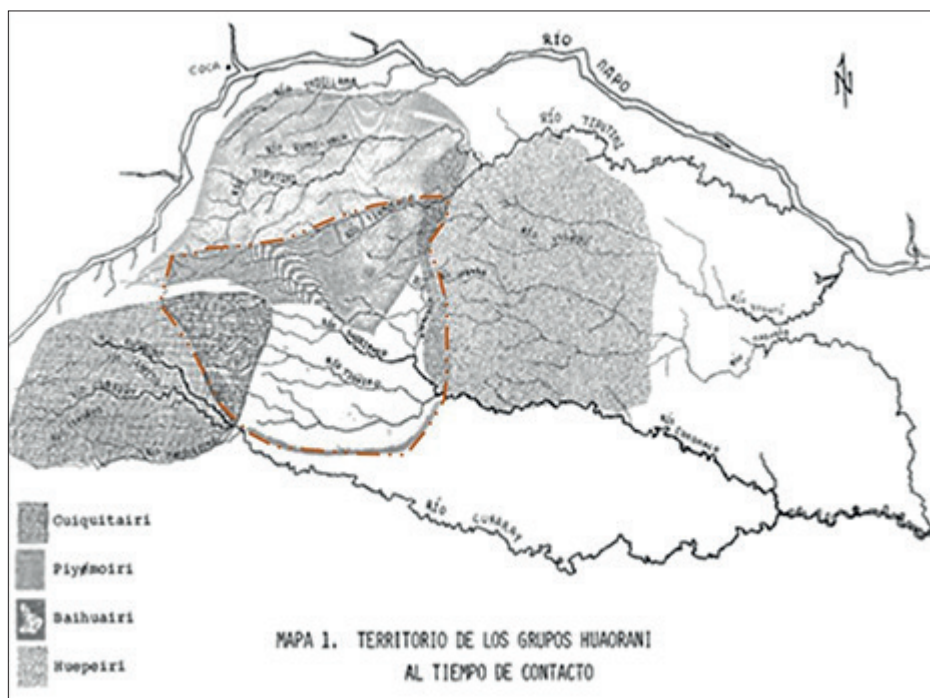
En el espacio de interdependencia e interrelación, expuesto en las secciones precedentes, se reconoce tanto a los waorani como a los grupos familiares en aislamiento derechos que se asientan en los parientes de línea materna. La relación basada en una movilidad cíclica y estacionaria, además del principio *ironenane-enomenane*, convierte a la región del Yasuní en un espacio dinámico y activo de relaciones entre waorani y PIA. Las relaciones son frágiles y sostenidas en dudas mutuas, por lo que se generan momentos de conflicto, que deben reconocerse particularizando hechos y circunstancias. Así, es preciso negar que exista un conflicto abierto entre PIA y waorani, ya que, como se ha destacado en este artículo, cada grupo familiar o *nanicabo* maneja su orden propio, en donde las acciones se sostienen en decisiones propias e independientes, que si bien recurren a alianzas no convierten al conflicto en extendido.

En los eventos que han sido narrados, como la masacre de 2003, 2013 y en 2016 el ataque que sufrió una familia waorani de Boanamo, en donde resultó muerto Caiga Baihua y herida su esposa, las características han sido confrontaciones o amenazas directas de los *nanicabo* afectados, y de otras *nanicabos* en aislamiento, a los cuales no se podría arrogar una responsabilidad directa con el desencadenante del ciclo de guerras y venganza. En relación con lo anterior y a un análisis de las relaciones que mantienen waorani de los distintos grupos familiares con los PIA, es preciso identificar a los cuatro grupos familiares originarios, de acuerdo con la Figura 11 extraída de Yost (1978).

### a. Baihuairi y PIA

En 2003, el grupo familiar PIA que fue atacado por los Baihuairi no tenía una relación directa con la muerte de Carlos Omene, narrada anteriormente. Sin embargo, recibió el embate del *nanicabo* Baihuairi.

**Figura 11. Territorio tradicional Baihuairi**



Fuente: Yost, 1978.

El ataque tuvo como antecedente una incursión previa de Baihuairi, encabezada por Babe, quien en ejercicio de territorialidad realizó una arremetida de guerra, buscando imponer su control sobre el territorio del nanicabo atacado. Al no lograr generar muertes capturó a una mujer, Omatuki, que tras negociaciones realizadas por el Vicariato de Aguarico para que sea devuelta, lo hizo. En ese nuevo ingreso el grupo Babeiri fue atacado repetidas veces en su repliegue, siendo lanceado Carlos Omene, quien fallecería días después en el hospital de El Coca:

Entre abril y diciembre de 1993 hacen al menos cinco entradas a tierra Tagaeiri, recorren sus caminos, roban sus casas y raptan a una muchacha,

Omatuki, a la que mantienen seis días en sus poblados de Tigüino; los misioneros, a quienes han avisado de la captura, les instan a devolverla cuanto antes (por temor a contagio de enfermedades y por no agravar una afrenta a los tagaeiri), pero cuando entran con ese fin, son atacados y muerto a lanza Carlos Omene (Cabodevilla, 1999, p. 457).

De esta manera, la acción de venganza recaía en sus parientes cercanos, liderando la incursión el hermano menor de Carlos Omene y el hijo del difunto. Además, cuñados del líder de la expedición, y del líder del Babeiri, y otros waorani que tenían conflictos pendientes con los Tagaeiri. Si bien en este conflicto participaron familiares de la víctima, en un ejercicio de venganza pendiente, esta incorporó armas de fuego y armas tradicionales de guerra, entre ellas lanzas que fueron tomadas de la casa de las mismas víctimas. Como resultado del ataque, existieron al menos 12 muertos en el *nanicabo* atacado, entre ellos seis niños. Los asaltantes tomaron varios elementos de las víctimas, como lanzas, bodoqueras, hamacas y algunas mascotas (loras). En este evento, el ataque de venganza se produjo contra un grupo del que no se conoce si estuvo involucrado en la muerte de Carlos Omene.

En cuanto al aspecto judicial, lo que menos se consideró en este ámbito fueron las características culturales de las víctimas, al punto de no proceder la instrucción fiscal por no existir documentos de identidad de las víctimas, pese a contar como evidencia los cuerpos de los fallecidos. Estas circunstancias fueron algunas de las razones por las que la masacre quedó en la impunidad.

#### b. Wepeiri y PIA

Si bien en varios poblados waorani de *nanicabos* Wepeiri, en general, se mantiene el territorio de interrelación e interdependencia con PIA, existen ciertos poblados en donde la relación es más activa, como Timpoca y Ganketapare, en donde varias familias han reportado una presencia intermitente de PIA en sus chacras o en sus *kewenkodes*. En algunos casos, las familias han dejado chacras para uso de las familias PIA que circundan por sus zonas de vivienda, de cacería y recolección, manteniendo así abiertas relaciones en donde se establece un intercambio básico, ya que en varios casos los aislados han dejado carne de monte a cambio<sup>4</sup>.

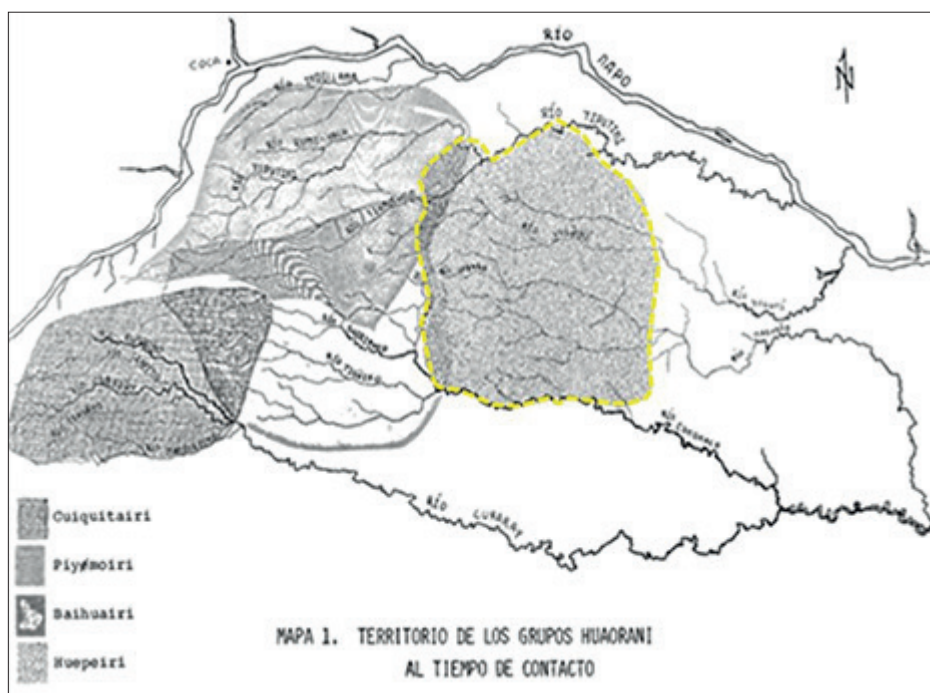
---

<sup>4</sup> La información proviene de diarios de campo escritos entre 2010 y 2018 en territorio waorani, en varios ingresos, conversaciones y entrevistas que mantuve con waorani en este periodo de tiempo en investigaciones particulares que realicé en territorio.

De narraciones tempranas a miembros del grupo Wepeiri, este mantenía conflicto con *nanicabo* Tagaeiri. Para los años setenta y ochenta, un ataque Tagaeiri habría dejado herido a un miembro del grupo Wepeiri, Ompure Omehuay y a su hijo Tehuane. Ambos sobrevivieron, y mantenían una venganza pendiente, bajo los parámetros tradicionales waorani.

Los Wepeiri habitan el territorio nororiental del Yasuní, y sus poblados se concentran a lo largo de la vía Maxus. Estos son: Guiyero, Ganketapare, Timpoca, Dicaro y Yarentaro. Fuera de la vía Maxus: Kawymeno, Menga, Oña y Gabaro.

**Figura 12. Territorio tradicional Wepeiri**

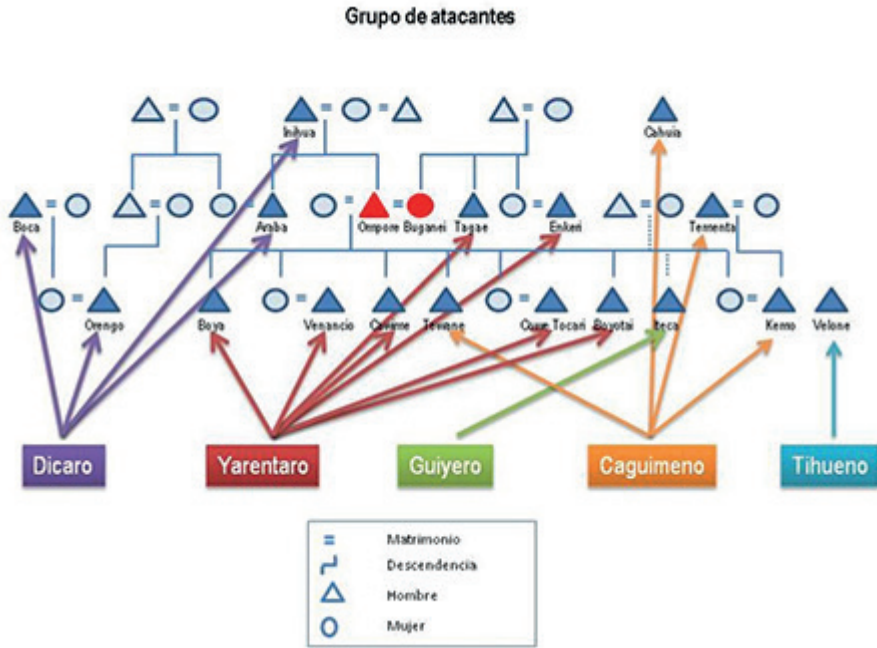


Fuente: Yost, 1978.

En 2013, un anciano Wepeiri que habitaba cerca de Yarentaro, Ompure Omehuay, y su esposa Buganey Caiga, fueron asesinados en un ataque con lanzas por un grupo familiar en aislamiento. La muerte de los ancianos abrió un ciclo de venganza, que tuvo como resultado una masacre al interior de la selva, provocando la muerte a un grupo familiar PIA, pero que no estuvo vinculado con la muerte de los ancianos. La venganza fue organizada por los hijos de Ompure,

Cahuime, Tehuane, Boca y Boyotai, y sus cuñados. El hermano, sobrino, cuñados de Ompore, y otros con quienes existían relaciones de parentesco. En total fueron 17 atacantes, de distintos poblados de la vía Maxus: Dicaro, Yarentaro y Guiyero y del poblado de Caguimeno. Además, participó una persona sin relación de parentesco con los atacantes ni del territorio Weperiri, pero con cuya participación ganaba un reconocimiento en el *ethos* waorani. En la siguiente figura se expone el parentesco de los atacantes, el poblado al que pertenecían, con relación a los ancianos muertos:

Figura 13. Participantes del ataque de 2013



Fuente: Narváez et al., 2022.

Como se aprecia en la Figura 13, en el ataque participaron varios individuos de varios *nanicabos* y de varios poblados. Sin embargo, esto no establece una guerra abierta entre Wepeiri y PIA, sino de varios *nanicabos* con alianzas matrimoniales con Ompore, quienes bajo requerimiento de los hijos del fallecido participaron en el ataque, revitalizando las alianzas de matrimonio, reafirmando y generando nuevos compromisos entre *nanicabos*.



Los atacantes en el evento utilizaron armas de fuego como principal elemento, con el cual produjeron un impacto significativo, ocasionando un mayor número de muertos. De esta manera, no es una guerra abierta la que se establece entre waorani y PIA, sino fue un ataque de varios *nanicabos* que tuvieron como víctima un *nanicabo* en aislamiento. Un elemento importante a destacar es que el *nanicabo* víctima del ataque, o de la correría de venganza, no tuvo nada que ver con el ataque a Ompore y Buganey, tal como fue señalado por los mismos atacantes, que mantuvieron una conversación con los PIA capturados en el ataque. Ellos refirieron que quienes ocasionaron la muerte de los ancianos vivían en otra casa, con la cual no mantenían relaciones de parentesco ni de alianza.

Como resultado del ataque existieron aproximadamente 25 víctimas mortales, entre hombres y mujeres adultos y varios niños. Los asaltantes capturaron a dos niñas, una de aproximadamente tres años, y la otra de aproximadamente diez años, además de varias lanzas y bodoqueras. Tal cual se expresó anteriormente, el ataque de venganza se produjo contra un *nanicabo* que no estuvo involucrado en la muerte de Ompure y Buganei.

### c. Nihuari y PIA

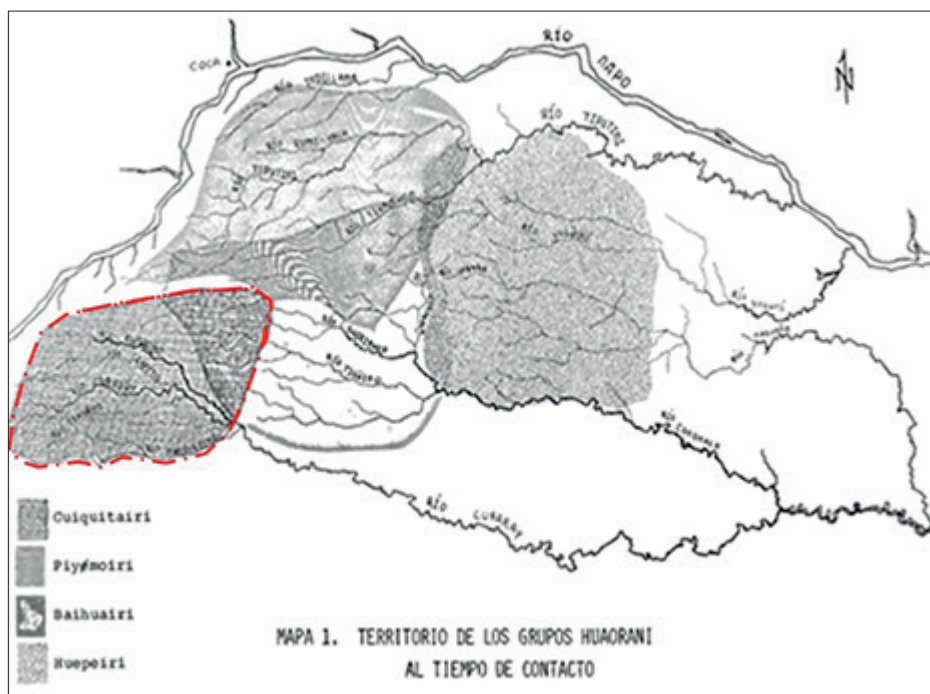
Los *nanicabos* Nihuari y Tagaeiri provienen de una misma familia, con antepasados comunes. A partir del contacto, varios núcleos familiares se escindieron, configurando nuevos clanes, que decidieron mantenerse en aislamiento. Se concentraron en el sector conformado por los ríos Shiripuno, Tihuino, Bataboro y Mencaro. Información historiográfica señala a varios individuos que lideraron la escisión: Tagae, Nampa, Nancamo, Huiahua, Huiñari, entre otros (Cabodevilla, 1999, 2004; Rival, 1996; Santos Ortiz, 1996; Trujillo Montalvo, 2011).

Como se apreció en figuras anteriores, posterior al contacto, y a partir de conflictos interclánicos producidos entre las familias que se concentraron en los poblados configurados por los misioneros, se da un proceso de retorno a los territorios tradicionales, en una práctica uxori-local. Esto configuró los nuevos poblados waorani como Tobeta, Miwaguno, Ñoneno, Nampaweno, Wenkapare y Dicapare.

Si bien en diferentes periodos de tiempo las familias de los poblados antes indicados han señalado presencia de grupos familiares en aislamiento, a pesar de la percepción de temor, se considera que la ascendencia común es una ligera garantía de que no se provocará un ataque violento, al identificarse como familia. En este contexto, se mantiene la desconfianza, pero se aspira una prevalencia de la relación familiar pasada como una seguridad de que no se pueda dar un ataque.



Figura 15. Territorio tradicional Guikitairi



Fuente: Yost, 1978.

Los Guikitairi, al mantener su zona con derechos territoriales maternos distanciada de aquella reconocida para los PIA, no ha generado una condición de riesgo a un conflicto con estos *nanicabos* en aislamiento. A pesar de esto, en épocas recientes, se ha evidenciado una movilidad de al menos un *nanicabo* PIA a la cabecera del río Shiripuno, en un espacio territorial ubicado entre los poblados waorani de Quehueri-ono, Wentaro y Tepapare. Los waorani de estos poblados tienen antepasados tanto Nihuaiiri como Guikitairi, y son antepasados comunes los que han sido identificados por los *nanicabos* PIA que tienen incidencia en este territorio.

En la época actual, y a raíz de que existen alianzas matrimoniales y matrimonios entre hombres y mujeres de distintos clanes, a la sedentarización, la educación formal y la movilidad al interior de los poblados, ya no prevalece el matrimonio entre primos cruzados. El hecho de que mujeres u hombres Guikitairi tengan matrimonios con Nihuaiiri o Baihuairi hace que, en caso de activación de una época de guerra, puedan integrarse en arremetidas contra grupos familiares de PIA.

## CONCLUSIONES

La región del Yasuní es un territorio tradicional de pueblos de reciente contacto waorani y de los grupos familiares en aislamiento denominados como Tagaeiri Taromenane, vinculados al mismo tronco cultural. Por esta razón, y por la reproducción de su cultura, desarrollan acciones de interrelación e interdependencia sobre el territorio, al cual se vinculan por derechos de sus antepasados.

La información etnográfica permite identificar que los waorani, posterior al contacto, siguen reproduciendo varios elementos del orden social tradicional. A pesar del proceso de cambio cultural en el cual fueron inmersos, se mantienen relacionados al establecimiento de alianzas matrimoniales, patrones de movilidad tradicional estacionaria y cíclica, en donde el retorno al territorio de los antepasados de línea materna es persistente. Asimismo, la forma de subsistencia sigue integrada al uso de los recursos de la selva, y las guerras o conflictos generan una dispersión en el territorio sino lo hace el orden social, vinculado a la uxori-localidad, las alianzas matrimoniales y la movilidad cíclica.

De esta manera, las guerras que han existido entre *nanicabos* waorani y en aislamiento no pueden ser remitidas al uso u ocupación del territorio, dado que uno de los aspectos de relevancia es que el territorio es de abundancia. Así, una de las líneas vendría a ser que el origen del conflicto pueda remitirse a un intercambio frustrado. Sin embargo, y con el dato etnográfico, encontramos que la guerra surge de una estructura social de carácter político, vinculada al *ethos* guerrero waorani, y que se expresa en el rechazo a lo externo y a la reafirmación de lo propio, en donde la oposición con el otro viene a reafirmar al *nanicabo*.

Los waorani, como grupo de reciente contacto, y los Tagaeiri Taromenane, como pueblos en aislamiento, mantienen una estructura política de sociedad sin Estado, que busca mantener una autonomía, autarquía y capacidad de reproducción propia e individual de cada grupo. En relación con ello, la guerra expone el *ethos* en donde los valores se vinculan con ratificar la pertenencia étnica, en donde el grupo es quien monopoliza la fuerza y la decisión política. Esto está estrechamente vinculado con las líneas establecidas por los antepasados, dado que permanentemente se remite al Duranibai o tiempo pasado, y se remite a las acciones de los abuelos. Por lo anterior, la visión respecto a los *cowuri* es de amenaza, duda y riesgo de un potencial ataque, siendo esta percepción sostenida en fundamentos ideológicos y políticos, vinculados a la conceptualización de territorio o de territorialidad.

En este sentido, se encuentra que la condición del Yasuní está vinculada con la forma cultural tradicional waorani y con la presencia de grupos familiares en

aislamiento, que continúan reproduciendo sus elementos culturales tradicionales. Por tanto, van a seguirse generando riesgos relacionados a su territorialidad y a la defensa de la misma, con acciones de guerra en donde el *ethos* es el elemento que va a propiciar las acciones que se remiten a sus concepciones particulares vinculadas al Duranibai, rememoración de los tiempos pasados, de la cultura tradicional y que expresa las acciones guerreras de los antepasados.

## REFERENCIAS

- Barreto, D. (8 de octubre de 2014). En Armadillo, zona de viejo ataque taromenane, habrá pozos de crudo. *El Comercio*. <https://www.elcomercio.com/actualidad/seguridad/armadillo-zona-viejo-ataque.html>
- Beckerman, S., Erickson, P., Yost, J., Regalado, J., Jaramillo, L., Sparks, C., Iromenga, M., & Long, K. (2009). Life Histories, Blood Revenge, and Reproductive Success among the Waorani of Ecuador. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(20), 8134-8139. <https://doi.org/10.1073/pnas.0901431106>
- Boster, J., Yost, J., & Peeke, C. (2003). Rage, Revenge and Religion: Honest Signaling of Aggression and Nonaggression in Waorani Coalitional Violence. *Ethos*, 31(4), 471-494. <https://doi.org/10.1525/eth.2003.31.4.471>
- Cabodevilla, M. (1999). *Los huaorani en la historia de los pueblos del oriente*. CICAME.
- Cabodevilla, M. (2004). *El exterminio de los pueblos ocultos*. CICAME.
- Cabodevilla, M. (2008). *Zona Intangible Peligro de Muerte*. CICAME.
- Cabodevilla, M. (2010). *La Nación waorani*. CICAME / Fundación Alejandro Labaka.
- Cerón, C., & Montalvo, C. (1998). *Etnobotánica de los Huaorani de Quehueri - Ono*. Abya Yala.
- Clastres, P. (1981). La cuestión del poder en las sociedades primitivas. En P. Clastres (Ed.), *Investigaciones en antropología política* (pp. 109-116). Gedisa.
- Colleoni, P. (2016). Becoming Tamed: The Meaning of 'Becoming Civilized' among the Waorani of Amazonian Ecuador. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 14(1), 71-101. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/5>
- Díaz Polanco, H. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos*, 30, 53-65.
- Díaz Polanco, H. (1996). *Autonomía Regional: La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI Editores.

- Goldaraz, J. M. (2013). *La historia de los aislados y la indiferencia hacia sus vidas*. Centro de Derechos Económicos y Sociales.
- Grupo Synergy E&P Ecuador. (2012). *Los hijos del sol*. Grupo Synergy E&P Ecuador.
- Ima Omene, M. (2012). *Saberes waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Iniciativa Yasuní ITT / Ministerio Coordinador de Patrimonio / Ministerio del Ambiente / Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo / Fondo para el Medio Ambiente.
- Labaka, A. (1988). *Crónica huaorani*. CICAME.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Las estructuras elementales de parentesco*. Ediciones Paidós.
- Lu, F. (2010). Patterns of Indigenous Resilience in the Amazon: A Case Study of Huaorani Hunting in Ecuador. *Journal of Ecological Anthropology*, 14(1), 5-21. <https://digitalcommons.usf.edu/jea/vol14/iss1/1>
- Macfarlan, S., Erickson, P., Yost, J., Beckerman, S., Regalado, J., & Jaramillo, L. (2018). Bands of Brothers and In-Laws: Waorani Warfare, Marriage and Alliance Formation. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 285(1890), 20181859. <https://doi.org/10.1098/rspb.2018.1859>
- Narvárez, I. (1996). *Huaorani vs. Maxus*. CECS.
- Narvárez, I. (2008). Huaorani: mundos paralelos, mundos superpuestos y submundos. En G. Fontaine & A. Puyana (Eds.), *La guerra del fuego: políticas petroleras y crisis energética en América Latina* (pp. 257-282). FLACSO Ecuador / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Narvárez, R. (2016a). Intercambio, guerra y venganza: el lanzamiento de Ompure Omehuai y su esposa Buganei Caiga. *Antropología Cuadernos de Investigación*, (16), 99-110. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i16.27>
- Narvárez, R. (2016b). ¿Un ejercicio de aplicación de la justicia intercultural? El caso waorani en la Amazonía Ecuatoriana. *Revista Antropologías del Sur*, 3(6), 163-179. [https://www.researchgate.net/publication/330222844\\_Un\\_ejercicio\\_de\\_aplicacion\\_de\\_la\\_justicia\\_intercultural\\_el\\_caso\\_Waorani\\_en\\_la\\_amazonia\\_ecuatoriana](https://www.researchgate.net/publication/330222844_Un_ejercicio_de_aplicacion_de_la_justicia_intercultural_el_caso_Waorani_en_la_amazonia_ecuatoriana)
- Narvárez, R. (2018a). La etnografía: instrumento de investigación en antropología jurídica. El caso de un pueblo amazónico. *Revista Temas Sociológicos*, 23, 307-341. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6780130>
- Narvárez, R. (2018b). Territorialidad de los grupos familiares de pueblos indígenas en aislamiento (PIA) en la Región del Yasuní, Amazonía Ecuatoriana. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 16(1), 103-119. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol16/iss1/9>
- Narvárez, R. (2021). Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: Interdependencia e interrelación de waorani y grupos en aislamiento en el Yasuní. *Revista de Antropología*, 64(2), 38-52. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186655>

- Narváez, R., & Trujillo, P. (2020). Tiempos de guerra y tiempos de paz, continuum simbólico de un pueblo de reciente contacto: El caso etnográfico de los waorani en la Amazonía ecuatoriana. *Cadernos de Campo*, 29(1), 13-37. [https://www.researchgate.net/publication/342109760\\_Tiempos\\_de\\_guerra\\_y\\_tiempos\\_de\\_paz\\_continuum\\_simbolico\\_de\\_un\\_pueblo\\_de\\_reciente\\_contacto\\_El\\_caso\\_etnografico\\_de\\_los\\_Waroani\\_en\\_la\\_Amazonia\\_ecuatoriana](https://www.researchgate.net/publication/342109760_Tiempos_de_guerra_y_tiempos_de_paz_continuum_simbolico_de_un_pueblo_de_reciente_contacto_El_caso_etnografico_de_los_Waroani_en_la_Amazonia_ecuatoriana)
- Narváez, R., Trujillo, P., & Rivas, A. (2022). Interrelación, intercambio y guerra en un territorio de interdependencia e intervención: antropología de los pueblos indígenas de reciente contacto y en aislamiento del Yasuní. En C. Campo, T. González, F. García & J. Juncosa (Eds.), *Antropologías hechas en Ecuador: Estudios históricos y sociales* (pp. 91-113). Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Derechos Humanos. (2012). *Directrices de Protección para los Pueblos en Aislamiento y en Contacto Inicial de la Región Amazónica, el Gran Chaco y la Región Oriental de Paraguay*. OHCHR.
- Paniagua, F. (2019). *La frontera de la ira: La emocionalidad como marcador identitario entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana* [Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid].
- Patzelt, E. (2002). *Los huaorani: Los últimos hijos libres del jaguar*. Banco Central del Ecuador.
- Pichilingue, E. (2008). *Informe técnico sobre la Situación de Obe y Nashiño*. Plan de Medidas Cautelares para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados.
- Pichilingue, E. (2009). *Informe técnico sobre la situación de los campos Armadillo Gabarón*. Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados.
- Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados. (2009). *Informe Ejecutivo sobre la situación de Pueblos Indígenas Aislados en el sector Armadillo - Los Reyes (Alcance)*. Plan de Medidas Cautelares para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Rival, L. (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar*. Abya Yala.
- Rival, L. (2015). *Transformaciones huaorani: frontera, cultura y tensión*. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala / Latin American Centre / University of Oxford.
- Rivas, A., & Lara, R. (2001). *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana: El caso huaorani*. Abya Yala.

- Rivas Toledo, A. (2020). *Antropología, ecología y derechos humanos: Los Pueblos Indígenas Aislados del Amazonas. Los últimos grupos de Yasuní*. Círculo Rojo.
- Robarchek, C., & Robarchek, C. (1998). *Waorani: The Contexts of Violence and War*. Fort Word.
- Santos Ortiz, J. (1996). *Los últimos huaorani*. CICAME.
- Stavenhagen, R. (2004). Los derechos de los pueblos indígenas en el ordenamiento internacional. En F. M. Mariño Menéndez & J. D. Oliva Martínez (Eds.), *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas* (pp. 11-24). Dykinson.
- Tirdmarsh, W. (1945). *Unarranged Notes on the Aucas of the Nushiño Basin*. Mimeo.
- Toca, A., Ima, O., Boya, C., Ima, T., Paa, W., Omene, G., Tocare, W., Ima, M., Enkeri, Ñ., Baihua, T., & Reyes, A. (2009). *Tededanipa: Las voces de las mujeres*. Corporación Humanas / AMWAE / Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Trujillo, J. (2019). *El otro en la historia: Los waorani antes del contacto*. Fundación Labaka / FEPP / Unión Europea.
- Trujillo Montalvo, P. (2001). *Salvajes, civilizados y civilizadores. La Amazonía ecuatoriana el espacio de las ilusiones*. Abya Yala / Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas.
- Trujillo Montalvo, P. (2011). *Boto Waorani, Bito Cowuri. La fascinante historia de los Wao*. FIAAM.
- Trujillo Montalvo, P. (2016). Código guerrero: movilidad, guerra y muerte con lanzas. *Antropología Cuadernos de Investigación*, (16), 85-98. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7573743>
- Trujillo Montalvo, P. (2018). Identificación y dinámicas de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) en el Yasuní. *Boletín de Antropología*, 33(55), 271-296. <https://www.redalyc.org/journal/557/55755367011/html/>
- Trujillo, P., & Narvárez, R. (2021). *Ethos tribal y simbolismo de la guerra: El caso etnográfico de un grupo de reciente contacto en la Amazonía ecuatoriana*. *Etnográfica*, 25(3), 751-769. <https://doi.org/10.4000/etnografica.10767>
- Viteri, J. (2019). *Petróleo, lanzas y sangre*. Abya Yala.
- Yost, J. (1974). *Who Are the Waorani?* ILV. Mimeo.
- Yost, J. (1978). *El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica. El caso de los huaorani, Amazonía ecuatoriana*. Instituto Lingüístico de Verano / Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador.



# Humor negro en el contexto de la muerte encefálica. Un análisis etnográfico de las prácticas de los trabajadores de la salud en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina)

**Carolina Andrea Baranowski**

 <https://orcid.org/0009-0009-1545-2249>

Universidad de Buenos Aires

carolina.a.baranowski@gmail.com

**Bárbara Martínez**

 <https://orcid.org/0000-0002-6822-9608>

Universidad de Buenos Aires

barbaramartinez@yahoo.com.ar

## RESUMEN

*En este artículo nos proponemos analizar cómo el personal de salud vinculado a la actividad de procuración de órganos y tejidos utiliza el humor negro durante su labor cotidiana. Aquí el objetivo es doble: por un lado, siguiendo estudios anteriores, nos interesa mostrar el rol del humor negro como modo de lidiar con la muerte. Por otro lado, sugerimos que, de forma paralela y complementaria, el humor negro en este contexto expone un sentido performático como forma de agencia que intenta modificar una realidad adversa. Este trabajo combina las herramientas metodológicas brindadas por la etnografía y la realización de entrevistas abiertas de sesiones múltiples. Los acontecimientos relevados durante el trabajo de campo y las entrevistas que asocian el humor y la muerte encefálica evidencian los usos, límites y modos en los que el humor negro opera en la labor cotidiana sanitaria de complejidad física y emocional.*

Palabras clave: *Humor negro, Muerte encefálica, Personal de salud, Performance, Etnografía*



## **Dark Humor in the Context of Brain Death. An Ethnographic Analysis of the Practices of Health Workers in the Metropolitan Area of Buenos Aires (Argentina)**

### *ABSTRACT*

*In this article we propose to analyze how healthcare personnel involved in organ and tissue procurement activities use black humor during their daily work. The objective here is twofold: on the one hand, following previous studies, we are interested in showing the role of black humor as a way of dealing with death. On the other hand, we suggest that, in a parallel and complementary way, in this context black humor exposes a performative sense as a form of agency that attempts to modify an adverse reality. This work combines the methodological tools provided by ethnography and conducting open, multi-session interviews. The events revealed during the fieldwork and interviews that associate humor and brain death show the uses, limits and ways in which black humor operates in daily healthcare work of physical and emotional complexity.*

*Keywords: Black humor, Brain death, Health personnel, Performance, Ethnography*

## INTRODUCCIÓN

El interés de este estudio se centra en analizar, desde un enfoque etnográfico, el rol que ocupa el humor negro entre el personal sanitario que se encarga de la certificación de muerte para la ulterior procuración de órganos y tejidos en una institución<sup>1</sup> en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)<sup>2</sup>. En la década de 1970, con el avance del descubrimiento de las drogas inmunosupresoras<sup>3</sup>, se incrementaron los trasplantes de órganos y tejidos. Con ello, se tornó necesario regular, sistematizar y coordinar el proceso. Así, en la Argentina, en 1977 se fundó el Centro Único Coordinador de Ablación e Implante (CUCAI), destinado a esos fines. Una década más tarde, debido al crecimiento de la actividad de ablación e implante, comenzaron a formarse los organismos regionales de procuración.

En 1990, el CUCAI se transformó en el actual Instituto Nacional Central Único Coordinador de Ablación e Implante (INCUCAI), convirtiéndose en una institución descentralizada, autárquica y dependiente de la Subsecretaría de Gestión de Servicios e Institutos del Ministerio de Salud de la Nación, que impulsa, normatiza, coordina y fiscaliza las actividades del proceso de donación y trasplante de órganos, tejidos y células humanas. En 2010, se instauraron los Hospitales Donantes, es decir, los establecimientos sanitarios que incorporan la procuración de órganos y tejidos como una actividad inherente a su accionar cotidiano, con el objeto de fortalecer el sistema de procuración, donación y trasplante, acrecentar la consecución de órganos y tejidos y optimizar su calidad y seguridad. Estos también incluyen como objetivo institucional la generación de donantes por muerte bajo criterios neurológicos o por parada cardíaca en los casos de tejidos<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> El anonimato de la institución resulta de la petición de algunos interlocutores.

<sup>2</sup> El AMBA es una zona urbana que reúne a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y a 40 municipios de la provincia de Buenos Aires, entre los que se cuentan, siguiendo un orden alfabético, Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Berisso, Brandsen, Campana, Cañuelas, Ensenada, Escobar, Esteban Echeverría, Exaltación de la Cruz, Ezeiza, Florencio Varela, General Las Heras, General Rodríguez, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, La Matanza, Lanús, La Plata, Lomas de Zamora, Luján, Marcos Paz, Malvinas Argentinas, Moreno, Merlo, Morón, Pilar, Presidente Perón, Quilmes, San Fernando, San Isidro, San Miguel, San Vicente, Tigre, Tres de Febrero, Vicente López y Zárate.

<sup>3</sup> Las drogas inmunosupresoras son medicamentos que hacen que el organismo humano disminuya la producción de los anticuerpos que podrían atacar al órgano trasplantado, impidiendo así su rechazo.

<sup>4</sup> Actualmente, coexisten 24 organismos jurisdiccionales que se ocupan de la procuración en las distintas provincias de Argentina y trabajan de manera coordinada con el INCUCAI, 155 equipos de trasplante de órganos habilitados y 34 bancos de tejidos. Por otra parte, una vasta cantidad de ONG (por ejemplo la Asociación Pediátrica de Trasplantes y la Asociación de

En la práctica cotidiana, la institución en que se centra este artículo recibe denuncias de muerte encefálica desde los hospitales donantes<sup>5</sup>, organiza los operativos de certificación de muerte y finalmente asigna los órganos y los tejidos conforme a las listas de espera con base en las prioridades de emergencia. Puede decirse que, en conjunto, trabajan en la consecución de donantes y en la coordinación de los pasos operativos de donación de órganos y tejidos<sup>6/7</sup>. Durante la labor diaria, ligada en la mayoría de los casos a muertes traumáticas<sup>8</sup>, los intercambios de palabras, gestos y acciones enlazados al humor entre el personal sanitario son un recurso frecuente.

En 1939, André Breton (1991) acuñó la noción de *humor negro* (también denominado humor cínico) que asocia al humor con el sentimiento trágico de la existencia de la muerte. Aquí el humor responde a temáticas que deberían provocar estupor, pesar y aflicción (Fratlicelli, 2023). En la literatura académica, el empleo del humor en situaciones ligadas al estrés y a la desventura ha sido examinado (Rowe & Regehr, 2010) y señalado como una herramienta terapéutica por la Organización Mundial de la Salud (OMS) (Astudillo Alarcón & Mendi-nueta Aguirre, 2009).

En este sentido, la literatura coincide en que el humor negro compartido por un grupo restringido es central para la salud mental de profesionales implicados en labores de alto impacto emocional, como el caso de accidentes y de urgencias

---

Deportistas Trasplantados de la República Argentina) y asociaciones civiles que apoyan, difunden y concientizan sobre la importancia de la donación y el trasplante, a través del voluntariado individual, también son parte del universo que nutre el sistema de ablación e implante en la Argentina.

<sup>5</sup> Las denuncias de muerte las pueden realizar desde cualquier hospital, clínica o sanatorio. Sin embargo, como se ha detallado, el Programa Hospital Donante incorpora la generación de donantes de órganos y tejidos a los objetivos institucionales y garantiza el cumplimiento de todas las etapas del proceso donación-trasplante. Asimismo, el Hospital Donante capacita a todo el personal (sanitario y administrativo) en lo que concierne a la obtención de donantes de órganos desde el interior de la institución. La experiencia etnográfica ha revelado que, mayoritariamente, las denuncias provienen de Hospitales Donantes.

<sup>6</sup> En la actualidad, en Argentina, la tasa de donación de órganos y tejidos ha ido en aumento a partir de la Ley 27.447 (Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, 2018).

<sup>7</sup> Al presente, más de 230 000 personas se han inscrito como donantes de Células Progenitoras Hematopoyéticas (es decir, células madre, encargadas de producir los componentes de la sangre, que se pueden donar en vida y se utilizan en gente con indicación de trasplante de médula ósea) (Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, 2000).

<sup>8</sup> Los equipos que trabajan en los momentos previos y posteriores a la muerte tienen una conexión estrecha con la vida cotidiana de la gente durante esas coyunturas críticas. Sin embargo, como se estudiará, el humor se ha identificado únicamente entre el personal de salud.

médicas (Scott, 2007). Este recurso también resulta un mecanismo curativo frente a la ansiedad y la depresión vinculadas a la muerte y la pérdida (Richman, 2007), aunque su utilización puede llevar a la deshumanización de quien es motivo del chiste (Ferguson & Ford, 2008). Además, algunos autores observan una posible superioridad en quien usa el humor en estas situaciones, ya que, según señalan, en las desgracias pueden encontrarse sentimientos placenteros que otorgan la sensación de superioridad mediante la comparación con las víctimas (Atkinson, 2006; Berger, 1987). No obstante, el humor puede resultar una suerte de protección simbólica para tomar distancia de los eventos desafortunados con los que interactúan los profesionales de emergencia (Rowe & Regehr, 2010).

Con todo, los estudios sobre el uso del humor en situaciones donde prevalecen la tragedia, el dolor y el sufrimiento no se agotan en el ámbito sanitario. En el contexto policial, se ha mostrado que el humor puede ser utilizado como motor de cohesión, solidaridad y confianza entre pares (Young, 1995; Pogrebin & Poole, 1988). El humor durante el duelo conyugal (Lund *et al.*, 2008), en la psicoterapia de las personas con tendencias suicidas (Richman, 1995; Lester, 2012) y en la comunicación sobre la propia muerte o la de los seres queridos (Lambert South *et al.*, 2020; Várnagy, 2022) también ha mostrado un rol relevante.

En este artículo nos enfocamos en analizar cómo el personal de salud utiliza el humor negro durante su labor cotidiana. Aquí el objetivo es doble: por un lado, siguiendo estudios anteriores, nos interesa mostrar el rol del humor negro como modo de lidiar con la muerte. Por otro lado, sugerimos que, de forma paralela y complementaria, el humor negro puede resultar una *performance* que intenta subvertir la muerte (entendida como el deceso de un otro cuyos signos vitales deben verificar). Este estudio se enmarca en una indagación más amplia sobre las prácticas y representaciones del personal de salud en torno a la muerte encefálica enlazada al proceso de detección de donantes de órganos y tejidos en el AMBA.

La etnografía, que fue efectuada entre agosto de 2019 y marzo de 2020, implicó la realización de observación participante y de entrevistas abiertas de sesiones múltiples a personal de salud clínica, mental, administrativo, de logística y a directivos de la institución de la que este artículo se ocupa. Las viñetas etnográficas que desarrollamos a lo largo del texto nos permiten no solo ilustrar nuestro argumento, sino también mostrar cómo la observación participante resulta una herramienta metodológica fundamental. Así, esta nos posibilita acceder a información contextual (por ejemplo, el despliegue corporal asociado con el humor) que no podría ser abarcada si nos limitáramos, únicamente, a la realización de entrevistas. Los nombres de los interlocutores y de las instituciones han sido

modificados para garantizar el anonimato de los actores. Asimismo, las entrevistas han sido editadas en su extensión con el fin de agilizar su lectura y comprensión.

El trabajo se organiza en cuatro secciones. La primera presenta y describe el modo en que la institución desarrolla su labor, así como la forma en que esta se coordina con la de los hospitales donantes. La segunda analiza las conexiones entre el humor negro y el evento traumático. La tercera explora cómo el humor negro resulta clave en los procesos de socialización laboral. Por último, la cuarta expone cómo el humor negro puede convertirse en una herramienta para modificar una realidad adversa.

## 1. PROCURACIÓN

La institución es el organismo jurisdiccional, perteneciente al AMBA, responsable de la procuración de órganos y de los procesos de donación. Funciona todo el año de manera ininterrumpida, mediante guardias operativas en las que trabajan interdisciplinariamente el personal técnico, el administrativo y los profesionales de la salud para llevar adelante los procesos de donación. En la práctica cotidiana, luego de recibir las denuncias de muerte encefálica, pone en marcha los pasos operativos<sup>9</sup> que dan inicio al proceso de donación y trasplante.

Por su parte, los hospitales donantes, a través de la Sección de Procuración, detectan al interior de sus establecimientos a potenciales donantes de órganos y tejidos<sup>10</sup>, es decir, personas en estado de muerte encefálica o con Escala de Coma Glasgow igual o menor a 7<sup>11</sup>. En los casos en los que hay sospecha de muerte bajo criterios neurológicos, deben informar a la institución en que se centra el artículo, quien tiene la facultad de certificar las muertes y dar comienzo a los procesos de donación y trasplante. Este paso operativo es de suma importancia debido a que la detección temprana de los potenciales donantes al interior de los hospitales propicia la obtención de órganos, incrementando la efectividad de la donación. En conjunto, la institución y estos hospitales trabajan en la consecución

---

<sup>9</sup> Los pasos operativos de donación y trasplante son: detección de potenciales donantes, certificación de muerte, mantenimiento de los órganos, manifestación de la voluntad, búsqueda de receptores/as y asignación, ablación, traslado de órganos y tejidos, y trasplante. Disponible en: *Comisión de Selección y Mantenimiento del Donante de Órganos. Manual INCUCAI (2005).*

<sup>10</sup> Existe un protocolo vigente para la identificación de potenciales donantes (Ministerio de Salud, Argentina, 2019).

<sup>11</sup> La Escala de Coma Glasgow es una gradación de aplicación neurológica universal que permite medir el nivel de conciencia de una persona. Utiliza tres parámetros: la respuesta verbal, la ocular y la motora. El puntaje más bajo es 3 puntos, mientras que el valor más alto es 15.

de donantes y en el inicio y coordinación de los pasos operativos de donación de órganos y tejidos.

Para comenzar un proceso de donación de órganos es menester certificar el cese total e irreversible de las funciones cerebrales del donante. La muerte encefálica se manifiesta antes de la parada cardíaca. Por lo tanto, cuando se detecta a tiempo, especialmente en Unidades de Cuidados Intensivos (UCI), es posible mantener las funciones cardiocirculatorias del cuerpo para luego proceder a la ablación de los órganos. En el caso de que no sea identificada convenientemente, debido a que el cuerpo no tiene el soporte artificial adecuado o porque el deceso ocurre fuera de la UCI, lo más probable es que, a los pocos minutos, ocurra la parada cardíaca. Esta última situación anula la posibilidad de garantizar los órganos para donación<sup>12</sup>. Ambas instituciones alternan la responsabilidad del cuidado y mantenimiento de los cuerpos con muerte por el cese de las funciones encefálicas. Cuando se detecta la sospecha de muerte, el seguimiento de la persona afectada queda a cargo del hospital en el que se encuentra internada. Una vez que el personal de la institución analizada arriba al establecimiento de salud lleva a cabo el protocolo de certificación y declara la muerte encefálica. Posteriormente, se encarga del mantenimiento del cuerpo hasta que se procede a la cirugía de ablación de los órganos, la cual es responsabilidad de los equipos de trasplante de cada jurisdicción.

De acuerdo con la etnografía realizada, las personas con pérdida permanente de la actividad cerebral son, en su mayoría, adultos jóvenes que han sufrido algún accidente cerebrovascular o un traumatismo craneoencefálico, es decir, personas sanas que, repentinamente, terminan con muerte encefálica. Como se ha mencionado, las características de imprevisibilidad y brusquedad que acompañan a este tipo de deceso son importantes de señalar, ya que, para el personal de salud, la edad y situación de los potenciales donantes repercute de manera diversa en su labor y, sobre todo, en su estado emocional frente al desarrollo de los operativos. Así, es corriente que el personal de salud permanezca luego de la culminación de sus turnos laborales para acompañar a las familias, en virtud del compromiso emotivo y la relación que entabla con ellas.

La compleja vinculación que se produce entre el personal de salud, las familias y el entorno afectivo de las personas con muerte encefálica que devienen en donantes, resulta socialmente significativa para nuestro análisis, porque en la práctica cotidiana ilustra un punto central: el límite en la utilización del humor

---

<sup>12</sup> No obstante, los tejidos como córneas, piel y válvulas cardíacas pueden donarse.

negro. En efecto, aunque el chiste es un proceso dinámico y ambivalente (Black, 2012), la etnografía realizada muestra que las interacciones de este tipo se limitan al personal de salud. Además, se ilustrará a través de ejemplos concretos y representativos que existen interrupciones abruptas en la dinámica laboral con el objetivo de delimitar las acciones que socialmente se consideran vedadas, como el humor negro.

## 2. EL HUMOR NEGRO EN LA LABOR COTIDIANA

Lejos de la literatura antropológica que asocia la muerte de modo unidireccional con la congoja y el desconsuelo (Cordeu *et al.*, 1994), entre los trabajadores de la institución donde hemos desarrollado la etnografía esta dinámica social resulta un despliegue de lo reidero (Traversa, 2009). Pero este frecuentemente resulta un modo de afrontar situaciones traumáticas.

Graciela, una psicóloga con vasta experiencia en procuración y duelo, durante noviembre de 2019 relató un evento ocurrido en la guardia de un hospital público en la que trabajaba como coordinadora hospitalaria<sup>13</sup>:

Una mañana llego a la guardia del hospital sin dormir porque había estado de operativo la noche anterior en un caso durísimo que me había dejado anímicamente muy mal, muy triste. Fue dramático. Habíamos estado en el quirófano hasta las 4 de la mañana. En la calle se escucha que llega una ambulancia, la policía, patrulleros, un montón de movimiento como pasa siempre en la guardia. Entonces una oftalmóloga del hospital me dice: «Es para vos porque la persona que entró estaba muerta». Le digo: «Yo no estoy de guardia». Pero mi compañera que estaba de turno tenía un familiar de la misma edad que la fallecida, y estaba muy mal. Me hice cargo solo para reemplazar a mi compañera. (Entonces) veo que estaban la madre y la abuela. Y sale la médica de guardia a hablarles. Al final la persona había tenido muerte súbita. Vino el marido, despejé la culpa<sup>14</sup> y el jefe de guardia me dice «¡Basta, ya está, basta, estamos todos llorando, ya está! Necesitamos el lugar porque sigue llegando gente». Entonces les digo «Bueno, hay que llevarla a la morgue». «La voy a llevar yo», dice el marido. «¡No!», le digo (tono de estupor), ¡no! Es que la

---

<sup>13</sup> La coordinación hospitalaria es una labor determinante en el proceso de donación y trasplante. Su ocupación principal radica en la detección de los potenciales donantes de órganos y tejidos al interior de las unidades de cuidados intensivos de los hospitales donantes.

<sup>14</sup> La interlocutora se refiere al procedimiento de contención psicológico por el cual se trabaja el sentimiento de culpa que, por diversas causas, pudiesen tener los familiares de la persona con muerte encefálica.



morgue de mi hospital es un desastre, dos camillas, un cajón, un asco. «La dejas acá y nosotros la llevamos». «Llévala vos», me dijo. Y me pregunta: «¿Cómo te llamas?». Y cuando le contesto me dice: «No me voy a olvidar de vos». Le respondo: «¡Yo tampoco!» (gesto de estupefacción. Risa). Me voy y en el pasillo con la fallecida (gesticulación de empujar una camilla de forma chaplinesca<sup>15</sup>. Risas). Son sensaciones que no queremos vivir en la guardia, es mucho dolor, mucha angustia (Graciela, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

Desde la perspectiva de la enunciación, Graciela podría haber hecho hincapié en distintas instancias de su relato. No obstante, contó este evento al menos en dos oportunidades diferentes, y siempre enfatizó en los tópicos reideros. La primera vez que lo relató (6 de noviembre de 2019), parodió la escena a través de un lenguaje corporal ligado al humor que transformó un evento trágico en una anécdota laboral<sup>16</sup>, evitando exteriorizar emociones dolorosas. A fines de diciembre de 2023 mencionó que: «Para contarlo tengo que contarlo con humor. Fue tan traumático que sin humor no lo puedo decir». De este modo, la representación sobre la secuencia vivida conjuga un tono, una gestualidad y unos ademanes que parodian su propia persona y su vivencia laboral en la que los procedimientos de lo cómico y el humor se funden en un mismo acto (Traversa, 2009). A la par, el énfasis puesto en la idea de que ella tampoco va a olvidar a ese marido refleja que la situación resultó extraordinaria, convirtiéndose en un recuerdo significativo de su práctica profesional que se amortigua a través del humor.

Una trayectoria laboral de larga data, asistiendo al personal sanitario especializado en procuración, a las familias de potenciales donantes afectadas por un sufrimiento imprevisible y abrupto y, además, acompañando a personas en lista de espera de un órgano, genera una oscilación emocional que requiere de herramientas para paliarla. En este caso, el humor actúa como instrumento de contrapeso frente al dolor (Richman, 2007; Scott, 2007). Por otra parte, las acciones de Graciela (y las de otros trabajadores de la salud que se desarrollarán con posterioridad) denotan la relevancia de la fallecida y de los miembros de su familia. Esto sucede, a pesar de que en algunas ocasiones el personal de procuración es denostado por los familiares debido a su vinculación con la donación de órganos y tejidos y, por ende, con la fragmentación de la persona con muerte

<sup>15</sup> En referencia al dramaturgo y director Charles Chaplin (1889-1977) quien es considerado un emblema del cine mudo.

<sup>16</sup> Si bien el discurso aislado no se presenta al enunciatario en términos humorísticos, la conjunción con la gestualidad es lo que enfatiza el humor en la enunciación.

encefálica, utilizando para ello el término «carancho»<sup>17</sup>. Sin embargo, lejos de la idea de que la perspectiva del personal médico implica una objetivación y una despersonalización de los donantes o posibles donantes (Sharp, 1995), el relato de la profesional ilustra el modo en que estos son individualizados y se insertan en un horizonte de significaciones ligadas a los lazos afectivos<sup>18</sup>.

### 3. HILARIDAD COLECTIVA

El humor negro entre el personal de salud también posee un fuerte componente colectivo, vinculado a situaciones espontáneas, grotescas o absurdas. Nuestra libreta de campo se encuentra plagada de anécdotas de este tipo relatadas por los profesionales. Aquí la coproducción del humor juega un rol central. El 4 de diciembre de 2023, mientras realizábamos una entrevista a una psicóloga de la institución analizada, esta requirió que se sumaran al evento el enfermero y la médica intensivista que trabajan con ella<sup>19</sup>. Según mencionó, el intercambio verbal o gestual de carácter espontáneo con sus compañeros es el punto de partida para que emerja el humor:

A veces nos miramos y ya sabemos que está pensando el otro y largamos la carcajada. Por ejemplo, una vez teníamos que ir a certificar una muerte y no sabíamos si tenía muerte encefálica o no. Nos perdimos cuando manejábamos. Dimos vuelta en una calle y casi chocamos el auto de frente con una funeraria. Nos empezamos a reír a carcajadas y no podíamos parar. El hecho que nos apareciera la funeraria enfrente era como explicitar la muerte. Nos mostraba que estaba muerto [...]. Otra vez fuimos a certificar una muerte y la persona no tenía signos vitales. Nosotros no comíamos desde hacía mucho tiempo. No teníamos dónde comer y lo hicimos ahí frente al muerto porque

---

<sup>17</sup> Esta ligazón se nutre del comportamiento de estas aves oportunistas, de hábitos carroñeros (Urton, 1985). La analogía entre la carne en descomposición proveniente de animales muertos y los órganos blandos (adquiridos potencialmente para ser implantados en cuerpos vivos) es una metáfora en ocasiones utilizada por algunos familiares con el fin de detener la labor de procuración. Graciela nos ha relatado que este señalamiento, si bien resulta esporádico, continúa ocurriendo ocasionalmente (Comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

<sup>18</sup> Nuestras entrevistas se encuentran plagadas de referencias sobre el tema. Por ejemplo, Graciela detalló la relación que formó con una madre donante luego de la muerte de su primer hijo:

Trajo a su hijo más chico para que lo conozca. Él nació unos años después de la donación [del primero]. Porque vos quedás como referente. Me mandó este mensaje: «Hola, Graciela, queríamos contarte que ayer nos casamos y agradecerte por ser parte de nuestra historia» (Graciela, comunicación personal, 6 de noviembre de 2019).

<sup>19</sup> En términos metodológicos, una entrevista que comenzó siendo individual se tornó grupal debido a la invitación de la psicóloga a dos integrantes de la guardia.

no había otro lugar. Era tan ridícula la situación<sup>20</sup> que nos mirábamos y estábamos todos descompuestos de la risa (Lorena, comunicación personal, 4 de diciembre de 2023).

Durante esa misma jornada, la médica comentó que: «Acá sobrellevamos las cosas con humor. Ellos (señalando a la psicóloga y al enfermero), me hacen reír siempre, tanto que me *broncoaspiro*. Son terribles». Más adelante, en el diálogo plagado de situaciones sobre el quehacer cotidiano en el contexto laboral, que desde su perspectiva eran hilarantes, el enfermero mencionó que:

Una vez nos llaman del Hospital Sánchez a las 4 de la mañana. Teníamos que ir a verificar la muerte cerebral de una persona, pero no teníamos el nombre. Habíamos trabajado todo el día. Estábamos agotados, pero había que ir a esa hora. Cuando llegamos con la ambulancia, el hospital era horrible, lúgubre, faltaban luces, parecía una película de terror. La persona de seguridad que custodiaba la puerta nos pregunta «¿A qué fallecido vienen a ver?» Y nosotros estábamos apurados, cansados, hambrientos, sin dormir, y a mí me salió decir «Al paciente del Dr. Adrián Vaporano. Va-por-ano (remarca)»<sup>21</sup>. El guardia anota (el nombre en su cuaderno), y yo escucho que ellas dos (señalando con el dedo índice a sus compañeras) estallan de risa en la ambulancia (Matías, comunicación personal, 4 de diciembre de 2023).

Aquí el humor negro, mediante el despliegue de una hilaridad espontánea y de juegos de palabras compartidos, emerge de forma colectiva en entornos que suelen ligarse a la desdicha, el desconsuelo y el pavor (Fratlicelli, 2023). Así, permite ver desde una perspectiva risueña eventos que en la acción cotidiana provocan miedo, horror o lástima, poniendo un foco hilarante en un contexto que no lo es (Várnagy, 2022). Los entornos hospitalarios sombríos y las condiciones laborales pierden su centralidad. Más aún, el humor negro también cimienta la sociabilidad, pues contribuye a generar sentido (Kim *et al.*, 2015) sobre los procesos de identificación colectiva y de afirmación subjetiva al interior del grupo. Según señalan nuestros interlocutores, la emergencia de la hilaridad es una condición que resulta de su vínculo recíproco, conformando con frecuencia un goce compartido (Lund *et al.*, 2008).

<sup>20</sup> La ambigüedad de la intención y de la interpretación referidas al humor negro ha sido señalada por Carroll (2014). Así, mientras en este contexto la acción de ingerir alimentos resulta risible, en otros constituye una norma de etiqueta privilegiada para el diálogo con los difuntos (Martínez, 2014).

<sup>21</sup> Utilizamos este diálogo sobre el humor en contexto de deceso para nutrir nuestra argumentación. Sin embargo, las vinculaciones entre el humor y el sexo se analizarán en un artículo específico que se encuentra en elaboración.

#### 4. LA TRANSFORMACIÓN DE LA REALIDAD

Las significaciones y los usos del humor negro no se agotan aquí. En la labor cotidiana de los profesionales de la salud también identificamos *performances* hilarantes, que se encuentran plagadas de humor negro. Las *performances*, como ha sido estudiado por diversos autores (Bruner, 1986; Turner, 1987) son una instancia representativa, pero también constitutiva de la vida social, en la que las acciones desarrolladas en ellas (de índole verbal, musical o corporal, por citar algunos ejemplos) conforman medios para construir, transformar o manipular la realidad. En ocasiones, ellas conducen a una gran efervescencia social (Durkheim, 1995). Desde nuestra perspectiva, ilustran el modo en que el humor negro puede ser utilizado como una herramienta tendiente a intervenir en la acción cotidiana, con miras a subvertirla. Desplegaremos nuestra argumentación en los próximos párrafos.

Cuando iniciamos la indagación, uno de nuestros presupuestos sostenía que, puesto que la tarea central de los trabajadores de la institución es la obtención de órganos y tejidos para ser ablacionados, ellos esperan que las personas efectivamente posean muerte encefálica, con el objeto de incrementar la cantidad de donaciones. Sin embargo, con el correr del tiempo, dos ideas se desprendieron de la evidencia etnográfica: el estrecho vínculo con la preservación de la vida durante las guardias y el carácter performático del humor negro vinculado a este proceso. En efecto, en marzo de 2020, mientras realizábamos trabajo de campo en la guardia de la institución, el equipo de salud recibió un llamado que alertaba sobre la inminente realización de un operativo en una clínica de alta complejidad<sup>22</sup>. Allí se encontraba un hombre de 53 años que había sido llevado por su madre, quien lo había hallado inconsciente en su casa. Apenas subimos a la ambulancia, el chofer encendió la música. En particular, sonaba la popular canción *Iluminará* (2002) interpretada por el grupo argentino de cumbia La Nueva Luna. El clima era festivo, puesto que todo el personal de salud cantaba y bailaba desde sus asientos. Agitando brazos y piernas, entre risotadas, de modo efusivo, coreaban: «Iluminará, iluminará, iluminará *al muerto*<sup>23</sup>, iluminará», mientras adecuaban el

---

<sup>22</sup> En Argentina, se diferencian tres niveles de atención en salud: primero, segundo y tercero. Este último comprende a los establecimientos sanitarios de mayor complejidad, es decir, aquellos que atienden patologías complejas o situaciones de riesgo de vida que requieren procedimientos especializados y de alta tecnología.

<sup>23</sup> Estas dos palabras no figuran en la versión original del tema musical. La letra auténtica es la siguiente: «Salí a caminar, una noche hermosa. Pero, de repente, se quedó sin luz la ciudad. En ese momento se iluminó todo y la gente empezó a delirar. Enloquecerá, enloquecerá. Les

tema musical al contexto del operativo. Luego, un poco exhaustos por la efervescencia corporal y verbal, guardaron silencio mientras prestaban atención a las novedades sobre el caso próximo a atender, las cuales estaban siendo enviadas a sus teléfonos celulares. Minutos después, habiendo identificado que no había cambios en el operativo, y que el estado del hombre continuaba estable, comenzaron nuevamente a cantar y a contornear sus cuerpos efusivamente, agitando los brazos, riendo y gritando a viva voz. Esta vez tocó el turno al estribillo del tema musical *Aleluya*<sup>24</sup> (1984), de Leonard Cohen<sup>25</sup>. Dirigiéndose a una de nosotras, el chofer de la ambulancia clamó «¡Cantá, antropóloga, que cortas toda la energía!». Mientras, varios de ellos hablaban entre sí expresando «Que esté vivo, ojalá». Entonces, una vez más, entonaron *Aleluya*. Algunas cuadras antes de arribar al sanatorio, la música se apagó, en un contexto de circunspección. Cuando entramos a la clínica, mientras una parte de los trabajadores revisaba los signos vitales del hombre, un enfermero nos contó que le había enviado un mensaje a un amigo con la noticia de su participación en un operativo en curso. Al mismo tiempo, le manifestaba su deseo de que la persona se encontrara con vida. Entonces, entre risas, nos mostró la respuesta recibida, en la que el joven a su vez contestaba entonando la canción *Aleluya*.

Aquella jornada, el trabajo de campo se dio de bruces con nuestro presupuesto inicial de que el personal de salud esperaba constatar numerosas muertes

---

quiero contar que yo estoy hablando de una Nueva Luna que en el cielo brillando está. Pero si ya saben de lo que les hablo, ahora, todos van a cantar. Vamos a cantar, todos a cantar. Iluminará, iluminará, iluminará 'La Nueva', iluminará, iluminará, iluminará. Iluminará La Nueva, iluminará» (La Nueva Luna, 2002). De este modo, la frase «El muerto» reemplaza a «La Nueva» (en referencia a La Nueva Luna que, recordemos, es el nombre de la banda musical).

<sup>24</sup> El término hebreo Aleluya es una exclamación bíblica que significa «alabada a Dios» y se utiliza en forma de cántico entre versículo y versículo del salmo u oración entre los cristianos. Por extensión, el término resulta una expresión de júbilo o buenas noticias.

<sup>25</sup> La letra completa del tema musical, en su versión en español, expresa lo siguiente: «Un soldado a casa regresó y un niño enfermo se curó, y no hay trabajo en el bosque de la lluvia. Un desamparado se salvó por causa de una buena acción, y hoy nadie lo repudia. Aleluya, aleluya, aleluya, aleluya. Un ateo que consiguió creer, y un hambriento hoy tiene de comer. Y hoy donaron a una iglesia una fortuna. Que la guerra pronto se acabará, que en el mundo al fin reinará la paz, y que no habrá miseria alguna. Aleluya, aleluya, aleluya, aleluya. Porque en esta vida reine el amor y no gobierne la corrupción, sino lo bueno y lo mejor del alma pura. Porque Dios nos proteja de un mal final, porque un día podamos escarmentar, porque acaben con tanta furia, aleluya. Aleluya, aleluya, aleluya. Que en algún lugar alguien hoy nació, y un sueño hoy se concedió y ya pasó el eclipse de luna. Porque esta oración se haga verdad y que todo sea felicidad y que pare la locura, aleluya. Aleluya, aleluya, aleluya, aleluya» (Cohen, 1984).

encefálicas<sup>26</sup>. Frente a ello, identificamos que su labor se despliega en una acción doble, a primera vista contradictoria. Por un lado, los miembros de la guardia se esfuerzan por obtener los órganos y tejidos a través de las certificaciones de la muerte encefálica. Pero, por el otro, ello evidentemente implica que la persona se encuentre fallecida, y eso es un efecto no deseado. En esta línea, si la certificación resultara negativa, la persona potencialmente podría recuperarse y continuar con su vida.

Así, desde nuestra perspectiva, los trabajadores toman como materia prima el humor negro con el objeto de revertir una realidad de muerte próxima, en el marco de una labor donde esta resulta virtualmente omnipresente. En este sentido, el humor negro se despliega a través de una práctica performática marcada por los movimientos corporales, las risotadas y la entonación de temas musicales con letras modificadas que pretenden deponer a la muerte. Mediante estas acciones, la eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1987 [1974]) opera en el plano de lo real, promoviendo una expectativa de vida en los casos en que la muerte encefálica aún no ha sido confirmada.

En este proceso, es relevante resaltar que esta forma performática de ejercicio del humor fue compartida únicamente por el equipo de guardia de procuración, por un amigo del enfermero y por nosotras. Es decir, por las personas a quienes ellos consideran adecuadas para formar parte del evento (Rowe & Regehr 2010). Al igual que en los ejemplos anteriores, donde la caminata chaplinesca ocurre fuera de la vista de la familia, o donde las entonaciones musicales se clausuran antes de arribar al centro sanitario, las interrupciones de las acciones son notoriamente identificables y se producen ante las personas que no participan de esta forma de ejercicio del humor. Es decir, es situacional y se basa en la experiencia social.

Desde la perspectiva nativa, ello obedece a dos cuestiones. En primer lugar, como nos han señalado nuestros interlocutores en numerosas oportunidades, el humor negro se interrumpe ante la presencia de familiares o del entorno afectivo, debido a la presunción de que ellos puedan considerarlo como una acción de oprobio hacia el fallecido. En segundo lugar, de la etnografía también surge que el personal de procuración de órganos y tejidos muchas veces es percibido por los familiares de los potenciales donantes como un carancho. Es en este contexto

---

<sup>26</sup> Por supuesto, esto no quiere decir que su esfuerzo en la vida cotidiana no resulte tendiente a optimizar la cantidad de órganos y tejidos disponibles. Por el contrario, hemos registrado incontables veces el modo en que desarrollan su labor, excediendo su jornada laboral, de forma infatigable, desplegando adicionalmente un trato respetuoso, abnegado y afectuoso tanto con los referentes afectivos como con los potenciales donantes.

en el que el personal sanitario, al llegar al hospital donante, exhibe un *habitus* (Bourdieu, 1988) regulado por una sobriedad que, según ellos sostienen, debe dar cuenta de su labor profesional. Aquí el personal de salud ajusta sus acciones frente a otros de acuerdo con una determinada conciencia de la estructura social, buscando imponer una particular definición de la situación a través de actuaciones (Goffman, 2006 [1956]). La actividad realizada, es decir, el corte abrupto de la situación humorística, se transforma en exhibición.

## CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo nos hemos acercado etnográficamente a la utilización del humor, especialmente el humor negro, en un contexto laboral sanitario en el que prevalece la tragedia y la muerte repentina. El ejercicio del humor ligado a situaciones trágicas está presente en variados ámbitos profesionales relacionados con la emergencia. En este caso, nos hemos ocupado de la vinculación entre el humor negro y la muerte en el contexto de la procuración de órganos en un organismo público encargado de coordinar y fiscalizar las actividades de donación y trasplante de órganos, tejidos y células en el AMBA.

El humor negro en el servicio de emergencias médicas conforma un entramado de intercambios de palabras, gestos y acciones que interviene como un recurso frecuente. En este sentido, la etnografía evidenció que para el personal sanitario el humor negro es un modo de enfrentar la actividad de certificación de la muerte encefálica. Sin embargo, no se limita a esta instancia de la vida social.

Por consiguiente, es pertinente subrayar, como mencionamos a lo largo del texto, que el humor negro puede manifestarse a nivel individual, como en el caso de Graciela. Aquí ella despliega la gestualidad y la oralidad humorística en la trama del deceso de una persona y el posterior ingreso de su cuerpo a la morgue.

No obstante, los sentidos asociados con el humor no se agotan aquí. La labor del equipo de guardia aparece contextualizada en diversos escenarios, aunque todos ellos reflejan condiciones laborales ligadas a lo mórbido, escollos en la labor cotidiana y escenas lúgubres. Esto supone, desde la perspectiva nativa, que el humor negro emerge como forma de identificación colectiva y de afirmación subjetiva entre las personas que comparten las jornadas de trabajo. La hilaridad y la espontaneidad en este caso resultan centrales.

El carácter colectivo del humor negro se manifiesta también en un sentido performático en los operativos de certificación de muerte. Esas jornadas implican

la consecución de órganos y tejidos viables para ser trasplantados. Pero las *performances*, como formas de acción simbólica, procuran, a la par, subvertir los decesos biológicos. Esta aparente contradicción opera en el marco de la eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1987 [1974]), pues las acciones del personal de salud agotan las instancias para la concreción de los procesos de donación y trasplante.

Para finalizar, el humor negro en las tres facetas analizadas se halla restringido al interior del grupo social involucrado, que impone límites abruptos a su exhibición por fuera de las fronteras internas (Goffman, 2006 [1956]). Así, las acciones en apariencia espontáneas se encuentran fuertemente demarcadas y reguladas por los participantes del evento humorístico.

## REFERENCIAS

- Astudillo Alarcón, W., & Mendinueta Aguirre, C. (2009). El efecto terapéutico del buen humor en los cuidados paliativos: a propósito de *Patch Adams* (1998) y *Planta 4ª* (2003). *Revista de Medicina y Cine*, (5), 30-38.
- Atkinson, C. (2006). What's So Funny? Or, Why Humor Should Matter to Philosophers. *Philosophy Today*, (50), 437-443.
- Berger, A. (1987). Humor: An introduction. *American Behavioral Scientist*, (30), 6-15.
- Black, S. (2012). Laughing to death: Joking as support amid stigma for Zulu-speaking South Africans living with HIV. *Linguistic Anthropology*, 22(1), 87-108.
- Breton, A. (1991). *Antología del humor negro*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1988). *El sentido práctico*. Taurus.
- Bruner, E. (1986). Experience and Its Expressions. En V. Turner y E. Bruner (Ed.), *The Anthropology of Experience* (pp. 3-30). University of Illinois Press.
- Carroll, N. (2014). *Humour. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Cohen, L. (1984). *Aleluya*. En *Various Positions* [Album]. Columbia Records.
- Cordeu, E. J., Illia, E. S., & Montevechio, B. (1994). El duelo y el luto. Etnología y psicología de los idearios de la muerte. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 21(1), 131-155. <https://doi.org/10.34096/runa.v21i1.1396>
- Durkheim, E. (1995). *El suicidio*. Akal.
- Ferguson, M., & Ford, T. (2008). Disparagement Humor: A Theoretical and Empirical Review of Psychoanalytic, Superiority, and Social Identity Theories. *Humor*, 21(3), 283-312. <https://doi.org/10.1515/HUMOR.2008.014>



- Fraticelli, D. (2023). *El Humor Hipermediático: una nueva era de la mediatización reidera*. Teseo. <https://www.teseopress.com/elhumorhipermediatico/>
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores.
- INCUCAI – Instituto Nacional Central Único Coordinador de Ablación e Implante. (2005). *Comisión de selección y mantenimiento del donante de órganos [Manual]*. [https://cudaiio.gob.ar/wp-content/uploads/2014/02/08-manual\\_mantenimiento\\_incucai\\_15\\_05\\_06.pdf](https://cudaiio.gob.ar/wp-content/uploads/2014/02/08-manual_mantenimiento_incucai_15_05_06.pdf)
- INCUCAI – Instituto Nacional Central Único Coordinador de Ablación e Implante. (2021). *Protocolo nacional para la determinación del cese irreversible de las funciones encefálicas. Certificación del fallecimiento. Guía de procedimientos y especificaciones*. <https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://bancos.salud.gob.ar/sites/default/files/2021-02/protocolo-de-muerte-certificacion-fallecimiento.pdf>
- Kim, S. H., Kim, Y. H., & Kim, H. J. (2015). Laughter and Stress Relief in Cancer Patients: A Pilot Study. *Evidence-based Complementary and Alternative Medicine*, 1-6. <https://doi.org/10.1155/2015/864739>
- La Nueva Luna. (2002). *Iluminará*. En *El regreso* [Album]. Leader Music.
- Lambert South, A., Elton, J., & Lietzenmayer, A. M. (2020). Communicating Death with Humor: Humor Types and Functions in Death Over Dinner Conversations. *Death Studies*, 46(4), 851-860. <https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1716883>
- Lester, D. (2012). Reflections on Jokes and Cartoons About Suicide. *Death Studies*, 36(7), 664-674. <https://doi.org/10.1080/07481187.2011.604466>
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Paidós.
- Lund, D., Utz, R., Caserta, M., & De Vries, B. (2008). Humor, Laughter, and Happiness in the Daily Lives of Recently Bereaved Spouses. *Omega*, 58(2), 87-105. <https://doi.org/10.2190/OM.58.2.a>
- Martínez, B. (2014). La liminalidad revisitada: ciclos y sucesiones en El Cajón (Cataramarca, Argentina). *Sociedad y Religión*, 24(42), 12-33.
- Pogrebin, M., & Poole, E. (1988). Humor in the Briefing Room: A Study of the Strategic Uses of Humor Among Police. *Journal of Contemporary Ethnography*, 17, 183-210. <https://doi.org/10.1177/089124188017002003>
- Ministerio de Salud, Argentina. (29 de abril de 2019). Resolución 716/2019 de 2019. Protocolo nacional para la determinación del cese irreversible de las funciones encefálicas. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-716-2019-322558>

- Richman, J. (1995). The Lifesaving Function of Humor with the Depressed and Suicidal Elderly. *Gerontologist*, 35, 271-273. <https://doi.org/10.1093/geront/35.2.271>
- Richman, J. (2007). The Role of Psychotherapy and Humor for Death Anxiety, Death Wishes, and Aging. *Omega*, 54, 41-51. <https://doi.org/10.2190/d0nx-7v03-w1h0-4614>
- Rowe, A., & Regehr, C. (2010). Whatever Gets You Through Today: An Examination of Cynical Humor Among Emergency Service Professionals. *Journal of Loss and Trauma*, 15(5), 448-464. <https://doi.org/10.1080/15325024.2010.507661>
- Scott, T. (2007). Expression of Humour by Emergency Personnel Involved in Sudden Death-work. *Mortalidad*, 12(4), 350-364. <https://doi.org/10.1080/13576270701609766>
- Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina. (26 de julio de 2018). Ley 27.447 de 2018. Ley de trasplante de órganos, tejidos y células. B.O.N°33919. <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-27447.pdf>
- Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina. (30 de noviembre de 2000). Ley 25.392. Ley de registro nacional de donantes de células progenitoras hematopoyéticas (CPH). B.O. N°29563. <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/03-ley-25392.pdf>
- Sharp, L. (1995). Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self. *Medical Anthropology Quarterly*, 9(3), 357-389. <https://www.jstor.org/stable/i226501>
- Traversa, O. (2009). Notas acerca de lo reidero en las tapas de revistas. *Figuraciones. Teoría y Crítica de Artes*, 5, 49-63. <https://repositorio.una.edu.ar/handle/56777/523>
- Turner, V. (1987). *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications.
- Urton, G. (1985). *Animal myths and metaphors in South America*. University of Utah Press.
- Várnagy, T. (2022). *Humor y Tumor: morir de risa o de cáncer*. Nuevos Tiempos.
- Young, M. (1995). Black Humour: Making Light of Death. *Policing and Society*, 5(2), 151-167. <https://doi.org/10.1080/10439463.1995.9964719>

**Sahlins, Marshall. (2023). *Qué es y qué no es parentesco*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos, 2023, 164 pp.**

Originalmente publicado en inglés en el año 2013, en este libro Marshall Sahlins ensaya una respuesta a la cuestión de qué es el parentesco, retomando así una empresa que fuera central en la antropología de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Con este fin, el autor se aboca a la tarea de identificar lo que define como el “atributo general mediante el cual se conocen y calibran las relaciones de parentesco” (p. 15), examinando algunos estudios centrales sobre el cuerpo y la persona desarrollados principalmente en Melanesia, África y las Tierra Bajas Sudamericanas.

En esta revisión, que el mismo Sahlins describe como parcial y con fines de ejemplificación, evalúa los alcances y límites de los abordajes construccionistas y de los estudios centrados en la noción de persona para dar cuenta de dicho atributo general. Concluye que, si bien los primeros demuestran que los lazos de parentesco se construyen o desactivan a través de diferentes prácticas, no llegan a identificar aquel atributo central perdurable de estas relaciones y no son capaces de trascender la dicotomía parentesco biológico y parentesco construido. Del mismo modo, afirma que las aproximaciones que enfatizan la persona como centro de su análisis dejan las relaciones intersubjetivas en segundo plano, reedificando y proyectando cierto individualismo e instrumentalismo que se refleja en una comprensión de la agencia reducida a la acción individual.

En este sentido, Sahlins argumenta que el atributo general del parentesco presente en estos y otros estudios sería la “mutualidad del ser” (p. 41). Desde esta perspectiva, las familias se consideran a sí mismas como “gente que pertenece una a la otra” (p. 45), y los parientes serían “personas que se pertenecen entre sí” (p. 44), cuyas vidas son unidas e interdependientes. De esta forma, cuerpos, sentimientos y experiencias son fenómenos transpersonales. Para él, este fenómeno es tan extendido e intenso que las personas adoptadas tendrían un sentido de sí mismos fraccionado y parcial.

Esta cualidad es también descrita en el texto como “pertenencia intersubjetiva” (p. 46) y “sentimientos de mutualidad intersubjetiva del ser” que se expresan en acciones recíprocas de dar vida, como la cordialidad, el amor, los cuidados,



la amistad, expresiones de “solidaridad duradera y difusa” y el “amor parental” (p. 47). Estas son, según Sahlins, características e ideales tan generalizados que incluirían dentro del esquema “su propio fracaso” entendiendo el desamor, el conflicto, la imposición, como ejemplos de la “falla que incluye su propio ideal” (p. 48).

El autor insiste en que esta no es una metáfora o un símil, sino una condición de existencia, una moral y una práctica, en la medida de que quienes llevan una vida común participan en los sufrimientos y en las alegrías de los otros, compartiendo sus respectivas experiencias e incluso asumiendo la responsabilidad por los efectos de los actos de los otros. Para Sahlins, “la mutualidad del ser”, como categoría analítica, tendría la ventaja de describir los diferentes medios a través de los cuales puede constituirse el parentesco, ya sea de manera natal o posnatal. Del mismo modo, incluye la mutualidad entre diferentes tipos de especies. Así, no importa ni cómo ni con quién se hace el parentesco porque “todos los medios de constituir parentesco son en esencia los mismos” (p. 55). Desde esta interpretación, la biología sería una forma de pensar y actuar esta mutualidad del ser, siendo el resultado “del orden mayor del parentesco”.

Desde su perspectiva, el sentido de existencia conjunta proporcionaría a los parientes una motivación para el desarrollo de una gran variedad de prácticas, significados e intercambios que incluirían el sentido de la responsabilidad por las acciones injustas de los parientes, por su fortuna en la caza o en la guerra, incluso por la forma y la salud de sus cuerpos. Entre parientes, las experiencias serían entonces transpersonales. No obstante, dicho sentido tendría límites dados por distancias espaciales y genealógicas que debilitan la mutualidad de los parientes. De esta forma, para el autor, la relacionalidad del parentesco funcionaría en el mismo régimen del intercambio de dones y la magia, procurando transacciones intersubjetivas a través de medios humanos de intencionalidad e influencia. Sin embargo, para él, el parentesco difiere de la magia en tanto que no es coercitivo.

Como señala Janet Carsten (2013), la noción de “mutualidad del ser” evoca muchos ejemplos reconocibles de cómo sentimos y vivimos el parentesco. Nos hace sentido y pareciera cumplir bien su función como una cualidad independiente del tiempo, la historia, la cultura y la economía política. Sin embargo, un examen algo más profundo de esta noción nos plantea interrogantes en varios sentidos. Aunque algunas de estas preguntas se orientan a afinar esta noción, otras, por el contrario, cuestionan su pertinencia como “atributo general”.

Dentro del primer caso podemos cuestionarnos por qué deberíamos entender la mutualidad del ser como un estado basado exclusivamente en la “reciprocidad

positiva”. La propuesta enfatiza aspectos como responsabilidad, empatía, cuidados y amor como la materia prima para la producción del sentido de mutualidad. En este sentido, nos preguntamos si esta pertenencia intersubjetiva también podría generarse a través de la coerción, la violencia, los abusos, el abandono, el alejamiento, las desconexiones, que actúan también como su material constitutivo y no como fallas que confirman un ideal. Algunos autores, como la propia Janet Carsten (2013) o Andrew Shryock (2013), ya han observado este aspecto. Al equiparar estos “intercambios negativos” con la brujería o hechicería, dinámicas en que se depreda la mutualidad del ser generando muerte, Sahlins obvia estudios como los de Kryta Van Bleet (2002) que describen cómo la agresión y la coerción forman parte de las prácticas de transformación de otros en parientes. Me pregunto además si el distanciamiento y la desaparición del intercambio podrían, en algunos casos, ser uno de los dones más preciados que un pariente puede entregar a otro en lugar de fracasos en la reciprocidad. Estas preguntas nos llevan a reparar en la necesidad de trascender la dicotomía reciprocidad negativa y positiva que muchos antropólogos utilizan como casilleros para dar cuenta de los intercambios dentro del parentesco.

Como en la mayoría de los intentos anteriores por responder a la pregunta “¿qué es el parentesco?”, Sahlins opera analíticamente aislándolo de otras dimensiones de la existencia humana. De esta forma, la mutualidad del ser aparece como un fenómeno divorciado de la historia y la economía política. Corre así el peligro de convertirse en una esencia, una estructura elemental, un dado que nos impide plantear otros tipos de preguntas. Además, esta maniobra analítica puede congelar peligrosamente las concepciones y prácticas de los diferentes pueblos y sociedades referenciados en el libro. Aún más, desde esta estrategia resulta difícil plantear preguntas que indaguen por la emergencia de otras formas de subjetividad y parentesco debido a fuerzas históricas y políticas.

A mi juicio, este encapsulamiento reduce peligrosamente el análisis del poder a un asunto de “desequilibrio del ser mutuo” (p. 100) fruto de cierta prioridad genealógica o desigualdad en la distribución de los dones involucrados en la construcción de parientes. Sahlins indica que reserva esta discusión para otra ocasión; mientras tanto, el parentesco desaparece como un posible espacio de disputa política delineado por las fuerzas del capitalismo y la globalización.

En otra línea de discusión, algunos académicos se preguntan si esta noción es lo suficientemente amplia o abarcadora como para representar las diferentes formas de hacer y vivir el parentesco. Algunos autores han planteado casos etnográficos en los que esta intersubjetividad no aplica. ¿Cómo debemos

considerarlos? ¿excepciones que confirman una regla? El propio Sahlins indica anticipadamente que no se trata de una revisión exhaustiva. Pero, también, el problema se puede plantear de otra forma, preguntándonos si en realidad “la mutualidad del ser” no termina describiendo muchas relaciones no basadas ni experimentadas como parentesco. Por ejemplo, Maurice Bloch (2013), sostiene que esta noción no caracteriza exclusivamente al parentesco. Desde una tercera vía, autores como Joel Robbins (2013), consideran esta categoría como tan genérica que corre el riesgo de vaciarse.

Estas argumentaciones nos remiten a las discusiones antropológicas sobre qué era el parentesco de mediados del siglo XX. Algunas de las críticas a la argumentación de Sahlins consideran que esto se debe a que se soslaya buena parte de las discusiones posteriores a la crisis de los estudios antropológicos del parentesco atribuida a Schneider. De esta forma no se consideran los aportes de diversos antropólogos, y sobre todo antropólogas, principalmente antropólogas feministas, como Jane Collier o Silvia Yanagisako (2007), que proponían la urgencia de analizar el parentesco sin aislarlo, historizándolo y considerando su dimensión política y económica.


Este *déjà vu*, citando el término utilizado por Shryock (2013), nos remite a una observación aún más profunda: ¿Es “qué es el parentesco” una pregunta engañosa? Justamente una de las contribuciones producidas por lo que Janet Carsten (2004) denomina el “after kinship”, fue mudar la forma de plantear las preguntas en los estudios de parentesco, abandonado el qué es, que asume un fenómeno dado, universal, ahistórico, a cómo se produce y qué parentesco emerge de fenómenos históricos y sociopolíticos particulares y globales (Stone, 2007). A mi juicio, la pregunta “¿qué es?” puede ser comprometedora, casi una trampa que te obliga justamente a aislar y sobre determinar.

Desde mi perspectiva, esto no quiere decir que los planteamientos de Sahlins deban ser desechados, en absoluto, sino que debemos enriquecerlos con historia, género y economía política tal como Gail Rubin (1986) propuso para la interpretación de Levis Strauss sobre el intercambio de mujeres. Por ello considero que *¿Qué es el parentesco?* es una lectura obligatoria no sólo porque sintetiza varias décadas de conocimiento antropológico sobre el tema, sino también porque, aunque la idea de “mutualidad del ser” no es nueva, resulta una línea de exploración poco transitada en la etnografía del parentesco y estudios sobre relacionalidad que pueden abrir nuevos y fructíferos caminos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, M. (2013). What kind of “is” is Sahlins’ “is”? Comment on SAHLINS, Marshall. 2013. What kinship is—and is not. *Journal of Ethnographic Theory*, 3(2): 253–257. <https://doi.org/10.1177/14634996231205879>
- Carsten, J. (2004). *After Kinship*. Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2013). What kinship does—and how. Comment on SAHLINS, Marshall. 2013. What kinship is—and is not. *Journal of Ethnographic Theory*, 3(2): 245–251. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.013>
- Collier, J., & Yaganisako, S. (2007). Hacia un análisis unificado del género y el parentesco. En. R. Parkin & L. Stone (Eds.), *Antropología del parentesco y de la familia* (pp. 461-491). Centro de Estudios Ramón Areces.
- Robbins, J. (2013). On kinship and comparsion, intersubjectivity and mutuality of being. *Journal of Ethnographic Theory*, 3(2): 309–316. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.022>
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo. *Nueva Antropología* 8: 95–145. <https://www.torrossa.com/en/resources/an/4488851>
- Schneider, D. M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press.
- Shryock, A. (2013) It’s this, not that. How Marshall Sahlins solves kinship. Comment on SAHLINS, Marshall. 2013. What kinship is—and is not. *Journal of Ethnographic Theory*, 3(2): 271–79. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.016>
- Stone, L. (2007). Ocaso y renacer del parentesco. Hacia un análisis unificado del género y el parentesco. En. R. Parkin & L. Stone (Eds.), *Antropología del parentesco y de la familia* (pp. 407–426). Centro de Estudios Ramón Areces.
- Van Vleet, K. (2002). Repensando la violencia y el parentesco en los Andes de Bolivia. *T’inkazos*, 12: 11–58.

Julio César Portocarrero Gutiérrez

 <https://orcid.org/0000-0002-3863-5189>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Pontificia Universidad Católica del Perú  
jportocarrerog@unmsm.edu.pe

# NORMAS EDITORIALES Y ÉTICAS

## A. Política editorial y normas de presentación

### POLÍTICA EDITORIAL

1. La revista *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* publica originales inéditos que presentan y discuten los resultados de investigación empíricas y teóricas recientes dentro de la antropología y disciplinas afines en el ámbito nacional peruano e internacional, con énfasis en la región andina y amazónica. Publica además reseñas, también inéditas, de libros, de trabajos audiovisuales, de revistas y otros que aporten al conocimiento etnográfico de estas regiones, a la comprensión de sus problemas y al desarrollo de la disciplina antropológica. Desde el número 40, correspondiente al primer semestre de 2018, se podrá publicar un máximo de una traducción de artículos previamente publicados en idiomas diferentes del castellano.
2. La Pontificia Universidad Católica del Perú publica *Anthropologica* en versión impresa y en la página web <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/>. Los autores no reciben pago por los textos publicados y *Anthropologica* no cobra por la publicación de los mismos.
3. Se aceptan propuestas en español, portugués e inglés. Una vez aprobada la publicación, el/la autor o autores deberán encargarse de su traducción al español para la publicación en español. En ningún caso se aceptará propuestas presentadas simultáneamente a otra publicación.
4. La extensión de los originales de artículos deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
5. La responsabilidad final de aceptar o rechazar un texto, siempre con base en la decisión de los dictámenes anónimos correspondientes, es de la dirección de la revista. La dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.
7. Asimismo, los autores deben asegurarse de seguir las normas éticas de la investigación antropológica y consignarlo en sus artículos. Toda fotografía deberá contar también con la autorización de publicación del fotografiado y del fotógrafo.
8. Los autores se comprometen a seguir las normas editoriales y éticas establecidas para el buen funcionamiento de la publicación.

### NORMAS DE PRESENTACIÓN

1. Toda propuesta deberá presentarse en Times New Roman 12, a dos espacios, en tamaño A4, con márgenes de 2,5 x 2,5 y deberá regirse por el formato de citado APA 6.
2. Los trabajos se presentarán en documento Word registrándose como usuario autor en <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica>. Las consultas podrán hacerse a [anthropo@pucp.pe](mailto:anthropo@pucp.pe)
3. Se enviarán tres documentos de Word separados:
  - 3.1. El primero corresponde al trabajo (artículo o reseña) presentado  
En el caso de un artículo deberá incluir:
    - a. Título en español e inglés
    - b. Resumen en español y abstract en inglés
    - c. Palabras clave en español e inglés. Se presentarán al final del resumen.
    - d. El cuerpo del artículo completo



En el caso de una reseña deberá incluir:

- a. La referencia bibliográfica completa del libro reseñado, autor, título, editorial, año de publicación, lugar, número de páginas
  - b. El cuerpo de la reseña completo
- 3.2. El segundo documento corresponde a las señas del autor. Deberá incluir:
- a. Título
  - b. Nombre y apellido de cada uno de los autores tal y como firman todos sus escritos académicos
  - c. Adscripción laboral
  - d. Ciudad de la institución
  - e. Correo electrónico
  - f. Teléfono
  - g. Una reseña biográfica de cada uno de los autores de 200 palabras indicando sus últimos grados académicos e institución donde se obtuvieron, la filiación institucional actual, áreas de interés principal, y dos o tres referencias bibliográficas de su producción reciente.
- 3.3. En el tercer documento deberá incluir todo otro material que forme parte del artículo: imágenes, tablas, gráficos, con título, fuente indicada al pie, e indicando con precisión su ubicación exacta en el texto.
4. Como se ha mencionado, toda propuesta deberá incluir títulos, resúmenes y palabras clave en español y en inglés. La extensión de los originales de artículos, como se mencionó anteriormente, deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
  5. Toda propuesta de publicación de la traducción de un trabajo ya publicado deberá incluir la referencia completa a la publicación original.
  6. El resumen de los artículos tendrá alrededor de 150 palabras y deberá consignar objetivo o propósito, método, principales hallazgos y conclusiones principales. Las reseñas tendrán un resumen de 75 palabras destacando el argumento central del reseñador. Las traducciones de artículos publicados incluirán una presentación destacando la relevancia y pertinencia de la publicación.
  7. Todo envío deberá estar acompañado por:
    - a. Una reseña biográfica del autor de 200 palabras indicando la afiliación profesional y académica, sus temas o intereses de investigación y sus publicaciones más recientes.
    - b. Una declaración de contar con las autorizaciones de difusión académica libre de todo material (información, imagen y sonido) contenido en el artículo, y copia de la autorización en caso de tratarse de material publicado.
  8. El título deberá evitar siglas y acrónimos. Debe ser explicativo, recoger la esencia del trabajo y tener doce palabras o menos.
  9. Deberán incluirse palabras clave que describan, en cinco palabras, el contenido del trabajo para su inclusión en los índices nacionales o internacionales.
  10. Las notas irán en Times New Roman 11, numeradas correlativamente y ubicadas a pie de página. La numeración de las notas, tanto en el texto como a pie de página, debe ir en números superíndices. Las llamadas de nota en el texto deben colocarse después del signo de puntuación, en los casos que así se requiera.
  11. Añadir direcciones web o números DOI para las referencias donde ha sido posible.
  12. Los manuscritos que se citan en el artículo deben indicarse en orden cronológico antes de la bibliografía. Deberá precisarse el título completo o, si no se tiene, las primeras palabras del documento citado, indicando autor (de conocerse), fecha cierta o probable.

## B. Normas y procesos de evaluación

### NORMAS DE EVALUACIÓN

1. Los **artículos** se someten a evaluación anónima (ciega) de dos especialistas externos al Departamento y Facultad de Ciencias Sociales nacionales o internacionales en el tema. En caso de discrepancia, uno tercero dirimirá.
  2. Las **reseñas** son sometidas a evaluación anónima de un especialista en el campo correspondiente.
- Las propuestas de **traducciones** de artículos ya publicados serán sometidas a evaluación del comité asesor de la revista.
4. Los **artículos** serán evaluados de acuerdo a los siguientes criterios: originalidad y calidad de los aportes al conocimiento empírico y teórico, actualidad y pertinencia del tema y su tratamiento, calidad y pertinencia de las referencias bibliográficas, claridad y coherencia, adecuada organización interna, adecuada elaboración de los resúmenes y pertinencia del título.
  5. Las **reseñas** serán seleccionadas por el equipo editorial en función de su calidad, originalidad y actualidad de la evaluación de las limitaciones y aportes de la obra reseñada, así como de su coherencia interna y sometida a un evaluador externo.
  6. Como se mencionó anteriormente, la dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.

### PROCESOS DE EVALUACIÓN

En primer lugar, se realiza una selección inicial a cargo de los equipos editoriales de *Anthropologica*, donde, como se mencionó, las propuestas son sometidas a arbitraje ciego doble en el caso de artículos y simple en el caso de reseñas por pares nacionales e internacionales en el tema, externos al Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP.

La primera revisión comprueba la pertinencia de la temática en nuestra revista, garantiza un mínimo de calidad y el cumplimiento de los aspectos formales de los artículos (extensión, resumen y *abstract*, descripción de metodología y consideraciones éticas, y otros de modo que se ajuste a la política editorial y normas de presentación propuestas por la revista).

La segunda revisión, también ya mencionada, es ciega por pares, doble para artículos inéditos y simple para reseñas, y se ajusta a los criterios de la Guía de Evaluación de artículos o de reseñas y al juicio experto de los evaluadores. En caso de desacuerdo entre evaluadores se recurre a un tercer par experto para dirimir la calidad y/o pertinencia de la publicación. Las propuestas de traducciones de artículos publicados son evaluadas por el comité asesor de la revista.

Puede descargar el formulario de revisión para artículos, traducciones y reseñas bibliográficas en [https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/normas\\_evaluacion](https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/normas_evaluacion) .

## C. Normas éticas

*Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales publica originales e inéditos en el campo de la antropología y afines, en la modalidad impresa y virtual, y no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

En términos se rige por el conjunto de sus Normas editoriales y éticas de las que forma parte este acápite, y se orienta por los códigos de ética de la investigación social y antropológica, así

como por las normas del Estatuto de la PUCP y las leyes del Perú. *Anthropologica* se adhiera a *Declaración de San Francisco sobre la evaluación de la investigación*.

A continuación se describen aspectos importantes de los lineamientos que rigen el comportamiento ético de todos quienes participan en el proceso de elaboración de la publicación *Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales: desde los autores y autoras, los pares evaluadores, el comité internacional y editores invitados, hasta la propia institución representada por la directora, editores, y el consejo editorial.

#### *Derechos de autor, reconocimiento y plagio*

El envío de un escrito para su publicación en *Anthropologica* supone que el mismo es un trabajo original de los autores que lo firman, solo de ellos, y que es completamente inédito. Uno de coautores debe asegurarse de incluir en el envío a todos los autores y sus correos electrónicos; así como de que todos los coautores hayan visto el manuscrito en su versión final y están de acuerdo con su publicación.

La colaboración de otros individuos que hayan contribuido de alguna manera en el manuscrito también debe ser reconocida.

El editor y la revista respetan los derechos legales de autor descritos en Políticas de derechos y acceso abierto. Busca activamente evitar difamación y plagio por lo que, si fueran identificados, motivará el rechazo del escrito y se considerará denunciarlos a los órganos competentes. Un texto copiado de otro autor que aparezca en el escrito como propio del autor será considerado plagio.

*Anthropologica* busca también evitar causar daño a las personas a las que se puedan referir los artículos, por lo cual de preverse efecto dañino a las personas e instituciones se procederá a suspender su publicación.

Los autores, también deberán respetar y reconocer los derechos intelectuales, culturales, a la privacidad y bienestar de las personas implicadas en su investigación por lo cual deberán asegurarse de contar con la autorización libre e informada de las personas tanto para participar en la investigación como para el uso y difusión científica y académica de la información, así como del sonido e imágenes recabadas.

Los autores se asegurarán de contar también con la autorización correspondiente para la publicación de material previamente publicado o de propiedad de terceros. Se asegurarán de incluir el reconocimiento de autores y fuentes, así como la referencia correspondiente tanto si se trata de ideas referidas o citadas en otras publicaciones, como de imágenes u otros materiales, y consignarlos en su escrito de modo que los editores puedan incluirlas correctamente en la publicación.

#### *Decisión de publicación*

El editor decide cuáles de los escritos presentados a la revista serán publicados y basa la decisión en la política editorial y normas de presentación de la revista, así como en la recomendación de los evaluadores y editores invitados según las normas y procesos de evaluación, y en algunos casos, en la opinión de los miembros de los comités editoriales sobre la calidad científica y académica, los aportes empíricos, teóricos y originalidad, y sobre la pertinencia del artículo a la investigación antropológica con foco en la región andina y amazónica.

#### *Conflictos de interés*

Durante el proceso de elaboración de la publicación, la información, ideas y materiales contenida en el escrito no podrán ser utilizadas para provecho personal por ninguna persona que tenga acceso ellos, a menos que cuente con el permiso explícito del autor o autora.

Los autores deben señalar claramente las fuentes de financiamiento de la investigación de la que da cuenta el manuscrito, y señalar claramente sobre todo aquella que pueda influir en la interpretación de datos o en la discusión del manuscrito.

Los árbitros no deben revisar manuscritos cuyos autores logren identificar con los que tengan conflictos de interés debido a relaciones de coautoría, amistad, rivalidad o ningún otro tipo de relación con el autor, autores o instituciones que se relacionen con los manuscritos.

#### *Confidencialidad*

Ni el editor ni ningún miembro del comité editorial o participante en el proceso de elaboración de la publicación pueden entregar información sobre los trabajos recibidos a individuos o instituciones que no sean el autor, los miembros de los comités editoriales o a los potenciales evaluadores o evaluadoras, a quienes sin embargo no se revelará la identidad de los autores o autoras. Tampoco se entregará a los autores o autoras información alguna sobre la identidad de los evaluadores o evaluadoras.

Los autores conservarán en el anonimato y la confidencialidad de los participantes de la investigación y de la información según acuerden con ellos.

#### *Corrección de errores en los manuscritos*

Cuando un autor descubre un error grave en su manuscrito, es su deber notificar al editor oportunamente. Así como ayudar al editor en la rectificación de dicho error.

#### *Arbitraje*

El proceso de arbitraje tiene dos fines: ayudar al editor a tomar una decisión respecto a la publicación del manuscrito enviado a la revista y colaborar a los autores para que mejoren la calidad de sus escritos.

Todo árbitro que no se sienta capacitado para revisar el manuscrito asignado o que se sienta incapacitado para revisar el manuscrito a tiempo, tiene el deber de notificar esto al editor y excusarse del proceso de revisión y arbitraje.

Los arbitrajes deben realizarse de manera imparcial. No deben contener ninguna crítica personal a los autores, y deben expresarse con claridad y de manera fundada sus observaciones, comentarios y opiniones respecto al manuscrito.

Los árbitros deben identificar obras u afirmaciones usadas en el manuscrito cuyo origen no haya sido reconocido. Si el árbitro descubre que el manuscrito tiene similitudes esenciales con otras obras, debe comunicárselo al editor.

Para la ejecución de sus procesos editoriales dentro del marco de las buenas prácticas académicas, la revista *Anthropologica* ha tomado como referencia los lineamientos establecidos en los siguientes documentos:

[Reglamento del Comité de Ética de la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú](#)

[Comité de Ética para la Investigación con Seres Humanos y Animales. Reglamento](#)

[Declaración de Principios para la Integridad de la Investigación - CONCYTEC](#)

[Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación](#)

[American Anthropological Association Statement of Ethics](#)

## D. Política de derechos y acceso abierto

### POLÍTICA DE DERECHOS

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con los siguientes términos:

1. Los autores conservan los derechos de autor y garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo al igual que licenciado bajo una Creative Commons Attribution License que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría del trabajo y la publicación inicial en esta revista.
2. Los autores pueden establecer por separado acuerdos adicionales para la distribución no exclusiva de la versión de la obra publicada en la revista (por ejemplo, situarlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro), con un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.
3. Se permite y se anima a los autores a difundir sus trabajos electrónicamente (por ejemplo, en repositorios institucionales o en su propio sitio web) antes y durante el proceso de envío, ya que puede dar lugar a intercambios productivos, así como a una citación más temprana y mayor de los trabajos publicados (*Véase The Effect of Open Access*, en inglés).
4. *Anthropologica* se reserva el derecho de corregir la redacción de todo material y someterlo a corrección de estilo cuando así lo considere oportuno, y con estricto respeto del trabajo de autor, a fin de: a) homologar criterios y b) despejar dudas o confusiones originadas por el estilo.
5. La publicación de un material supone la cesión patrimonial del mismo y el permiso de divulgación que los alcances electrónicos facilitan hoy, siempre en respeto de los derechos morales de los autores. En caso de que el autor desee divulgar su trabajo publicado en *Anthropologica* con propósitos académicos o científicos, por otro medio y gratuitamente, deberá hacerlo señalando la fecha y el lugar donde apareció originalmente, y pasados al menos cuatro meses después de su publicación en la revista.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.

### POLÍTICAS DE ACCESO ABIERTO

*Anthropologica* publica originales e inéditos en la modalidad acceso abierto, disponibles para consulta de manera gratuita desde el primer número de la revista.

*Anthropologica* no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

El autor/los coautores consienten que la PUCP publique la revista *Anthropologica* de su titularidad (en la cual se incluye su «artículo»), bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0), la cual permite que terceros la reproduzcan, distribuyan, transformen y redistribuyan las obras derivadas bajo las condiciones que deseen, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original y el uso no persiga fines comerciales.

El autor/los coautores conservan los derechos de autor sobre el artículo.

En caso que el autor/los coautores deseen reeditar el artículo aceptado, deben comprometerse a consignar la fecha en la cual se publicó originalmente en *Anthropologica*, así como a notificar al editor de la revista acerca de esta reedición.