

anthropologica

AÑO XLIII / N° 55 / 2025

Religión y espiritualidades en el mundo
moderno: intersecciones temáticas y
disciplinares
Nuevas perspectivas culturales

ANTHROPOLOGICA

DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

Año XLIII, N° 55, diciembre de 2025

Religión y espiritualidades en el mundo moderno:
intersecciones temáticas y disciplinares

Nuevas perspectivas culturales

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

ANTHROPOLOGICA
DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
AÑO XLIII, N° 55, diciembre de 2025
Pontificia Universidad Católica del Perú

Director: Alexander Huerta-Mercado (ahuerta@pucp.pe)
Editores invitados: José Sánchez Paredes (jsanche@pucp.edu.pe)
Carlos Piccone Camere (cpiccone@pucp.edu.pe)
Véronique Lecaros (vgauthier@pucp.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 Surrallés (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

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 (licencia CC-BY 4.0) y su contenido está disponible en la página web de la revista: 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, diciembre 2025
Av. Universitaria 1801, Lima 32 – Perú. Teléfono: (511) 626-2650
feditor@pucp.edu.pe / www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de carátula y diagramación de interiores: Fondo Editorial PUCP

Contenido

HOMENAJE

Discurso de Orden en homenaje a Norma Fuller Osoreo
Profesora Emérita del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia
Universidad Católica del Perú

Gerardo Castillo Guzmán 5

DOSSIER

RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDADES EN EL MUNDO MODERNO: INTERSECCIONES
TEMÁTICAS Y DISCIPLINARES

Presentación

José Sánchez Paredes, Carlos Piccone Camere, Véronique Lecaros 18

Brujería capitalista y turistas *pishtaco*. Tensiones ocultas en torno al turismo
de ayahuasca entre los shipibo de San Francisco (Amazonía peruana)

Doriane Sabine Slaghenauffi 26

Entre la miel y la misión. Desarrollo, cosmologías indígenas y fe práctica
entre los awajún y wampis

Valerio Di Fonzo 50

Internados indígenas y proyecto civilizatorio de las misiones franciscanas
en la Selva Central peruana (1840-1945)

Oscar Espinosa 79

Evangelización waorani y violencia cultural en el Ecuador: 1956-2024

Susana M. Andrade 106

Santuario y fiesta patronal en Salta. Espacialidades y temporalidades en la
celebración del Milagro (Argentina)

Daniela Nava le Favi, Julia Costilla 131

Desdibujando geografías. Procesos de resignificación de comunidades
indígenas evangélicas en los espacios transfronterizos de Bolivia, Chile
y Perú

Miguel Angel Mansilla, Juan Manuel Saldivar, Hedilberto Aguilar 155

Liturgias de la empatía. Formación de espiritualidades en la lucha contra
la violencia de género

Marco Julián Martínez-Moreno 182

Integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual y de género. Etnografía de las «comunidades arcoíris» en España <i>José Barrera-Blanco</i>	216
Cuerpo, espacio y ritual. Una etnografía de la meditación <i>vipassana</i> en Argentina <i>Daniela Mesa Sánchez</i>	249
Gobernar lo sagrado. Articulaciones entre secularismo, religión y poder en Rusia <i>G. Angélica Vásquez Zárate</i>	277
Obediencia silenciosa y negociación pragmática. Relaciones asimétricas entre prelados y mujeres consagradas en el Perú contemporáneo <i>Véronique Lecaros, Carlos Piccone Camere</i>	302

RESEÑA

Rasmussen, Mattias Borg. (2024). <i>Horizontes inciertos del Pastoruri: Comunidad, conservación y cambio climático en la Cordillera Blanca del Perú</i> . Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 221 pp. <i>Natalia Consiglieri Nieri</i>	326

NUEVAS PERSPECTIVAS CULTURALES

José María Arguedas y el indigenismo revolucionario guatemalteco (1951-1961) <i>Sergio Palencia Frener</i>	329
Incidencia de determinantes socioculturales en intervenciones de salud en la comunidad Embera, Colombia <i>Martha Milena Bautista Gómez, Laura Sofía Zuluaga Gutiérrez</i>	355
Extractivismo aurífero, poder local y conflictos territoriales. Comparación de cuatro casos en México y Colombia <i>Daniel Santiago Roldán Zarazo</i>	378
Vivencias de la pandemia en una población de los Andes peruanos. Respuestas y tácticas de resiliencia comunitaria en una comunidad campesina <i>Eric Arenas Sotelo, Emmanuelle Piccoli</i>	417
Normas editoriales y éticas	452

Discurso de Orden en homenaje a Norma Fuller Osore

**Profesora Emérita del Departamento de Ciencias
Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú**

Gerardo Castillo Guzmán

 <https://orcid.org/0000-0002-2854-5585>

Profesor asociado y director del Doctorado en Antropología

Pontificia Universidad Católica del Perú

castillo.gm@pucp.edu.pe

Lima, 8 de julio de 2025

Sr. Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Dr. Julio del Valle Ballón; Dr. Ismael Ísmodes, vicerrector de investigación de la PUCP; Dra. Fanni Muñoz, Decana de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP; Dr. David Sulmont, Jefe del Departamento Académico de Ciencias Sociales; Dra. Norma Fuller Osore, Profesora Emérita del Departamento de Ciencias Sociales; estimadas y estimados colegas, estudiantes y amigas y amigos.

Antes de empezar, quiero agradecer muy especialmente a David Sulmont, quien entusiastamente acogió y apoyó la propuesta.

INTRODUCCIÓN

Muy buenas tardes con cada una y uno de ustedes que nos acompañan hoy día para homenajear a nuestra colega, maestra y amiga, la profesora Norma Fuller Osore.

Estoy seguro de que casi todos, sino todos, los que estamos en este auditorio, cuando pensamos en Norma lo hacemos tanto a partir de sus estudios sobre las relaciones de género, como a partir de una historia personal, de un recuerdo que nos ha quedado grabado en la memoria de sus clases, de las numerosas charlas académicas que dio o de conversaciones en el patio de sociales. Y es que, como pocas personas, Norma ejemplifica la imposibilidad de separar la vida de la obra, de separar sus actos personales de sus aportes académicos y de su relevancia como docente.



VIDA

Nacida en 1948, espero que no sea demasiada indiscreción, Norma pasa su infancia en el barrio de Santa Beatriz, en el parque Hernán Velarde, donde, curiosamente, años después el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, «las floras», tendría su local. Son años de expansión y modernización de la sociedad peruana y de la ciudad de Lima, pero también años de transformación. Norma recuerda que se rebelaba contra los mandatos de los aburridos juegos para niñas y prefería jugar en el hermoso parque con su hermano y sus amigos varones. Pequeños gestos cotidianos de subvertir el orden establecido que van marcando el carácter de Norma. Ciertamente, según recuerda Cecilia Blondet, compañera y amiga desde la época escolar, la vitalidad de Norma no congeniaba bien con la rígida disciplina del colegio Sagrado Corazón Sophianum y, muchas veces, terminó castigada. Tal vez por ello el ingreso a la universidad significó, como para muchos de nosotros, un espacio y tiempo de libertad y de descubrimiento entre pares.

En 1965, Norma ingresó a la PUCP con la intención de estudiar historia y arqueología, dado su interés por la variedad de culturas y civilizaciones. Tras finalizar los Estudios Generales Letras, Norma se inscribió en historia y en la Facultad de Ciencias Sociales pensando que la carrera de antropología incluía arqueología, la cual estaba en la sede del Instituto Riva-Agüero. Cuando se dio cuenta del error, ya era tarde y estaba ganada por la causa antropológica. Ciencias Sociales era, como lo ha seguido siendo hasta hoy, una facultad con un grupo de gente muy vibrante. En el curso de antropología, con la doctora Aída Badillo, leyó a Ruth Benedict y Norma encontró su vocación.

La especialidad de antropología, sin embargo, recién se estaba formando y aún no se consolidaba. Siguió muy interesantes cursos de prehistoria y paleontología, pero aún no se ofrecían cursos en antropología social. El sacerdote Manuel Marzal había sufrido un grave accidente en México y su esperada reforma tardó un tiempo en tornarse realidad. Mientras tanto, el espíritu inquieto de Norma la impulsa a viajar a Chile en 1969. Llegó tarde para matricularse en la Universidad de Chile, pero, bajo la guía del sociólogo Eduardo Hamuy trabajó en encuestas e historia electorales en la Biblioteca Nacional de Chile en plena efervescencia del triunfo socialista del presidente Salvador Allende.

Tras su regreso al Perú en 1971, vuelve a Sociales un año después para encontrar un ambiente renovado. Con el importante apoyo de la Fundación Ford, nuestra especialidad logró reunir un excepcional equipo de profesores: Manuel Marzal (y sus estudios sobre religiosidad e historia comparada de la

antropología en el Perú y México), Jorge Dandler (y su interés por el campesinado y reformas agrarias en la línea de Eric Wolf), Juan Ossio (con sus estudios sobre parentesco y quien probablemente definirá, junto con Tom Zuidema, la existencia de una cultura andina), Enrique Mayer (con sus notables estudios sobre economía campesina y ecología inspirados en las ideas de control vertical de John Murra), Luis Millones (con sus investigaciones en etnohistoria) y Stefano Varesse (en antropología amazónica). Posteriormente, se unirán Alejandro Ortiz (quien introduce el estructuralismo lévi-straussiano y el análisis de los mitos) y Teófilo Altamirano (con sus pioneras investigaciones sobre migraciones internas y antropología urbana). Es, sin embargo, Fernando Fuenzalida quien marca su impronta en este excepcional grupo; sus reflexiones sobre campesinado y etnicidad constituyen un hito en la antropología peruana. Junto con colegas y amigos como Carlos Eduardo Aramburú, Alejandro Camino, Carlos Mora, César Zamalloa, Marisabel Aramburú, Eduardo Bedoya o Denis Cuche, Norma es parte de esta brillante primera generación de antropólogas y antropólogos formada en nuestra propia universidad.

Figura 1. *Norma Fuller en Paccha, Ayacucho en 1973.*



Nota: A su derecha se encuentra el comunero Epifanio Gamboa y a la izquierda el teniente alcalde de Vinchos, el señor Reinaga y el teniente alcalde de Paccha, Avelino Porras, sin sombrero.

Son años de la Reforma Agraria llevada a cabo por el gobierno militar de Juan Velazco Alvarado. En este contexto politizado de cambio social, bullente de nuevas ideas, y no sin resistencias por ser mujer, Norma acompañó a un profesor visitante que hacía trabajo de campo en Vinchos, Ayacucho. Con él, fue a Santa María de Magdalena de Paccha, un anexo vecino donde permaneció por un año y del que es fruto su tesis de bachillerato «La comunidad indígena durante los primeros años de la conquista: el caso de la comunidad de Santa María Magdalena de Paqcha» (1981).

Para realizar el trabajo de campo en una comunidad campesina de una de las regiones más empobrecidas del país, Norma debió vencer enormes resistencias. Resistencias no solo en una sociedad rural andina como la propia Paccha, sino (y sobre todo), en nuestro propio entorno académico. A diferencia de la situación actual, en que nuestra especialidad muestra una gran paridad de género —tanto entre el estudiantado como entre las y los docentes—, la antropología de los setenta y ochenta era predominantemente masculina. Norma, junto con la tempranamente fallecida Mary Fukumoto, fue de las primeras mujeres antropólogas en nuestra universidad en realizar trabajo de campo. Norma en Paccha, Ayacucho; Mary Fukumoto en Barrios Altos, Lima. Fue pionera en el trabajo de campo —marca distintiva y prueba iniciática en la disciplina—. El camino queda abierto para varias y brillantes generaciones de antropólogas. Nuestras colegas Jeannine Anderson, Cecilia Rivera, Gisela Cánepa, María Eugenia Ulfe, Patricia Ames, Giuliana Borea, Valentina Capelleti y Carmen Yon así lo atestiguan.

Este interés por la etnohistoria, sociedades andinas y transformaciones en comunidades campesinas se mantendrá en Norma. Así, años más tarde publicó «Renacer del pasado: memorias de la guerra en la comunidad de Santa María Magdalena de Paqcha» (2004) en un volumen editado por el Instituto Francés de Estudios Andinos sobre memorias de la violencia política contemporánea.

Tras un breve período de enseñanza en la PUCP, Norma viaja a Europa y descubre que París era una fiesta, pero sobre todo una fiesta de luchas feministas. Además de estudiar en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, donde obtiene el Diploma de Estudios a Profundidad en etnología bajo la dirección de Nathan Wachtel con material etnohistórico de Paccha en 1977, Norma conoce y se involucra con el movimiento feminista y sus preocupaciones. Involucramiento y preocupaciones que no la abandonarán.

INVESTIGACIÓN

Efectivamente, Norma es una de las primeras antropólogas en estudiar las relaciones de género —en una época en que se asociaban con estudios de la mujer— en la sociedad peruana contemporánea y pionera en los estudios de masculinidades. «Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú», de 1993, y «Masculinidades. Cambios y permanencias: Varones de Cuzco, Iquitos y Lima», publicado el 2001, son dos textos fundantes y fundamentales en los estudios de género en el país.

En el primer texto, Norma explora la forma en que se constituyen y relacionan —de manera fluida, compleja y contradictoria— las identidades de femineidad en mujeres de clase media en una Lima que experimentaba los cambios del proceso de liberalización. En medio de profundas transformaciones culturales, sociales, demográficas, económicas y políticas —que cuestionan y tornan inviable, por ejemplo, el modelo del hombre como proveedor único— las identidades de muchas mujeres se ven tensadas entre los mandatos tradicionales que exaltan la maternidad y los mandatos modernos de igualdad y desarrollo individual y profesional. Además, y ello es de enorme importancia, en este estudio, Norma nota que la identidad femenina se construye en un proceso de diálogo con la voz masculina. De ahí la necesidad de incluir los discursos y las prácticas de masculinidad para comprender la constitución de un sistema de géneros.

Esto la conducirá a iniciar pioneros y fructíferos estudios sobre las masculinidades. Con el apoyo de una beca de la Fundación Ford, Norma inicia un ambicioso proyecto para comprender los cambios y las permanencias en los estilos de masculinidad de varones del Perú. El resultado fue un estupendo libro que analiza y sintetiza 120 entrevistas a hombres de dos generaciones (una socializada siguiendo patrones tradicionales de masculinidad y otra que es influenciada por los cambios discursivos hacia la igualdad entre los géneros), dos clases sociales (medias tradicionales y populares) y tres ciudades con marcadas matrices regionales: Cusco, Iquitos y Lima. Esto implicó un titánico trabajo que tomó alrededor de cinco años. Como su asistente en parte del proceso, aún tengo vivo el recuerdo de varias noches en que el personal de seguridad se acercaba tímidamente a su oficina para decirle: «Doctora, son las 11 de la noche, tiene que salir porque la universidad va a cerrar».

Estos estudios y proyectos le permitieron tejer y animar una red internacional con destacados investigadores como Mara Viveros de Colombia, Teresa Valdez y José Olavarría de Chile, Ondina Fachel Leal de Brasil o Matthew Gutmann y Michael Kimmel de los Estados Unidos.

Asimismo, este interés por las masculinidades, sus tensiones y fisuras, se ha mantenido en Norma. Prueba de ello son sus trabajos como editora en «Paternidades en América Latina» (2000) y «Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas» (2018). Con respecto a los discursos y los significados de paternidad entre varones urbanos, Norma encuentra que más allá de los ejes de la virilidad (mostrada en el alarde sexual) y la fortaleza (mostrada en la capacidad de trabajo y el recurso a la violencia física), es en la paternidad (en el hecho de criar, proveer y formar antes de que del hecho biológico de engendrar) en que los hombres encontrarán su realización última; la manera de afirmar una continuidad del linaje, de su obra y, así, imaginar su contribución a la sociedad. Más de dos décadas después, Norma actualizará estos hallazgos en «Paternidades revisadas. Las relaciones padres hijos vistas desde los milénicos» publicado en 2022. En este estudio, ella se pregunta por cómo se vive la relación padre-hijo y cómo reciben los hijos los mensajes paternos sobre los ideales de masculinidad. Ella encuentra que, siguiendo la tendencia iniciada en los años 90, los milénicos tienden a cuestionar la figura de una madre abnegada y dedicada al mundo del hogar, conciben a sus padres como figuras más horizontales y cuestionan la asociación de paternidad con autoridad y ciertos mandatos de la masculinidad hegemónica como el tabú de la homosexualidad o la ausencia de sentimientos. A pesar de estos cambios discursivos, el estudio constata la persistencia del modelo convencional de paternidad y la ausencia de propuestas alternativas que señalen nuevos estilos de relación.

Así, un reto urgente que enfrentó Norma ha sido el de reflexionar sobre qué ha cambiado y qué se mantiene en la configuración de las identidades masculinas urbanas tras tres décadas de: i) desmantelamiento del precario Estado bienestar existente; ii) construcción de una articulada agenda de los movimientos de mujeres y feministas (desde «Me too» en los Estados Unidos hasta «Ni una menos» en América Latina); iii) empoderamiento de las mujeres sobre sus cuerpos y el cuestionamiento —no sin resistencias y violencia física— de la hegemonía de la heteronormatividad y del heterosexismo; y iv) a la par, creciente movilización de grupos y agendas conservadores en las sociedades y los gobiernos. En *Difícil ser hombre*, investigaciones de caso del Chile, México y el Perú contemporáneos, dialogan entre sí y nos ofrecen valiosas pistas para entender parte de estos complejos procesos de cambio y de permanencias. Por ejemplo, en un mundo que es con mayor frecuencia caracterizado como global y configurado por relaciones sociales fragmentadas y desterritorializadas, una de las permanencias más sorprendentes es la continuidad de la importancia de ciertos espacios

de socialización primarios en los que priman las relaciones cara-a-cara para la formación de prácticas e identidades masculinas: la familia, los grupos de pares y el juego (con el fútbol, práctica de socialización entre varones por excelencia) y, fundamentalmente, los espacios laborales.

Mención especial merece el trabajo de campo y los estudios que Norma realizó entre el 2008 y el 2012 sobre sexualidad y relaciones de género entre poblaciones wampis y awajún del río Santiago, en Loreto (Perú). Nuevamente, estudios pioneros entre estas poblaciones que incluyeron temas de paternidad, violencia de género y formas de enamoramiento.

Figura 2. Norma Fuller con joven wampis en la Comunidad Nativa de Villa Gonzalo, Loreto, en 2011



Con toda esta enorme reflexión y contribución a cuentas Norma pudo haber dicho, «hasta aquí no más y me retiro a mis cuarteles de invierno». Sin embargo, el espíritu siempre inquieto de Norma decidió hacer un giro y volver hacia procesos de transformación en las sociedades rurales. Esto lo hace desde un tema al que estuvo vinculada de joven. De esta manera, hacia la vuelta del siglo, Norma amplió sus intereses para incorporar una mirada sobre el turismo, el desarrollo rural y las transformaciones culturales. El libro «Turismo y cultura: entre el entusiasmo

y el recelo», publicado en 2009, da cuenta de dicho interés por el encuentro entre sociedades rurales y procesos globales y globalizantes. Este giro hacia el turismo le permitió explorar debates centrales en la antropología, como lo son aquellas acerca de la *performance* y la autenticidad de las manifestaciones culturales de cara a la industria del turismo, pero también reconectar con discusiones importantes que habían pasado a un segundo plano por buen tiempo en nuestra comunidad antropológica; el desarrollo rural, la antropología aplicada y el relacionamiento con actores estatales.

Finalmente, no quiero dejar de mencionar los aportes de Norma en la comprensión de las clases medias peruanas. En un momento de cambios profundos en la sociedad peruana, como lo fue la década de 1990, las investigaciones sobre hombres y mujeres de clases medias urbanas cobran mayor relevancia. No solo en cuanto a los actores de estudio, en un contexto en el que las ciencias sociales, en general, y la antropología, en particular, a sectores rurales y urbano populares. También en cuanto reflexión teórica. Recuerdo la discusión teórica que plantea sobre las clases medias en las ciencias sociales en el libro editado por nuestro recordado Gonzalo Portocarrero en 1998.

APORTE INSTITUCIONAL

Asimismo, el aporte de Norma ha implicado un importante desarrollo institucional al interior de la universidad. Además de ejercer diversos cargos como el de Jefa del Departamento de Ciencias Sociales, Norma fue gravitante en la formación, primero, del Diplomado en Estudios de Género y, posteriormente, de la Maestría de Género en la PUCP. Siendo la profesora Sandra Vallenos oficial del programa de género de la Fundación Ford, Norma, junto con el esfuerzo y entusiasmo de Patricia Ruiz-Bravo, Narda Henríquez, Cecilia Rivera, Elisabeth Acha y Gonzalo Portocarrero, crearon el Diplomado en Estudios de Género en 1990, el que da pie a una vigorosa e interdisciplinaria maestría el 2012. Recordemos que, tan tempranamente como 1981, creó la Comisión de Estudios de la Mujer en nuestra facultad.

Norma también fundó y coordinó el grupo de investigación Subjetividades Cuerpos y Performances desde el cual impulsó diversas investigaciones sobre masculinidades junto con nuestro colega Alexander Huerta-Mercado.

Tal como mencioné, Norma amplió sus temas de intereses para preguntarse por la relación entre turismo y el desarrollo rural. En esta línea, fue coordinadora del Taller de Estudios sobre Turismo del Centro de Investigaciones Sociales, Económicas y Antropológicas (CISEPA) y, durante el decanato del profesor

Martín Beaumont, ha sido miembro de la Comisión de Gobierno de la Facultad de Gastronomía, Hotelería y Turismo, donde dictó varios cursos de manera destacada, especialmente el de Antropología del Turismo.

Mención aparte merece su aporte como directora de nuestra revista de bandera, la *Anthropologica*, por cinco años, entre 2003 y 2007. Fundada en 1983 y centrada originalmente en la antropología andina y amazónica, la revista, bajo la dirección de Norma, experimentó un vital relanzamiento al transitar temas clásicos como el parentesco, el mito, el simbolismo y la religiosidad, hacia temas como las relaciones de género, la ecología política, la educación y la interculturalidad, las migraciones, los medios de comunicación y la antropología urbana, a la par de iniciar el proceso de digitalización e indexación. Ciertamente, *Anthropologica* es una de las revistas más reputadas en la región y mejor posicionadas de nuestra universidad; legado que han sabido continuar sus posteriores directores, nuestros queridos colegas Cecilia Rivera y Alex Huerta-Mercado.

El resto es historia conocida. Tras obtener el grado de Psicología Clínica en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil, Norma regresa al Perú en 1988; un año memorable y especial: nace Esteban —quien, ya muy cerca de obtener su doctorado en la Universidad de Pekín nos acompaña esta tarde— y es nombrada profesora a tiempo completo.

DOCENCIA

Sin embargo, la trayectoria de Norma no se resume en los numerosos y valiosos textos, algunos de los cuales he mencionado, ni en los cargos institucionales que ha asumido. Buena parte de su trayectoria y legado se ha forjado en cientos de horas de clase y de alumnas y alumnos de Estudios Generales Letras, la Facultad de Ciencias Sociales y la Escuela de Posgrado.

Después de la profesora Aida Vadillo, y ya con la reestructuración de nuestra especialidad que forjó el Padre Manuel Marzal, Norma ha sido la primera profesora en enseñar en Antropología.

Por cuatro décadas, Norma ha formado a varias de las generaciones de antropólogas y antropólogos que nos encontramos hoy reunidos a través de cursos como Introducción a la Antropología, Técnicas y Métodos de Investigación Antropológica, Antropología de la Subjetividad, Relaciones de Género, Género, Cultura y Sociedad, Antropología del Turismo, los tres cursos de Teoría Antropológica o Debates Contemporáneos. Ha dictado 16 cursos diferentes en el pregrado y ocho en el posgrado.

En sus clases, textos y debates, aprendimos de identidades y de relaciones de género; también, de socialización, de transmisión cultural, de *habitus*, de la consagración, de las micropolíticas del cuerpo, de lo abyecto y lo contaminante que va en contra de los sistemas clasificatorios. Y es que, siguiendo la mejor tradición antropológica, Norma supo poner en diálogo un rico y detallado material etnográfico con la discusión teórica.

Erudita como pocos, lectora voraz de literatura e historia, mitología; pero, sobre todo, con una peculiar capacidad de síntesis que integraba antropología con psicología, estructuras sociales con subjetividades, teoría social con análisis riguroso de datos y material de campo, supo tender puentes. Puentes entre los entrañables clásicos de la antropología social británica, el estructuralismo francés y la antropología cultural estadounidense —Evans-Pritchard, Max Gluckman, Victor Turner, Claude Lévi-Strauss, Alfred Kroeber y Margaret Mead— que aprendimos con una anterior generación de profesores con nuevos autores y corrientes. Ciertamente, fue Norma quien nos puso en contacto por vez primera en la especialidad con ideas desarrollados por autores como Judith Butler, Donna Haraway, Michael Foucault o Pierre Bourdieu, quienes nos proporcionan diferentes marcos para comprender una realidad compleja signada por la violencia y la emergencia de nuevos actores sociales y subjetividades.

No obstante, conviene notar que Norma no sucumbió a los fuegos artificiales del posmodernismo, a la visión del «antropólogo como autor». Parafraseando a Lévi-Strauss, para Norma siempre hubo «algo más allá del propio ombligo» que valiese la pena investigar y nos alentó a hacerlo, a salir de los libros para adentrarnos en la retadora, pero gratificante experiencia de la interacción con otras personas y otras vidas.

A propósito de lo que ha significado Norma para su aprendizaje y constitución como antropólogo, el profesor Alex Huerta-Mercado, uno de nuestros más queridos colegas y amigos en la comunidad antropológica de la PUCP, nos dice:

Con Norma he crecido en mi pequeña vida de antropólogo. Como estudiante, sentía admiración por su audacia, por su conocimiento, pero también por su manera de romper esquemas: no le interesaba dar una apariencia de lo que no era. Cuando me convertí en su colega, seguí sintiendo admiración por ella y entendiendo de mejor manera su mérito de ser auténtica, admiré su calidad de pionera, de abrir caminos, de ser fiel a su perspectiva y, sobre todo, de atreverse. Gracias a ella me entendí más en mi masculinidad y admiré la forma en que se aproximaba a lo complicados que somos los hombres, aunque se crea lo contrario. Lo que siempre hubo es cariño, un poco de temor por lo

severa que era, pero, por siempre, cariño. Norma era una profesora severa, tenía mucha dominancia e inspiraba cierto temor, pero dejábamos abrazar ese temor y encontrábamos a una maestra.

FINAL

Para finalizar, quiero volver a esta foto de Norma en una marcha por el primero de mayo con las feministas latinoamericanas en París de 1979. Vemos a una Norma con sombrero de paja, botas de caña alta, poncho pacchino y enarbolando una gran bandera. Yo no sé qué pensaron los demás de ello, si bien o mal. Lo que sí sé es que ella eligió sus luchas, que decidió estar donde hubo de estar y que dijo, escribió y enseñó lo que hubo de decir.

Figura 3. *Norma Fuller en marcha por el primero de mayo con grupos feministas en París, 1979*



En su libro «Visión desde el fondo del mar», el escritor español Rafael Argullol nos dice:

He viajado para escapar y para intentar verme desde otro mirador. Cuando alcanzas a verte desde fuera, contemplas la existencia con mayor humildad y perspectiva que cuando, como un tanto jaleado por otros tontos, imaginabas tu yo como el mejor yo, tu ciudad como la mejor ciudad, y eso que llamabas vida como la única concebible (2010, p. 708).

Me alegra mucho ver los rostros de varias personas que hemos sido alumnas y alumnos de Norma. Muchos de nosotros ingresamos a la universidad sin una idea muy clara de qué carrera seguir. En buena parte, muchos de nosotros seguimos la aventura de la antropología gracias a Norma. Uso la palabra aventura en cuanto ella procede del vocablo latino *adventura*, del verbo *advenire* (llegar); y significa «las cosas que han de llegar, los hechos inciertos —buenos o malos— que han de venir». Al iniciar nuestros estudios, no sabíamos de las cosas por llegar; aún ahora no sabemos que hechos inciertos —buenos o malos— han de venir, de lo que sí tengo certeza es de haber sido formado de mejor manera posible para enfrentar con responsabilidad lo que viene. Gracias, Norma, por permitirnos imaginar otras vidas concebibles. Gracias a cada uno de ustedes por acompañarnos en este momento de homenaje a toda una trayectoria.

REFERENCIAS

- Argullol, R. (2010). *Visión desde el fondo del mar*. Acantilado.
- Fuller Osores, N. (1981). *La comunidad indígena durante los primeros años de la conquista: el caso de la comunidad de Santa María Magdalena de Paqcha*. [Tesis de grado, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Fuller Osores, N. (1993). *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/8489309558>
- Fuller Osores, N. (Ed.). (2000). *Paternidades en América Latina*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9972422828>
- Fuller Osores, N. (2001). *Masculinidades. Cambios y permanencias: Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9972424332>
- Fuller Osores, N. (2004). Renacer del pasado: memorias de la guerra en la comunidad de Santa María Magdalena de Paqcha. En R. Belay, J. Bracamonte, C. I.

- Degregori, & J. J. Vacher (Eds.), *Memorias en conflicto*. Instituto Francés de Estudios Andinos. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.872>
- Fuller Osores, N. (2009). *Turismo y cultura: Entre el entusiasmo y el recelo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fuller Osores, N. (Ed.). (2018). *Difícil ser hombre: Nuevas masculinidades latinoamericanas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9786123174064>
- Fuller Osores, N. (2022). Paternidades revisadas: Las relaciones padres hijos vistas desde los milénicos. En M. A. Salguero Velázquez, & A. Rodríguez Abad (Coords.), *De la paternidad a las paternidades en la trayectoria de vida: Contextos, significados y experiencias* (pp. 102-113). Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Portocarrero, G. (1998). *Las clases medias: entre la pretensión y la incertidumbre*. SUR/OXFAM.

Presentación

Religión y espiritualidades en el mundo moderno: intersecciones temáticas y disciplinares

José Sánchez Paredes

 <https://orcid.org/0000-0002-9513-1104>
Pontificia Universidad Católica del Perú
jsanche@pucp.edu.pe

Carlos Piccone Camere

 <https://orcid.org/0000-0003-3950-0806>
Pontificia Universidad Católica del Perú
cpiccone@pucp.edu.pe

Véronique Lecaros

 <https://orcid.org/0000-0003-2258-0301>
Pontificia Universidad Católica del Perú
vgauthier@pucp.pe

Esta primera parte del dossier reúne once investigaciones que examinan, desde distintos enfoques disciplinares y metodológicos, la persistencia y transformación de lo religioso en Latinoamérica y en el mundo, en el marco de los procesos de cambios sociales, culturales, políticos, tecnológicos, entre otros, propios de un mundo globalizado. Como señala Cantón (2001), lo religioso trasciende y «desborda las rígidas fronteras» institucionales diluyéndose en la vida cotidiana de muy diversos modos, constituyéndose, de este modo, en un medio para «pensar la cultura, la política, la economía, la familia, la sexualidad o el mismo sentido del cuerpo» (p. 231). En medio de estas mutaciones, las religiones y las espiritualidades continúan ofreciendo recursos para experimentar lo trascendente, organizar lo sagrado, construir sentido y hacer frente a tensiones vitales que la pura racionalidad moderna no consigue agotar. Así, tanto en lo individual como en lo colectivo, lo religioso sigue constituyendo universos de significados cuyas expresiones y formas trascienden las históricas y tradicionalmente conocidas. En este sentido, el presente dossier se suma a muchos otros esfuerzos por describir,



analizar e interpretar las persistencias y cambios producidos en el campo religioso latinoamericano (Mallimaci, 2017; Bustamante & Orellana, 2022; Viotti & Toniol, 2021; Sánchez Paredes, 2015; Calvo, 2024, entre otros). Comprender estos procesos exige atender tanto a su densidad histórica como a la complejidad sociocultural, política y personal de las prácticas y experiencias que los sostienen.

No obstante la tradición antropológica de la revista, la interdisciplinariedad constituye el eje desde el cual aproximarse a lo religioso tal como se vive y expresa en la vida cotidiana, en la narración del mundo, en los conflictos y esperanzas, en las tensiones del espacio público o en los procesos étnicos de redefinición de identidades indígenas o de incorporación de nuevos elementos simbólicos. De este modo, el dossier se fortalece por el diálogo con los estudios religiosos, la teología, así como con la historia y la sociología, la política, los estudios de género, entre otros. Esta convergencia no diluye los perfiles disciplinares; más bien, ensancha el campo de visión para abordar fenómenos que, por su propia naturaleza, desbordan cualquier marco metodológico único.

En América Latina —y de manera singular en el Perú— se ha configurado un campo de estudio especialmente fecundo en torno a las religiones, nutrido por aportes de referencia como los del antropólogo jesuita Manuel Marzal, cuya obra articuló etnografía, rigor histórico e interculturalidad para iluminar el lugar de lo sagrado y sus transformaciones en nuestras sociedades (1971; 1977; 1983, 1985; 1988; 1991; 2002). En un escenario donde lo religioso se recompone sin cesar —a veces desde tradiciones largas, a veces desde innovaciones inesperadas—, recuperar ese impulso resulta necesario para comprender la complejidad contemporánea y sostener un diálogo crítico desde la universidad con las transformaciones del mundo. Por eso, este dossier está dedicado a la memoria de Manuel Marzal, SJ, por su invaluable aporte al estudio y comprensión de la religión en nuestro continente y en el Perú. Al mismo tiempo, pretende contribuir al desarrollo y balance de los estudios sobre religión en el Perú, en la línea de otros trabajos que continuaron la obra de Marzal (Sánchez Paredes & Curatola, 2013; Romero, 2016; Marzal *et al.*, 2000; 2004, entre otros). Constituye, finalmente, un esfuerzo académico y de compromiso con las bases religiosas y culturales de nuestro país y con la tradición de nuestra universidad por parte de quienes, desde el Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión (SIER) y otros espacios, seguimos impulsando el estudio de lo religioso, incluso en medio de no pocas vicisitudes y a pesar de las dificultades estructurales y la falta de estímulos institucionales que con frecuencia lo rodean.

Al menos desde la segunda mitad del siglo XX, los campos religiosos latinoamericano y peruano muestran una recomposición profunda que acompaña los rápidos cambios estructurales producidos. La diversidad religiosa actual va mucho más allá de las formas heredadas: junto al catolicismo popular y los sincretismos andinos emergen espiritualidades alternativas, expresiones parareligiosas, movimientos no cristianos y nuevas modalidades de increencia. A ello se suman prácticas de circulación global —corrientes neochamánicas, meditaciones asiáticas, grupos como Hare Krishna, Mahikari o Soka Gakkai— que conviven con dinámicas locales, como la proliferación de nuevos «santos populares» o el retorno ritual a los apus en zonas urbanas y rurales, así como las nuevas formas de turismo espiritual o, también, las expresiones del movimiento «neoiindio» y su «recuperación» de religiones ancestrales andinas.

Frente a este panorama, lo religioso y lo espiritual se vuelven prismas desde los cuales leer fenómenos más amplios: la formación de subjetividades, los usos del cuerpo, la política, la economía, las relaciones de género, la movilidad o la autoridad institucional. En un mundo donde las fronteras entre lo religioso, lo espiritual y lo secular son cada vez más porosas, esa tradición constituye una herramienta indispensable y una tarea pendiente.

Esta pluralidad forma parte del proceso de *mutación religiosa* latinoamericana, donde la autoridad se redistribuye, las instituciones históricas son interpeladas y surgen nuevas combinaciones entre identidad, ritualidad y búsqueda espiritual. Las cifras recientes del Instituto de Estudios Peruanos (noviembre 2024 / mayo 2025) confirman este reacomodo: la población católica desciende de 63,5 % a 60,2 %, mientras que la evangélica sube de 8,4 % a 11,3 %, acompañada por un 12,6 % que se adscribe a otras iglesias cristianas, y cerca del 12–13 % que no se identifica con ninguna religión o no define su posición. En comparación, el Censo 2017 registraba 76% de católicos y alrededor de 14 % de evangélicos. Se trata de variaciones que permiten comprender cambios generacionales, regionales y culturales. Por ello, resulta particularmente preocupante que la cédula del Censo 2025 haya eliminado la pregunta sobre religión, privando al país de una herramienta fundamental para un análisis informado de su realidad social (Romero, 2025).

La amplitud temática del dossier invita a ordenar los artículos en bloques que resalten tendencias significativas. Una de ellas es la creciente atención a religiones indígenas y espiritualidades amazónicas, evidencia de un giro que reconoce a los pueblos originarios como productores de sentido, actores rituales y agentes políticos. Otros bloques abordan las intersecciones entre evangelismo e identidad indígena, la relación entre religión y género, las conexiones entre espiritualidad y

política, así como las dinámicas institucionales y jerárquicas dentro de la Iglesia católica. Con este orden buscamos ofrecer al lector un recorrido coherente y a la vez diverso, que haga dialogar escuelas, enfoques, regiones y tradiciones.

RELIGIONES INDÍGENAS Y POPULARES

Estando varias contribuciones referidas al mundo cultural y étnico amazónico, cabe mencionar la relatividad que en estos casos tiene el concepto de *religión* para referirse al conjunto de prácticas y creencias que sostienen sus cosmovisiones y cosmologías. A decir de Eduardo Viveiros de Castro (2003), hay que ver las prácticas y creencias desde el perspectivismo, considerándolas, no como *religiones*, en sentido occidental, sino como expresiones de una *ontología* en la que todos los seres existentes tienen diferentes perspectivas acerca de la naturaleza y dimensión espiritual de cada ser. En este sentido, sistemas como el *chamanismo* constituyen una mediación entre el cambio de perspectivas entre los seres de la realidad. Los trabajos presentados en el dossier bien pueden considerarse como dialogantes con estas concepciones de las creencias indígenas amerindias, desarrolladas en el marco del denominado *giro ontológico* en el estudio de los pueblos indígenas amazónicos.

El primer bloque reúne trabajos que sitúan su mirada en la Amazonía y en religiosidades populares que hoy funcionan como laboratorios privilegiados de recomposición cultural. En «Brujería capitalista y turistas pishtaco», Doriane Sabine Slaghenauuffi analiza el turismo de ayahuasca entre los miembros del pueblo shipibo de San Francisco, mostrando cómo la llegada de visitantes en busca de experiencias visionarias reordena las relaciones rituales y activa temores, rivalidades y acusaciones de brujería que expresan tensiones frente a la irrupción capitalista y a la figura del extranjero. Desde otra arista, «Entre la miel y la misión», de Valerio Di Fonzo, sigue un proyecto de apicultura entre comunidades awajún y wampis, donde se negocian cotidianamente cosmologías indígenas, aspiraciones de desarrollo y formas de fe práctica jesuita. La miel —y todo lo que su producción convoca— se convierte en un espacio donde se cruzan tensiones de género, trabajo comunal y traducciones culturales.

Desde un registro con énfasis histórico-crítico, Oscar Espinosa, uno de los investigadores más sólidos en estudios amazónicos, reconstruye en «Internados indígenas y proyecto civilizatorio de las misiones franciscanas en la Selva Central peruana (1840–1945)» la función de los internados misioneros como engranajes del proyecto colonizador republicano. Espinosa muestra cómo estos

espacios combinaron protección y disciplinamiento, educación e intento de reconfiguración identitaria, y cómo la incorporación de religiosas matizó aún más esta tarea. Complementariamente, Susana M. Andrade, en «Evangelización waorani y violencia cultural en el Ecuador: 1956–2024», examina siete décadas de misiones protestantes entre los waorani, iluminando tanto la profundidad de la ruptura cultural como las formas de resistencia que persisten en la memoria indígena, y alertando sobre los riesgos de que los propios waorani evangelizados reproduzcan esta dinámica hacia pueblos en aislamiento. Finalmente, «Santuario y fiesta patronal en Salta» de Daniela Nava Le Favi y Julia Costilla trata la fiesta del *Milagro* en Salta (Argentina) y muestra cómo una devoción popular articula geografía sagrada, identidad provincial y prácticas de cohesión, recordándonos que el catolicismo popular sigue siendo un campo dinámico de producción simbólica en América Latina.

RELIGIÓN INDÍGENA Y EVANGELISMO

El siguiente bloque examina la relación entre mundo indígena y evangelismo pentecostal. En «Desdibujando geografías», Miguel Ángel Mansilla, Juan Manuel Saldívar y Hedilberto Aguilar analizan la movilidad transfronteriza de comunidades aimaras y quechuas evangélicas que circulan entre Bolivia, Chile y Perú. Su etnografía situada en múltiples escenarios muestra cómo lo pentecostal se convierte en un idioma común para reorganizar pertenencias indígenas y nacionales, generar nuevos liderazgos y difuminar las fronteras entre lo andino, lo católico y lo evangélico. Las fronteras estatales resultan insuficientes para contener estas trayectorias, que reconfiguran identidades colectivas y paisajes religiosos.

RELIGIÓN Y GÉNERO

En el bloque dedicado a religión y género, «Liturgias de la empatía» de Marco Julián Martínez-Moreno analiza talleres contra la violencia de género como espacios de producción de una espiritualidad secular marcada por la empatía y el testimonio. A través de rituales de escucha y procesos de transformación emocional, estos talleres generan itinerarios de conversión moral que recuerdan ciertas lógicas religiosas, pero desde un horizonte laico y de reconocimiento y/o reivindicación de derechos. Por otra parte, «Integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual y de género», de José Barrera Blanco, explora

comunidades cristianas LGBT+ en España que articulan fe, acompañamiento espiritual e identidades sexuales y de género, ofreciendo modelos de sociabilidad y cuidado que disputan sentidos dentro del campo cristiano contemporáneo.

RELIGIÓN, ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA

El cuarto bloque reúne trabajos situados fuera del eje amazónico-andino, pero igualmente iluminadores respecto a las conexiones entre espiritualidad, subjetividad y orden político. En «Cuerpo, espacio y ritual», Daniela Mesa Sánchez examina un retiro de meditación *vipassana* en Argentina y muestra cómo la práctica, enmarcada en un riguroso dispositivo ritual y corporal, produce formas de subjetividad propias de espiritualidades globales contemporáneas. En otra escala, Gladys Angélica Vásquez en «Gobernar lo sagrado», analiza la alianza entre el Kremlin y la Iglesia ortodoxa rusa para construir una comunidad moral nacionalista, donde lo sagrado se convierte en tecnología política capaz de legitimar decisiones de Estado y producir cohesión excluyente.

RELIGIÓN, INSTITUCIÓN Y ORDEN JERÁRQUICO

El dossier culmina con un estudio que se sitúa en un campo aún poco explorado por la antropología religiosa: los abusos y las asimetrías de poder dentro de la Iglesia católica analizados desde sus relaciones concretas, más allá de los marcos estrictamente canónicos, pastorales o psicológicos. En «Obediencia silenciosa y negociación pragmática», Véronique Lecaros y Carlos Piccone Camere examinan las relaciones entre obispos y la congregación de las Hermanas de San José de Tarbes en tres diócesis del Perú. Los casos analizados muestran cómo la fragilidad jurídica de las congregaciones femeninas y la cultura de obediencia se traducen en vínculos marcados por fuertes asimetrías de poder; pero también cómo las religiosas elaboran estrategias de negociación, sostienen proyectos pastorales y buscan formas de corresponsabilidad en medio de tensiones institucionales. El artículo aporta claves para comprender cómo los debates sobre sinodalidad, autoridad y participación femenina atraviesan, en su concreción cotidiana, la vida de la Iglesia peruana.

En conjunto, estos trabajos revelan que lo religioso y lo espiritual no son vestigios del pasado, sino dimensiones vivas que acompañan, tensionan y reinterpretan la rapidez de los cambios sociales. Más que ofrecer certezas, este dossier invita a observar cómo mujeres y hombres —indígenas, creyentes, migrantes, activistas, religiosas, funcionarios, comunidades enteras— reconfiguran sentidos y prácticas para habitar un mundo que se transforma ante nuestros ojos. Confiamos en que esta contribución ayude a revitalizar el estudio antropológico de la religión y a fortalecer el diálogo interdisciplinario desde la PUCP hacia el país y la región.

Deseamos cerrar esta presentación expresando nuestro agradecimiento al Dr. Alexander Huerta-Mercado, editor de la revista *Anthropologica*, por la confianza al encomendar la coedición de este dossier y por su convicción en la fecundidad de la colaboración entre Ciencias Sociales, Teología y estudios religiosos. Agradecemos también a Emilia Fernández Fernández, asistente editorial, por su acompañamiento atento y eficaz a lo largo de todo el proceso editorial.

REFERENCIAS

- Bustamante, F., & Orellana, F. (2022). Sociedad, religión y política en América Latina. *Revista temas sociológicos*, (30), 15-25. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3298>
- Calvo, A. (2024). Una aproximación intercultural e interdisciplinaria para el estudio de lo religioso (hagiografía) y sus distintas manifestaciones. *SIWO, Revista de teología*, 17(2), 1-25. <https://doi.org/10.15359/siwo.17-2.2>
- Cantón, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Editorial Ariel S.A.
- Mallimaci, F. (2017). Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual. *Caravelle*, (108), 15-33.
- Marzal, M. SJ. (1971). *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los andes*. Instituto de Pastoral Andina.
- Marzal, M. SJ. (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. SJ. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. SJ. (1985). *El sincretismo Iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), mayas (Chiapas) y africanos (Bahía)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Marzal, M. SJ. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. SJ. (Coord.). (1991). *El rostro indio de Dios*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. SJ, Romero, C., & Sánchez Paredes, J. (Eds.). (2000). *La religión en el Perú a filo del Milenio*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. SJ (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Editorial Trotta.
- Marzal, M. SJ, Romero C., & Sánchez Paredes, J. (Eds.) (2004). *Para entender la religión en el Perú 2003*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Romero, C. (2016). (Ed.). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) y el Instituto Bartolomé de las Casas (IBC).
- Romero, E. (3 de agosto de 2025). ¿Por qué invisibilizar la religión en el Censo? *La República*. <https://larepublica.pe/opinion/2025/08/03/por-que-invisibilizar-la-religion-en-el-censo-por-eduardo-romero-hnews-84138>
- Sánchez Paredes, J., & Curatola, M. (Eds.). (2013). *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*. Homenaje a Manuel Marzal, SJ. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Sánchez Paredes, J. (2015). Las ciencias sociales y la religión en el Perú. *Revista Cultura y Religión*, 9(1), 2-8. <https://doi.org/10.61303/07184727.v9i1.587>
- Viotti, N., & Toniol, R. (2021). Antropología de la Diversidad Religiosa. Introducción al dossier, *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 116-122. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/998>
- Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Chaparro Amaya, C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico* (pp. 191-243). Centro Editorial Universidad del Rosario / ICANH.

Brujería capitalista y turistas *pishtaco*

Tensiones ocultas en torno al turismo de ayahuasca entre los shipibo de San Francisco (Amazonía peruana)*

Doriane Sabine Slaghenauffi

Instituto Francés de Estudios Andinos, Francia
doriancha@yahoo.fr

RESUMEN

La aparición del «turismo chamánico» en algunas comunidades y zonas urbanas shipibo-konibo ha provocado un incremento de las prácticas brujeras vernáculas, ahora integradas en el nuevo contexto sociológico de la comercialización del chamanismo vegetalista local. Este clima provoca ataques de brujería tanto a los chamanes rivales como a los turistas que buscan una experiencia chamánica y alucinógena, algunos de los cuales se convierten a su vez en objeto de rumores de brujería. Estas prácticas e interpretaciones ocultas son tanto formas de resiliencia construidas por los chamanes shipibo para afrontar y beneficiarse del actual contexto de transición al capitalismo, cada vez más presente en las comunidades, como manifestaciones de frustración y ansiedad ante la recuperación del chamanismo local por parte de la cultura global, sintomática de los vínculos tradicionalmente ambiguos entre kirinko (extranjeros) e indígenas.

Palabras clave: Shipibo-konibo, Amazonía peruana, Turismo chamánico, Vegetalismo, Brujería, Ayahuasca.

* Este artículo es una traducción de la versión previamente publicada en francés en Journal de la Société des américanistes y cuenta con los permisos necesarios para su publicación (Slaghenauffi, 2022). El texto pasó por filtros editoriales y revisión de pares antes de ser aceptado para publicación.



Capitalist Witchcraft and Pishtaco Tourists Occult Tensions Around Ayahuasca Tourism Among the Shipibo of San Francisco (Peruvian Amazon)

ABSTRACT

The emergence of “shamanic tourism” in some Shipibo-Konibo villages and urban areas has led to a recrudescence of vernacular witchcraft practices, now integrated into the new sociological context of the commercialization of local vegetal shamanism. This has brought about sorcery attacks both on rival shamans and on tourists seeking a shamanic and hallucinogenic experience, some of whom in turn become the target of sorcery rumors. These occult practices and interpretations can be seen, on the one hand, as forms of resilience adopted by Shipibo shamans in order to cope with and benefit from the current context of transition to capitalism, which is increasingly present within the communities, and, on the other hand, as manifestations of frustration and anxiety about the recuperation of local shamanism by global culture, symptomatic of the traditionally ambiguous links between gringos and Native Amazonians.

Keywords: *Shipibo-Konibo, Peruvian Amazon, Shamanic tourism, Vegetalism, Witchcraft, Ayahuasca.*

INTRODUCCIÓN

En los últimos veinte años, el pueblo shipibo¹ de la Amazonía peruana ha desempeñado un papel clave en la «internacionalización» del chamanismo denominado «vegetalista» (basado en el consumo de ayahuasca), que se dirige cada vez más a una clientela *new age* occidental en busca de experiencias alucinógenas (Labate, 2011). La proliferación y el éxito de obras dirigidas al gran público —como los documentales de Jan Kounen (2003, 2019), que retratan las tribulaciones del director con la ayahuasca y su relación con el chamán shipibo Guillermo Arévalo— han contribuido en gran medida a esta moda del chamanismo amazónico, provocando una afluencia de turistas. Algunos de los shipibo, tanto hombres como mujeres, vieron la oportunidad de generar abundantes recursos económicos, reforzando su interés por esta actividad tradicional, especialmente en las zonas periurbanas. Procesos similares parecen estar afectando a otras comunidades amerindias, tanto en Perú como en otros lugares del continente. En este contexto, también parecen haber contribuido a cierto resurgimiento de las prácticas de brujería en este nuevo contexto social.

Situado a unos cuarenta minutos en auto de la pequeña ciudad de Yarinacocha, cerca de Pucallpa, el pueblo periurbano de San Francisco en el que llevé a cabo

¹ Los shipibo, en asociación con los konibo, son actualmente la etnia pano más numerosa de la Amazonía peruana, con una población de 34 152 personas, según el Censo Nacional de 2017 (INEI, 2018). Habitan en el departamento de Ucayali y en la parte sur del departamento de Loreto. Gozan de un hábitat ribereño privilegiado a lo largo de las ricas llanuras aluviales del Ucayali y sus afluentes, el ecosistema más rico de la alta Amazonía. Sin embargo, en los últimos treinta años, se ha producido una importante migración hacia Pucallpa, la capital del Ucayali, y hacia Lima. En la medida en que las personas con las que me entrevisté se identificaban como shipibo, independientemente de su pueblo de origen, he optado por utilizar este etnónimo, aunque el Estado peruano y las organizaciones indígenas se refieren más habitualmente al grupo shipibo-konibo.

mi investigación etnográfica² ha experimentado profundos cambios económicos, ambientales y socioculturales en los últimos treinta años. Fundado a principios del siglo pasado por un sacerdote franciscano, San Francisco siguió siendo durante mucho tiempo un minúsculo pueblo formado por una veintena de casas rodeadas de bosque a orillas del río Yarinacocha. Sin embargo, a principios de la década de 1990, las autoridades vendieron cientos de hectáreas de bosque a empresas forestales, lo que, combinado con los numerosos incendios anuales durante la estación seca, destruyeron decenas de kilómetros de bosque. Esta actividad intensiva provocó el empobrecimiento del suelo y el aumento de la acidez, dificultando cada vez más la producción hortícola en general. Los comuneros sustituyeron gradualmente la economía de subsistencia por una economía monetizada basada en el comercio de artesanía³ y servicios chamánicos, así como en empleos asalariados como el de profesor bilingüe.⁴ Este cambio gradual hacia una economía de mercado ha contribuido en gran medida a la modernización de este pueblo cada vez más poblado, que en la actualidad cuenta con unos 4000 habitantes y que, en las últimas décadas, se ha beneficiado de una serie de servicios públicos y privados prestados por diversas instituciones. Hay tres iglesias evangélicas, una escuela primaria y secundaria, un centro de salud (donde se administran antibióticos, vacunas y medicamentos alopáticos), así como una guardería para niños de dos a tres años.

² La etnografía se realizó entre 2016 y 2018 en el marco de una tesis doctoral defendida el 12 de diciembre de 2019 (Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative [Idemec], Aix-Marseille université) bajo la dirección de Frédéric Saumade. Como esposa de un chamán shipibo y madre de sus tres hijas, pasé cuatro años en San Francisco, donde me sometí al rito de iniciación a la práctica chamánica. La mayor parte del trabajo teórico consistió en combinar este conocimiento de primera mano con un enfoque científico respetando al máximo la distancia con el objeto de estudio.

³ Los objetos de cerámica que antes eran utilitarios, así como los grafismos tradicionales que antes se utilizaban como adornos (sobre todo en los tejidos), se han convertido ahora en una forma de artesanía comercializada.

⁴ Debido a su proximidad geográfica, San Francisco fue uno de los primeros pueblos de la región que se vio afectado, en la década de 1960, por la expansión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una organización misionera estadounidense con sede en Yarinacocha especializada en la traducción de la Biblia a lenguas minoritarias. Esta organización protestante formaba a maestros bilingües en los pueblos indígenas para que se convirtieran en agentes morales y civilizadores capaces de provocar cambios en sus pueblos de origen (Stoll, 1985). Hoy en día, San Francisco cuenta con un gran número de maestros bilingües de todas las edades, una profesión que ya no es solo cosa de hombres, pues cada vez más mujeres, la mayoría de ellas treintañeras, estudian para ser maestras.

Si bien la modernización de San Francisco ha supuesto una notable mejora del nivel de vida de ciertas personas —en particular, profesores bilingües y chamanes («médico», *onanya*)⁵ dirigidos a una clientela extranjera—, sin embargo, la monetarización de la economía local ha provocado un fenómeno de pauperización de la mayoría de los hogares, cuyas cabezas de familia carecen de cualificación profesional y se encuentran sin trabajo fijo. Hacen todo lo que pueden para hacer frente a las crecientes dificultades de mantener a su hogar, que suele estar formado por un gran número de hijos, así como por padres o suegros. Esta evolución sociológica es característica del liberalismo de mercado descrito por Comaroff & Comaroff (1993, 1999, 2000). A pesar de su promesa de prosperidad generalizada a escala global, para muchos, solo ha conducido a la decepción. El resultado es un clima de frustración, envidia y tratos malintencionados entre aquellos los que se quedan atrás contra los que se enriquecen. Dentro del pueblo de San Francisco, esta situación es el vector de una fuerte rivalidad hechicera entre los diferentes chamanes, en particular con respecto a los que están a la cabeza de un «centro chamánico», que los shipibo denominan en español «albergue».⁶ Al mismo tiempo, parece que aumentan los ataques ocultos a turistas que desean someterse a terapias chamánicas, mientras que algunos de estos *kirinko* (o *rinko*, extranjeros, del español *gringo*) son objeto de una serie de rumores. Esto es especialmente cierto en el caso de los que deciden quedarse en la comunidad a largo plazo. Esta tendencia no es un caso aislado y parece

⁵ El chamanismo shipibo se caracteriza por una práctica de «geometría variable» (Chaumeil, 2003), adquirida a través de grados de competencia. El *raomis* (herborista), cuyo papel se atribuye a menudo a las mujeres, está dotado de competencias inferiores a las del *onanya* (de *onan*, «conocimiento, saber», literalmente «el que tiene conocimiento»), también conocido por el término «médico», y a los del *yobe* o *xitana* (hechicero, tradicionalmente el extractor de dardos mágicos). Las habilidades de este último son inferiores a las del *meraya*, una especie de metachamán con el poder de desaparecer corporalmente, hoy prácticamente extinguido debido a la incompatibilidad de su ascetismo chamánico con la modernidad, el mundo urbano y la sociedad nacional. Sobre el chamanismo shipibo, véanse los trabajos de Illius (1987), Cárdenas Timoteo (1989), Morin (2015) y Brabec de Mori (2017).

⁶ Losonczy y Mesturini Cappel (2010) describen los «centros chamánicos» amazónicos como estructuras adaptadas a una serie de requisitos estandarizados, tales como la presencia de una *maloca* —edificio destinado a los rituales chamánicos y de forma redondeada— o también las diversas prácticas performativas —el uso de un sonajero hecho de hojas secas, perfumes industriales y cantos rituales— sea cual sea el origen de los practicantes. Aunque no hay muchos turistas en San Francisco, en comparación con los grandes «centros chamánicos» de Iquitos, el pueblo cuenta sin embargo con ocho estructuras de tamaño variable que van de tres a una veintena de cabañas de madera, que los shipibo denominan «bungalows», diseñados para recibir a los visitantes.

aplicarse a toda la región donde el turismo chamánico se ha desarrollado, como lo ha observado Fotiou (2025) en Iquitos.

Muchos autores han examinado los vínculos entre brujería, desarrollo y modernidad (Fonyuy & Geshiere, 1993; Geshiere, 2005; Bernault & Tonda, 2000; Whitaker *et al.*, 2025; Fotiou, 2025; Sarra & Tola, 2025). La mayoría de estos estudios sugieren que la brujería contemporánea no es tanto un retorno a las prácticas tradicionales o un signo de atraso como una manifestación completamente moderna de la acumulación de riqueza y de estrategias de poder, así como de formas de frustración, incertidumbre, ansiedad, descontento y desigualdad de oportunidades en un mundo contemporáneo que se enfrenta a los numerosos cambios provocados por la globalización (Taussig, 1980; Scheper-Hugues, 1996; Moore & Sanders, 2001; Absi, 2003; Bonhomme, 2009, 2011; Santos-Granero & Barclay, 2010; Dozon, 2017). Numerosos estudios han demostrado que los conflictos derivados de las desigualdades causadas por la economía de mercado en las sociedades latinoamericanas y en otros lugares se interpretan en el lenguaje de la brujería (Whitehead & Wright, 2004; Garra, 2019). Rumores y numerosos relatos de ataques ocultos a los «médicos» de la comunidad de San Francisco con clientes extranjeros, por un lado, y turistas, por otro, ilustran claramente este fenómeno.

¿Es la «brujería moderna», que actualmente hace estragos entre los shipibo de San Francisco, una forma de adaptación al nuevo contexto económico con el fin de apropiarse de nuevos recursos, o es más bien una manifestación sintomática de la crisis de una sociedad en profunda convulsión? Veremos en qué medida las fluctuaciones del chamanismo vernáculo dan lugar a una forma desregulada y particularmente agresiva de brujería capitalista dentro de la comunidad, reactivando el antagonismo secular entre amerindios y blancos. El resto del texto pretende presentar y analizar las prácticas agonísticas observadas en San Francisco, empezando por el caso de agresiones ocultas entre practicantes rivales.

Apoyándome en materiales recogidos gracias a una larga y profunda experiencia de la vida social y las prácticas chamánicas de San Francisco durante mi investigación doctoral, he participado en una decena de rituales de ayahuasca entre los diferentes chamanes del pueblo. También he observado varias veces el cuidado que recibía mi marido cuando tenía ataques. He llevado a cabo unas cuarenta entrevistas semidireccionales con un público heterogéneo: hombres y mujeres locales de diversas edades —chamanes y habitantes del pueblo no chamanes— y turistas occidentales que vienen a vivir una experiencia chamánica o aprender de un chamán shipibo.

AGRESIONES ENTRE «MÉDICOS»: UNA BRUJERÍA DE PUESTA A PRUEBA

La agresión oculta entre «médicos» consiste en poner a prueba (*tanati*) el «poder» (*koxi*) y el «conocimiento» (*onan*) de una persona considerada rival. Veamos el caso del «médico» Miguel, que se queja de somnolencia incontrolable desde hace algún tiempo, agravada por acontecimientos desafortunados que afectan a su vida cotidiana, entre ellos la quiebra de la bodega de su hermana, que él había ayudado a financiar, y la escasez de turistas en su lugar de trabajo. Como él mismo explica: «Mi alma⁷ ya no está ahí. Está luchando contra los demonios». Entonces tuvo un sueño en el que se le aparecía furtivamente el rostro de un vecino, un joven «médico» de otro pueblo, que regenta una bodega cerca de su casa. Inmediatamente interpreta la aparición del hombre en su sueño como la identidad de su agresor. Esa misma noche, coge su pipa y se dispone a «limpiarse» (*chokati*) del ataque fumigándose el cuerpo con humo de tabaco. Un poco más tarde, su tío materno toma el relevo y, durante un ritual de ayahuasca, intenta encontrar y recuperar el «alma» (*kaya*)⁸ perdida de su sobrino. Unos días después, hago una visita a otro de sus tíos, que vive en un terreno colindante y también practica el chamanismo con turistas. Le cuento el caso, a lo que me responde que él también ha sido víctima anteriormente del mismo hombre, que está celoso de sus homólogos e intenta «poner a prueba» su «poder».

Las rivalidades hechiceras entre «médicos» siguen el patrón clásico de la hechicería shipibo, en la que el hechicero (*yobe*, *xitanero*, *xitana*)⁹ extrae su poder drenando la fuerza vital de sus víctimas. Tal acción es descrita por los shipibo como *boman*, y llega a causar desgracias que se extienden a todos los ámbitos de la vida social. Para llevar a cabo su hazaña, el perseguidor envía «aires» patógenos —lo que los shipibo llaman «dardo mágico» (*yotoa*)— que «saca de su garganta» gracias a la presencia, en su pecho, de una sustancia flemática conocida como *keyon* o *mariri*.¹⁰ Luego lo sopla hacia su víctima, para sumirla en un profundo

⁷ El término se utiliza aquí en español.

⁸ *Kaya* se traduce generalmente como «alma», pero la idea de principio vital parece más cercana a su definición.

⁹ El término *xitanero* está tomado del léxico kichwa, al igual que *xitana* («canto de brujería»).

¹⁰ La sustancia *keyon* o *mariri*, común a otras poblaciones amazónicas, es un proyectil asociado a masas viscosas o limos llamadas flemas que el chamán sostiene en su cuerpo y alimenta con humo. Los dardos son entonces capaces de crecer y reproducirse en el interior del cuerpo —aunque originalmente emanan de «espíritus» con los que los chamanes entran en contacto—. La sustancia puede utilizarse para absorber el «mal aire» presente en el cuerpo del enfermo como

sueño (*oxa bomanbo*) y así «chupar» (*koxi tsekati*) sus conocimientos chamánicos, un proceso que los shipibo denominan «robo de dieta» (*sama bichinti*).¹¹

Esta operación está siendo reinterpretada por los «médicos» de San Francisco que, en general, ya no tienen la sustancia en sus cuerpos, sustituida ahora por pensamientos malévolos (*jakoma shinanbo*) que transmiten a sus víctimas a través del humo del tabaco.¹² Esta acción provoca la alteración del «alma» o principio vital *kaya* de la persona afligida, cuyo efecto es deshumanizar a la víctima provocando cambios psíquicos que pueden conducir al retraimiento y la depresión, cuyo objetivo es debilitarla con el fin de manipularla mejor.

Los ataques ocultos que tienen lugar en el contexto de la comercialización del chamanismo vernáculo no son sorprendentes en una sociedad en la que las relaciones sociales siguen estando gestionadas en gran medida por prácticas chamánicas y hechiceras (Leclerc, 2003; Slaghenauffi, 2019, pp. 321-345). Basándose en elementos culturales con una larga historia indígena, estas relaciones predatoras entre «médicos» adoptan la forma de una brujería al servicio de la economía de mercado, basadas en una lógica competitiva que refleja una rivalidad personal, económica y de estatus, que permite a individuos sin recursos adquirir riquezas que, de otro modo, serían inalcanzables.

En la comunidad, la profusión de «médicos» deseosos de entrar en la industria del «turismo chamánico» atestigua la desregulación socioeconómica tras la transición de una economía de subsistencia relativamente igualitaria a una liberalización económica. Vehículo de enriquecimiento personal pero también de disparidades sociales cada vez mayores, el comercio chamánico conduce a una carrera por la riqueza que parece amenazar el equilibrio de la sociedad. El chamanismo de las generaciones anteriores, destinado sobre todo a resolver males y curar a los seres queridos, difiere considerablemente del neochamanismo

para enviar a una víctima dardos mágicos que el practicante extrae de su pecho en forma de serpiente, piedra o malos «aires». Para una definición más detallada, véase Chaumeil (1995).

¹¹ Los shipibo llaman «dieta» (*sama*) a la cura chamánica. Consiste en la ingestión diaria de plantas y en rigurosas restricciones dietéticas, sociales y sexuales destinadas a entablar una relación con los diferentes «dueños» (*ibo*) de las plantas ayunadas para poder incorporar sus «aires» o principios ontológicos (*niwe*). El ritual de la ayahuasca (*nixi pae*) actúa como catalizador, permitiendo que los «aires» de las diferentes plantas ingeridas por el paciente se vuelvan operativos.

¹² Esta presentación es general y no pretende ser exhaustiva, ya que las técnicas de hechicería utilizadas dependen más de las habilidades y la variedad del aprendizaje realizado por cada especialista. Nótese la doble función del tabaco, que a la vez inflige y purga los «aires» maléficos.

shipibo contemporáneo¹³, concebido para satisfacer a una clientela *new age* e innegablemente lucrativa. Por tanto, no contribuía, como el de hoy en día, a la aparición de desigualdades sociales en el seno de la comunidad, estructuradas en torno a una escala jerárquica en cuya cúspide se encuentran los grandes empresarios chamanes propietarios de grandes instalaciones turísticas, seguidos de los profesores bilingües, los «médicos» a menor escala y, por último, los comerciantes (que regentan tiendas de alimentación). En la parte más baja se encuentran las familias más pobres, que no tienen ninguna de estas especialidades e intentan como pueden hacer frente a las crecientes dificultades económicas. Las disparidades socioeconómicas dentro del pueblo refuerzan un clima de envidia hacia las nuevas fortunas, lo que obliga a los «médicos» a mantener la máxima discreción sobre sus actividades chamánicas y sus ganancias económicas. Elisa Vargas, una mujer chamana (*médico ainbo*) de unos sesenta años que regenta un «albergue» con una veintena de «bungalows», da su propia versión:

Si curas a uno [un shipibo], otro puede pensar mal. Si yo busco, otros pueden pensar que yo me creo más sabia o más preparada. Entonces, uno que no tiene buen corazón, te manda mala energía. Me ha pasado muchas veces que me hacen daño. Te prueban otra gente. Ellos saben que estás tomando ayahuasca y mandan una energía de ataques. Ellos toman al mismo tiempo que tú y te hacen pruebas. Te cierran. Porque son malos, quieren ser los únicos y te quieren aplastar. Quieren ser el mejor. Por eso, todos los médicos de acá nunca se juntan. Cada uno en su casa, grupo pequeño. Tal persona es mala, hay que hacerle eso (comunicación personal, 7 de junio de 2018).

Cabe señalar que las mujeres también pueden ser acusadas de ataques de brujería, como esta vieja «médico *ainbo*» de la región de Pisqui, en la provincia de Loreto, con fama en el pueblo de ser especialmente agresiva con otros «médicos», a los que enviaba con frecuencia «aires» patógenos para apoderarse de su fuerza vital y afectar a su capacidad productiva. En efecto, los «médicos» procedentes

¹³ Leclerc (2010) define el neochamanismo shipibo como el resultado de las interacciones continuas en las prácticas de los chamanes shipibo con los visitantes gringos, abarcando «todas las prácticas chamánicas indígenas y las relaciones o intercambios de conocimientos, prácticas rituales y formas discursivas que tienen lugar entre ambas partes» (p. 364). Esta definición coincide en líneas generales con el concepto de neoindigenismo desarrollado por Galinier y Molinié (2006) como una comunidad de actores de contornos borrosos vinculados entre sí por ciertas afinidades electivas de inspiración *new age*, sin adhesión a un dogma o a un sistema de creencias restringido. Esta nebulosa reúne a los «pueblos testimoniales» (descendientes directos de los pueblos afectados por la colonización española), así como poblaciones mestizas e «indianistas» europeos que han tomado prestados ciertos rasgos del estilo de vida amerindio.

de comunidades lejanas de la ciudad se consideran más poderosos por su estrecha relación con la selva.

UNA BRUJERÍA MERCANTIL

En este contexto de brujería capitalista, el *rinko* es la víctima paradigmática mediante el desarrollo de una economía oculta¹⁴ destinada a captar sus recursos económicos. Un buen ejemplo es el de Thomas, un turista francés de unos treinta años que acudió a un «médico» del pueblo para realizar una «dieta» que debía durar solo una semana. Aunque dice que estaba decepcionado con el tratamiento que recibió, al final completó nueve meses de terapia, yendo y viniendo entre su casa en Francia y el «albergue» del «médico», tomado, como explicó más tarde, por un impulso irracional de volver a este hombre una y otra vez. El joven se hundió poco a poco en una profunda depresión, manifestada en un repliegue sobre sí mismo. El «médico» terminó por aislarlo en un terreno a las afueras del pueblo, donde permaneció solo durante varias semanas, sin que nadie se ocupara de él. Como su estado empeoraba, finalmente decidió marcharse, sin olvidar contarle al «médico» su decepción con la terapia. Una vez en Francia, su garganta comenzó a hincharse y su estado mental se deterioró considerablemente:

Es como algo que estaba en mi garganta, que estaba allí todo el tiempo y que me impedía respirar, concentrarme. Volé llorando, volví a Francia en una brutalidad increíble. Me quedaba todo el día en la cama. ¿Por qué la garganta? Todo lo que es creatividad, expresión, lo que nos permite intercambiar, ha sido bloqueado, aniquilado en mí. Sentía el repliegue sobre mí mismo, la pérdida de interés, el miedo, la incomprensión, la confusión, la duda y el circuito negativo de alguien que se siente mal. Mientras viajaba, daba la vuelta al mundo, por supuesto quería probar la ayahuasca. Olvidaba todo lo que significa adaptarse a la sociedad, tener proyectos de vida, y ahí estaba yo: «Hay un estado de salud que no está bien, se hace todo lo posible para regularlo y se hará en función de lo que se pueda». Repetía las mismas cosas todo el tiempo y mi mente estaba tan destrozada que ya no confiaba en mis propios padres ni en nada (Thomas, turista francés, comunicación personal, 5 de diciembre de 2019, traducción propia)

Fue entonces cuando una amiga le recomendó que fuera a España a consultar a un chamán europeo que se había formado en San Francisco. Durante un ritual

¹⁴ Los esposos Comaroff (1999) definen la economía oculta como la producción de riqueza por medios misteriosos que están al margen de las formas convencionales de trabajo.

de ayahuasca, el chamán visualizó un dardo mágico colocado en su garganta, que él interpretó como un acto de venganza del «médico» de San Francisco en respuesta a su partida.¹⁵ Según su diagnóstico, el agresor había utilizado una forma de brujería para hacerlo dependiente de él con el fin de robarle su dinero y, de este modo, «robarle» los conocimientos que había adquirido durante sus «dietas».

No es de extrañar que la brujería dirigida al *rinko* tenga como principal objetivo apoderarse de sus recursos económicos, ya que es considerado por los shipibo como el «dueño del dinero» (*koriki ibo*). Acostumbrados desde hace siglos a recibir donativos de los misioneros, gracias a una política de regalos destinada a ganárselos¹⁶ —estrategia que ha continuado durante décadas gracias a la labor de las ONG, por no hablar de los donativos de muchos turistas—, los comuneros no dudan en ponerse bajo la protección económica de los extranjeros que vienen a realizar terapias chamánicas. En cierto modo, el *rinko* se ve obligado a sufragar los gastos de la familia de acogida en contra de su voluntad, y no parece tolerarse ninguna negativa económica por su parte (Slaghenauffi, 2019).¹⁷ Por lo tanto, si el occidental es una solución a la pobreza, él mismo sería responsable de la precariedad social que sufren hoy los shipibo de San Francisco —lo cual no es del todo falso— en el contexto actual del liberalismo de mercado y la transición al capitalismo aldeano.

Por medio de una hechicería manipuladora, el «médico» procede a un ataque por *boman*, que implica, en términos generales, los mismos componentes utilizados en el ejemplo anterior, combinados con una intención específica destinada a manipular la voluntad de su víctima con el fin de despojarla de sus recursos, pero también de los conocimientos chamánicos que ha adquirido durante la «dieta». Como en los casos descritos anteriormente, el embrujamiento altera el principio vital *kaya* de la persona afligida, provocándole retraimiento y una profunda depresión, lo que facilita al agresor ejercer su dominación. Este ataque oculto a la población «blanca» no es insignificante. De hecho, aunque la figura del «hombre blanco» está tradicionalmente —para muchas sociedades amazónicas— asociada a la muerte y a entidades brujas (Albert, 1988; Renard-

¹⁵ Bajo los efectos de la ayahuasca, el practicante es capaz de realizar un diagnóstico consistente en una especie de «exploración» visual del cuerpo del paciente, que le permite «ver» los «males» que padece y su etiología, sobre todo si se trata de actos de brujería.

¹⁶ Bertrand-Ricoveri (2005) ha identificado un mito shipibo-konibo explícito sobre este tema.

¹⁷ Los honorarios por un ritual, que a menudo son objeto de negociación, varían mucho de un «médico» a otro y oscilan en promedio entre 50 soles y 300 soles por sesión, o entre 800 soles y 2500 soles por una semana de tratamiento, dependiendo de la extensión de la estructura chamánica.

Casevitz, 1991; Chaumeil, 1993; Gow, 2001), también es objeto de fascinación. Si la experiencia visionaria de la ayahuasca permite al terapeuta «ver» el estado de salud física del paciente, también le da acceso a sus episodios biográficos y, con ello, a su estilo de vida y conocimientos que, desde un punto de vista emic, se consideran un cuerpo de conocimiento exógeno fuertemente asociado al conocimiento científico en general, del que hay que apropiarse para adquirir poder chamánico. Varios curanderos de la Amazonía se han convertido en expertos en la creación de un bricolaje chamánico que incorpora componentes exógenos del mundo occidental, como la tecnología, la literatura, la ciencia y la biomedicina (Townsend, 1993; Chaumeil 2003; Colpron, 2012; Slaghenauffi, 2019). Esta actitud refleja la atracción de los practicantes por el mundo occidental, como evoca el joven «médico» Eduardo Muñoz, que empieza a desarrollar su «centro chamánico» en las afueras del pueblo:

Yo aprendo de ellos, me gusta aprender. Por eso, conozco cuál es la tradición, pero tengo que conocer la vibra cuando son *kirinko*. Así aprendo cómo funcionan ellos por medio de la ayahuasca. Se estudian por medio de la ayahuasca. Se puede ver su conocimiento, que tiene muchas ideas, mucha tecnología. Yo empecé a estudiar a Sébastien cuando estaba dietando seis meses y me mostró su mundo. Me mostró muy bien muchas cosas que nunca hemos visto aquí. Es interesante (comunicación personal, 3 de mayo de 2018).

UNA BRUJERÍA AMOROSA: EL CASO DE LAS APRENDICES CHAMANAS

La brujería manipuladora dirigida a los turistas también puede adoptar la forma de una brujería amorosa en el caso de las gringas atendidas por un «médico» varón. Tales actos van obviamente de la mano de los abusos sexuales, ampliamente difundidos en los últimos años (Peluso *et al.*, 2020), por parte de ciertos practicantes hacia unas pacientes occidentales.

En este sentido, el caso de Chloé, una joven francesa que realizó un aprendizaje chamánico de nueve meses¹⁸ en un pequeño «albergue» de pueblo, es típico. Lleva a cabo su «dieta» en un «bungalow» aislado donde no tiene contacto con el mundo exterior, aparte de su instructor, un chamán de unos cincuenta años. Al cabo de

¹⁸ En algunos casos, los turistas que se someten a terapia chamánica deciden convertirse ellos mismos en chamanes y comenzar un aprendizaje con un curandero. Aunque la mayoría son hombres, también hay aprendices femeninas.

dos meses, el hombre hace creer a la chica que ha dejado a su mujer por ella y, a pesar de su gran diferencia de edad y de las restricciones impuestas por la «dieta», su relación se convierte rápidamente en una relación amorosa que, por parte de la turista, se transforma poco a poco en un amor obsesivo, acompañado de un agudo sentimiento de depresión y de una actitud de profunda sumisión hacia su amante:

Todos mis pensamientos iban hacia él. Cuando él no estaba allí, yo esperaba su regreso con impaciencia. Me decía que no debía salir porque estaba en dieta. No veía a nadie más que a él. Estaba con él y, al mismo tiempo, estaba profundamente triste. No entendía lo que me estaba pasando. Le decía que no estaba bien y me decía que lo vería en la próxima ceremonia. Luego me decía que alguien me había hecho daño, pero que había limpiado. Al final, ni siquiera tenía una visión (Chloé, joven francesa, comunicación personal, 6 de agosto de 2018, traducción propia)

Mark, un turista americano también deseoso de realizar un aprendizaje de larga duración, pondrá fin a la relación amorosa de Chloé con su instructor. Al descubrir su íntima relación, expresa su desaprobación moral:

Cuando Mark habló conmigo, me di cuenta de que ni siquiera sabía cómo había llegado a esto, cuándo me enamoré. Y recordé que nada me atraía de ese hombre al principio, que lo veía como un viejo, eso es todo. Los dos fuimos a hablar con Arturo. Le dijimos que creíamos que no era normal y que un «dietista» no debería tener relaciones con su chamán. Le dije que no me sentía bien en absoluto y que ya no tenía visión durante las ceremonias y que quizás me había hecho daño (Chloé, joven francesa, comunicación personal, 6 de agosto de 2018, traducción propia)

Esa misma noche, Arturo, «médico» asociado a la estructura chamánica, organiza un ritual de ayahuasca, al final del cual afirma que la joven fue víctima de un hechizo de amor de su instructor. A continuación, procede a su «liberación» «desligando» su espíritu (*shinan*) y su *kaya* de los de su perseguidor, que los había atado para lograr su objetivo. Esta acción tendrá como efecto, según un principio simétrico de inversión del dispositivo de brujería, transformar los sentimientos de amor y admiración que ella sentía por él en una profunda aversión.

Para lograr una brujería de amor, el «médico» lleva a cabo una vez más una agresión por *boman* destinada a deshumanizar a la afligida para dominarla mejor, hasta hacerla dependiente de él. Para conseguirlo, realiza cantos performativos («cantos de amor»: *bewakan ainbo nexa*¹⁹), pronunciados en secreto o durante

¹⁹ Más conocido en la región como *warmikara* (término kichwa).

los rituales de ayahuasca²⁰, destinados a «vincular» el espíritu (*shinan*) y el principio vital *kaya* de la víctima al suyo propio. Al mismo tiempo, como en el ejemplo de la brujería mercantil, el agresor realiza una agresión por *yotoa* durante la cual envía sus intenciones hacia el afligido utilizando humo de tabaco. Esta operación va de la mano de lo que los shipibo llaman *nexati* (atar, amarrar en español local), un acto de «hechicería contagiosa»²¹ que consiste en elaborar una poción de amor a partir de un cabello o un vello púbico (normalmente extraído de una prenda de lencería robada a la víctima), que el agresor combina con plantas específicas.

Tal configuración hechicera remite evidentemente a la cualidad de predador sexual atribuida al chamán local (Amselle, 2013), que está estrechamente vinculada al esquema amazónico clásico de equivalencia entre predación y sexualidad y entre mujer y presa (Taylor, 2000). En una sociedad desregulada presa de una carrera por la riqueza y el poder, la turista occidental es vista tanto como una belleza exótica inalcanzable fuera de los confines de la brujería (los shipibo consideran que las gringas suelen tener un físico más agradable que el de sus mujeres) como el acceso a un estatus socioeconómico superior que permite al «médico» apropiarse o conquistar una mejor posición social.

Cabe señalar que la brujería amorosa también afecta a las aprendices locales, cada vez más numerosas debido a la feminización del chamanismo shipibo. Aunque las mujeres chamanas shipibo no fueron muy visibles hasta principios de la década de 2000, ahora hay muchas de ellas en la escena del «turismo chamánico» (Colpron, 2006, 2022a, 2022b). Aunque siguen siendo minoría en el pueblo de San Francisco, tienen sin embargo un éxito rotundo, superando a veces el de sus homólogos masculinos (Slaghenauffi, 2019). En este contexto, muchas turistas femeninas eligen voluntariamente la opción de una «médico *ainbo*» y se consideran a salvo de posibles agresiones sexuales.

UN *RINKO* BRUJO

Si bien los ejemplos anteriores han demostrado que la brujería shipibo afecta a los turistas, sin embargo, los papeles pueden invertirse, asimilando a menudo a los turistas a la figura quimérica del *pishtaco*²² o *pelacara* y sospechosos de

²⁰ En este caso, el oficiante tiene cuidado de no despertar las sospechas de los demás participantes shipibo y se limita a susurrar una melodía sin decir palabra.

²¹ La «brujería contagiosa» pretende actuar sobre una persona a distancia utilizando sus prendas personales.

²² La palabra *pishtaco* procede del quechua *pishtay*, que significa «degollar».

cometer actos de brujería contra los shipibo. En el marco del capitalismo liberal, la presencia de gringos en el pueblo parece reactivar ansiedades asociadas a estos personajes, que son principalmente de origen andino (Galinier & Molinié, 2006), pero aparecieron en la Amazonía peruana en la década de 1960, cuando los primeros misioneros estadounidenses del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llegaron a los pueblos indígenas en avión (Stoll, 1985).

En términos generales, los shipibo describen al *pishtaco* como un hombre «blanco» que, equipado con sofisticados dispositivos tecnológicos que le permiten volar por el aire, descuartiza a los shipibo y les extrae los órganos para venderlos a empresas cosméticas y farmacológicas de países occidentales para el tráfico de órganos y la fabricación de ungüentos. Se caracteriza por una luz celeste similar a una estrella que desciende hacia su presa, generalmente utilizando un láser para deslumbrar y paralizar a la víctima hasta que se desmaya o muere. Luego quema la piel para hacer incisiones. En este, no es raro ver a hombres inspeccionando el cielo al anochecer, en busca de estrellas que se mueven «anormalmente», sospechando que son temibles *pishtaco*.

Los shipibo suelen temer mucho a este personaje, que alimenta un imaginario vinculado a la figura histórica de un *rinko* predador marcado por la experiencia traumática del contacto. Por ello, es objeto de diversas representaciones. Algunos lo ven como una especie de fantasma sin pestañas, cejas ni ojos. Otros dicen que es imposible verle la cara, que oculta tras una espesa cabellera. Además del láser, se dice que posee bombas, una cámara de vigilancia o un radar capaz de detectar la presencia de indígenas y su posible posesión de armas de fuego. A menudo se le describe como anormalmente alto, con zapatos enormes y un parasol sobre la cabeza que le permite volar. Los encuentros ideales-típicos con el personaje siguen un marco común: suele ser un hombre solitario que sale de noche a pescar al lago.²³

En la actualidad, este fenómeno conoce un redespliegue en el contexto del comercio chamánico, ya que los discípulos gringos de ciertos «médicos» han empezado a competir con sus instructores, hasta el punto de querer explotarlos. Tomemos el ejemplo de Ali, un turista inglés que quiere aprender el chamanismo y se queda seis meses con una familia cuyo padre, Martín, ya fallecido, y sus hijos, Eduardo y Alex, son curanderos. Tras pagar una importante suma de dinero

²³ Los shipibo tradicionalmente van a pescar por la noche para escapar del calor del día. Por miedo a que les roben sus aparejos, algunos duermen en sus canoas cerca de sus redes, donde capturan muchos peces.

por su iniciación, el inglés construye un «bungalow» en el terreno de la familia para vivir durante su estancia. Cuando llega por primera vez, el hombre parece enfermizo y con mala salud. El tratamiento a base de hierbas que le receta el viejo Martín parece funcionar y se pone más fuerte. Allí se va acercando poco a poco a Alex, a quien cuenta sus planes de montar un «albergue» con él, su hermano y su padre. A medida que su confianza crece, empieza a imponer ciertas prácticas en los rituales, como la reproducción de música tecno y el consumo de marihuana, a pesar de la desaprobación del padre que, como todos los shipibo de la comunidad, consideraba la planta una droga susceptible de inhibir la conexión de los curanderos con sus aliados vegetales.

Pasa el tiempo y Ali sugiere a Alex que vaya a Copacabana, en Bolivia, para realizar rituales con un grupo de extranjeros que ha conocido en su viaje. El shipibo acepta. Una vez allí, el *rinko* se embolsa la mayor parte de los beneficios, y solo una pequeña parte de los cuales redistribuye a su amigo shipibo, que, sin embargo, ha hecho la mayor parte del trabajo. Uno de los extranjeros presentes durante su estancia, a quien conocí más tarde, me habla de la actitud arrogante y autoritaria de Ali, que daba constantemente instrucciones a Alex tanto durante los rituales como fuera de ellos, afirmando que él era el verdadero chamán y que tenía que supervisar a su compañero, que realizaba rituales por primera vez fuera de su país. De vuelta en el pueblo, Ali tiene tal control sobre Alex que llega a intentar alejarlo de su propia familia, en particular de su esposa, a la que considera ignorante porque no toma ayahuasca. Al cabo de seis meses, cuando los turistas empiezan a acudir en masa gracias a las estrategias de marketing de Ali, Eduardo se queja de que no recibe su parte justa de pago. Sospecha que el inglés se está quedando el dinero para él y su hermano Alex:

Ali hacía reuniones familiares, todos teníamos que hablar. ¿Qué solución ha dado eso? Yo observaba a través del mundo espiritual. A la familia no le gustaba. Yo le decía a Ali que necesito mi parte del dinero por mi trabajo porque tengo que cubrir mis necesidades con mi familia. Se cerraba. Entonces, empecé a conversar con mi papá: «¿Qué trato hay acá?». Ali decía que nosotros estamos tratando mal a los gringos, pero ¿en qué forma? Hasta que un día, Ali se llevó USD²⁴ 5000 de un canadiense. Era para hacer un tanque de agua para poder distribuir a la familia el agua. Este canadiense tenía este amor, esta bondad. Para que sus paisanos se sientan cómodos cuando vienen, él dona USD 5000. Pero Ali habló con él y le dijo: «No, Eduardo va a administrar mal. Envíame

²⁴ En adelante, se utilizará la denominación oficial de moneda «USD» para designar dólares americanos.

a mí». Después de dos meses, el dueño de la plata viene. Me pregunta: «¿Qué pasó? ¡Yo te envié dinero para elevar un tanque de agua!». Yo no sabía nada. Y le digo: «Si tú has enviado a Ali, pregúntale a él, no a mí. ¡Mira cómo se comporta tu propio paisano!²⁵ No somos nosotros los que te hemos engañado, es tu propia gente». Ya no había confianza en Ali. Había robado el dinero. Los niños se enfermaban. Mi Diego tenía ácaro, una cosa se abrió en su cabeza. Era la energía de Ali, hacía magia negra para enfermar a los niños. Cuando yo le reclamé eso, me dijo que estaba limpiando. «Los niños no tienen que ver nada, son inocentes. Lo que tienes que ver acá es con nosotros». Yo le dije: «Yo no necesito este dinero, tómallo y váyanse». Inclusive si han construido algo, llévaselo. Nosotros no necesitamos nada. No quería ir. «Tiene 24 horas de plazo para largarse. Sino, te entrego al pueblo y te va a botar en una forma avergonzada. Ya has cometido un error, no podemos regresar atrás». Se llevó el material con él y lo distribuyó en el pueblo, pero la gente sabía que estaba loco. Queríamos que lo lleve, o lo íbamos a quemar. Cuando se fue, hicimos una ceremonia y jalamos todo lo que le habíamos dado. Ya no tenía fuerza (Eduardo, curandero shipibo, comunicación personal, 3 de mayo de 2018).

Tras su marcha, Ali alimentó una serie de fantasías entre su familia de acogida, que lo describe como un *pishtaco* con dispositivos tecnológicos implantados en sus órganos. La naturaleza hechicera del *rinko pishtaco* queda corroborada por la creencia de que, en su país, practica la magia negra, es decir, una forma de brujería que utiliza grimorios. Como en los ejemplos anteriores, encontramos las explicaciones más comunes de la brujería clásica basada en la desposesión de las fuerzas vitales por parte de un brujo, en este caso un gringo malintencionado que busca ganar poder a costa de una población indígena. La metáfora de la extracción de grasa y piel nativa para rejuvenecer a clientes blancos mediante cirugía estética es un buen ejemplo. Esta interpretación oculta se hace eco directamente del rumor que circula en el pueblo de que Pablo Amaringo, pintor y chamán mestizo originario de Pucallpa, murió durante un viaje a Japón, donde unos asiáticos habían conectado máquinas a su cerebro para captar y capturar su «poder».

En este caso, históricamente la brujería, el canibalismo y la caza de cabezas han proporcionado una imagen fértil para trazar una línea entre «civilización» y «salvajismo», «modernidad» y «primitivismo», asistimos a una inversión del estigma, atribuyéndose ahora a los «modernos» la condición de brujos predadores (Dozon, 2017, p. 42). Esta relectura en clave oculta está vinculada a la competencia esotérica que se desarrolla actualmente entre las dos poblaciones,

²⁵ En general, los shipibo-konibo atribuyen a los occidentales un mismo origen sin tener en cuenta de qué país son originarios.

gringos y nativos, como resultado de la «internacionalización» del chamanismo vegetalista local, que los turistas se apropian y traducen en términos *new age*.

El chamanismo vernáculo es entonces recuperado por el sistema mercantil a través de las prácticas desplegadas por una mayoría de discípulos gringos, hasta el punto de reproducir una forma de neocolonialismo frente al cual los «médicos» no tendrían medios para competir, aunque también son capaces de idear formas de hechicería mercantil. Brabec de Mori ilustra bien este punto:

Apprentice shamans will enter a community, build an ayahuasca hotel (albergue), and give ayahuasca to visitors by themselves. I remember a “white shaman” who, in 2007, charged EUR²⁶ 2400 per person for all-inclusive three-week ayahuasca retreats in groups of almost a hundred people at a time. This is an extreme case, but it does happen, and these are the cases that are perceived and criticized by many Shipibo people. “Shamans” from Northern countries have a great advantage over shamans from Shipibo communities: they can work on their own publicity, and organize all-inclusive trips from their country to the doorstep of their place in Peru. They have a better knowledge of what short-term experience-seekers wish to encounter, and they can travel on their own and do not depend on invitations, visa regulations, and funding. All of this is impossible for Shipibo natives (Brabec de Mori, 2014, pp. 216-217).

En la era del neoliberalismo globalizado, la sinergia entre el turismo occidental y las prácticas ocultas se pondría entonces al servicio de este sistema asimétrico, con la imagen de un Occidente que prospera cada vez más gracias a la creciente brecha entre poderosos y débiles. Esta representación coincide con el análisis de la hechicería amazónica desarrollado por Whitehead y Wright (2004), que destaca la fuerte influencia que la dominación estatal, caracterizada por la explotación y la violencia, ejerce sobre las relaciones sociales en el seno de las sociedades indígenas.

Los ricos empresarios chamánicos indígenas tampoco son inmunes de estas acusaciones. Algunos son sospechosos de ser *pishtaco*, como Lucio Cumapa, que regenta un próspero «albergue» en las afueras de la comunidad, así como un pequeño aserradero y una discoteca en el centro. Circulan rumores en el pueblo de que este «médico» estaba en posesión de un láser con el que electrocutó y mató a uno de sus empleados subalternos (un shipibo de otro pueblo), a quien luego le extrajo los órganos y los vendió a mestizos de la ciudad. Otro empleado

²⁶ En adelante, se utilizará la denominación oficial de moneda «EUR» para designar euros.

de Lucio testificó luego sobre un episodio en el que, al anochecer, caminaba codo con codo con su patrón, que le pidió que se marchara delante de él y luego proyectó su láser a su espalda. Al parecer, el hombre dijo que no había visto el láser pero que, al darse cuenta de lo que ocurría, huyó rápidamente del lugar para escapar de la muerte.

La analogía establecida entre el *pelacara* y el empresario chamán sería consecuencia del capital socioeconómico superior a la media de que dispone este personaje: su riqueza material y las intensas relaciones sociales que mantiene con los gringos lo asocian, hasta cierto punto, con un «hombre blanco». Desde los turistas *rinko* que extraen la energía indígena y trabajan para globalizar la cultura local hasta los ricos empresarios chamánicos nativos, esta representación de los ricos y los extranjeros como predadores es señal de una profunda agitación social. Refleja una «teoría indígena de la explotación imperialista» (Galinier & Molinié, 2006, p. 286), que atribuye al *rinko* poderes mágicos que le permiten «alimentarse» de los principios vitales de los amerindios para rejuvenecer o prolongar la juventud de sus congéneres mediante la fabricación de productos de cuidado y salud.

En este contexto, las relaciones entre los «médicos» shipibo y los turistas extranjeros en la región periurbana de Pucallpa han tomado un cariz conspirativo como reacción a un mundo que se ha vuelto loco. Santos-Granero y Barclay (2010) definen las relaciones entre las distintas especies y entre cazador y presa como un «equilibrio asimétrico» basado en una ética autorreguladora coherente con la idea de que las fuerzas vitales están presentes en cantidades limitadas y se distribuyen de forma desigual en el universo. En la actualidad el equilibrio vital de esta «ecocosmología» se ve alterado por la violencia capitalista de las frenéticas actividades de un gran número de empresas extractivas de la región, apoyadas por una política gubernamental que fomenta la inversión privada. Esta dramática situación proporciona un terreno fértil para teorías conspirativas por parte de la población local. Los shipibo de San Francisco interpretan así la presencia de turistas en la comunidad y los sitios chamánicos como una ruptura del equilibrio vital causada por gringos malintencionados, que llevaría a la extinción de su pueblo. No obstante, la dimensión crítica de esta observación se ve contrarrestada por la actitud ofensiva que algunos shipibo adoptan hacia estos nuevos turistas predadores cuando detectan sus malas intenciones. El acto del «médico» de reintegrar el poder chamánico que había transmitido al aprendiz *pishtaco* durante la «dieta» funciona en efecto como la restitución al mundo indígena de un derecho y de una supremacía chamánica de la que el «mundo

occidental» habría intentado despojarlo. Como dice Eduardo Muñoz, el mundo indígena seguirá siendo el «dueño de las plantas», cueste lo que cueste:

Ellos quieren ser los dueños de la ayahuasca, de las plantas medicinales para que nosotros nos desaparecemos. Poco a poco estamos parándonos. Un día se va a cerrar todo porque los mismos espíritus de las plantas dicen: «¡Basta!». ¿Y quién les va a enseñar ahora? Pueden conocer ciertas cosas, pero la raíz desde el eje, el mundo occidental no llega a este punto (curandero shipibo, comunicación personal, 5 de mayo de 2018).

Lo mismo ocurre con la concepción indígena de los asuntos jurídicos. A pesar de la desaprobación del Estado peruano, que estigmatiza estas prácticas como signos de incivilidad indígena, los shipibo declaran con frecuencia que, para proteger su comunidad y a sus familias, no dudarían en matar a un *rinko* «mal educado» que supusiera una amenaza. El linchamiento público del turista canadiense Sebastian Woodroffe, acusado de asesinar a Olivia Arévalo, una mujer líder y chamana shipibo, es un excelente ejemplo de ello.²⁷

En resumen, los diversos casos de «brujería moderna» descritos anteriormente constituyen, cada uno a su manera, un excelente material para comprender las dinámicas sociales actuales vinculadas a la penetración de la economía monetaria y la predación capitalista en la comunidad de San Francisco, y la forma en que son vividas por los propios actores. Revelan todas las formas de resiliencia de los chamanes shipibo (para hacer frente y aprovechar la actual evolución sociológica de su sociedad, sumida en una profunda agitación). También revelan las preocupaciones y frustraciones asociadas a la recuperación del chamanismo local por parte de la cultura globalizada. Mientras revela una sociedad en crisis, presa de tensiones económicas, culturales, sociales, políticas, religiosas y ecológicas, estas manifestaciones de brujería son sintomáticas de las relaciones conflictivas entre gringos y amerindios, una fuente de enriquecimiento basada en el comercio del chamanismo y, por tanto, en cierto modo, una forma de identificarse con el *rinko* y de adaptarse al mundo contemporáneo.

²⁷ Según los shipibo de San Francisco, el móvil del asesinato fue una deuda de 14 mil soles que tenía el hijo de la fallecida («Fiscalía confirma que canadiense disparó y asesinó a Olivia Arévalo», 2018).

REFERENCIAS

- Absi, P. (2003). *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosi, Bolivie*. L'Harmattan.
- Albert, B. (1988). La Fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme*, 106-107(28), 87-119. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368972>
- Amselle, J-L. (2013). *Psychotropique ; la fièvre ayahuasca en forêt amazonienne*. Albin Michel.
- Bernault, F., & Tonda, J. (2000). Dynamiques de l'invisible en Afrique. *Politiques africaines*, 3(79), 5-16. <https://doi.org/10.3917/polaf.079.0005>
- Bertrand-Ricoveri, P. (2005). *Mythes de l'Amazonie. Une traversée de l'imaginaire shipibo*. L'Harmattan.
- Bonhomme, J. (2009). *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. Seuil.
- Bonhomme, J. (2011). Les numéros de téléphone portable qui tuent, Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale. *Tracés*, 21, 125-150. <https://doi.org/10.4000/traces.5158>
- Brabec De Mori, B. (2014). From the native's point of view. How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with "Gringos". En B. Caiuby Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond* (pp. 206-230). Oxford University Press.
- Brabec De Mori, B. (2017). Voies de guérison, voix de sorciers. *Terrain*, 68, 121-125. <https://doi.org/10.4000/terrain.16343>
- Cárdenas Timoteo, C. (1989). *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los Shipibos-Conibos del río Ucayali*. IIP, CAAP.
- Chaumeil, J-P. (1993). L'autre sauvage. Chamanisme et altérité. En C. Descamps (Ed.), *Amériques Latines: une altérité* (pp. 69-89). Centre Georges Pompidou.
- Chaumeil, J-P. (1995). Du projectile au virus. Un art chamanique de l'agression pathogène en Amazonie. *Études mongoles et sibériennes*, 26, 63-82. https://www.persee.fr/doc/emong_0766-5075_1995_num_26_1_1065
- Chaumeil, J-P. (2003). Chamanismes à géométrie variable en Amazonie. *Diogenes*, 396, 159-175.
- Colpron, A-M. (2006). Chamanisme féminin «contre-nature» ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Journal de la Société des américanistes*, 92(1-2), 203-235. <https://doi.org/10.4000/jsa.3181>

- Colpron, A-M. (2012). Fluctuations et persistances chamaniques parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie Occidentale. En M.-P. Bousquet & R. Crépeau (Eds.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques* (pp. 387-416). Karthala.
- Colpron, A-M. (2022a). From Unknown to Hypermediatized. En F. Dussart & S. Poirier (Eds.), *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics* (pp. 133-156). University of Alberta Press.
- Colpron, A-M. (2022b). D'invisibles à hyper-médiatisées: femmes chamanes shipibo-konibo et tourisme par ayahuasca en Amazonie occidentale. *Cahiers du CIÉRA*, 20, 76-90. <https://doi.org/10.7202/1092551ar>.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1993). *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. University of Chicago Press.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1999). Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist*, 26(2), 279-303. <https://doi.org/10.1525/AE.1999.26.2.279>
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2000). Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming. *Public Culture*, 12(2), 291-343. <https://doi.org/10.1215/08992363-12-2-291>
- Dozon, J-P. (2017). *La vérité est ailleurs. Complots et sorcellerie*. Maison des Sciences de l'Homme (Interventions).
- «Fiscalía confirma que canadiense disparó y asesinó a Olivia Arévalo» (3 de mayo de 2018). *Perú21*. <https://peru21.pe/peru/olivia-arevalo-fiscalia-confirma-canadiense-disparo-lideresa-shipibo-konibo-405815-noticia/>
- Fotiou, E. (2025). The Body as a Battleground: Embodiment and Sorcery in Shamanic Tourism. En J. A. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (Eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault* (pp. 177-191). Ibero-Amerikanisches Institut. <https://doi.org/10.57727/106>
- Fonyuy, F. C., & Geshiere, P. (1993). Sorcellerie et accumulation, variations régionales. En P. Geschiere & P. Konigs (Eds.), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun* (pp. 99-129). Karthala.
- Galinier, J., & Molinié, A. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob.
- Garra, S. (2019). *Los brujos sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonas, Perú)*. Editorial Abya-Yala.
- Geshiere, P. (2005). *Sorcellerie et politique en Afrique*. Kathala.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Clarendon Press.

- Illius, B. (1987). *Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Verlag S.F.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática — INEI. (2018). *Perú: Resultados definitivos de los censos nacionales 2017*. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/
- Kounen, J. (Dir.). (2003). *D'autres mondes* [Documental]. Distribution Eurozoom.
- Kounen, J. (Dir.). (2019). *Ayahuasca (Kosmic Journey)* [Cortometraje de animación]. Diversion Cinema.
- Labate, B. (2011). *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano* [Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas].
- Leclerc, F. R. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale* [Tesis de doctorado, Nanterre, Paris x].
- Leclerc, F. R. (2010). Curanderos Shipibo (Amazonie péruvienne) et Ayahuasqueros occidentaux. En S. Baud & C. Ghasarian (Eds.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 363-386). Imago.
- Losonczy, A-M., & Mesturini Cappel, S. (2010). Entre «l'occident» et «l'Indien». Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrepart*, 56(4), 93-110. <https://doi.org/10.3917/autr.056.0093>
- Moore, H. L., & Sanders, T. (2001). *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. Routledge.
- Morin, F. (2015). Résilience et flexibilité du chamanisme Shipibo-Konibo (Pérou). *Anthropologica*, 57(2), 353-366. <https://cas-sca.journals.uvic.ca/index.php/anthropologica/article/view/405>
- Peluso, D., Sinclair, E., Labate, B., & Cavnar, C. (2020). Reflections on Crafting an Ayahuasca Community Guide for the Awareness of Sexual Abuse. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1), 24-33. <https://doi.org/10.1556/2054.2020.00124>
- Renard-Casevitz, F-M. (1991). *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*. Lierre et Coudrier.
- Santos-Granero, F., & Barclay, F. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana, *Anthropologica*, 28(28), 21-52. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.2010-sup.008>
- Sarra, S., & Tola, F. (2025). Sorcery in the Gran Chaco: Counter-State Force or Unfinished Crystallization of Power? En J. A. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (Eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault* (pp. 193-210). Ibero-Amerikanisches Institut. <https://doi.org/10.57727/107>

- Scheper-Hugues, N. (1996). Theft of Life: The Globalization of Organ Stealing Rumour, *Anthropology Today*, 12(3), 3-11. <https://doi.org/10.2307/2783143>
- Slaghenauffi, D. (2019). *Korikiati: comment les chamanes shipibo d'Amazonie péruvienne pensent le tourisme, le prosélytisme protestant et l'esprit du capitalisme* [Tesis de doctorado, Aix-Marseille Université – IDEMEC].
- Slaghenauffi, D. S. (2022). Sorcellerie capitaliste et touristes pishtaco: les tensions occultes autour du tourisme d'ayahuasca chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des américanistes*, 108(2), 39-59. <https://doi.org/10.4000/jsa.21111>
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Taussig, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press.
- Taylor, A-C. (2000). Le sexe de la proie : représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, 154-155, 309-334. <https://doi.org/10.4000/lhomme.35>
- Townsley, G. (1993). Song Paths: The Ways and Means of Shamanic Knowledge, *L'Homme*, 33(126-128), 449-468. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369649>
- Whitehead, N. L., & Wright R. (2004). *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Duke University Press.
- Whitaker, J. A., Lewy, M., & Janik, T. (2025). *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Ibero-Amerikanisches Institut. <https://doi.org/10.57727/94>

Entre la miel y la misión

Desarrollo, cosmologías indígenas y fe práctica entre los awajún y wampis

Valerio Di Fonzo

 <https://orcid.org/0000-0001-8289-4340>

University of New Mexico, Estados Unidos
difonzov@unm.edu

RESUMEN

Este artículo etnográfico examina cómo un proyecto de apicultura promovido por la ONG jesuita SAIPE en comunidades Awajún y Wampis de la Amazonía peruana se convierte en un campo de negociación entre cosmologías indígenas, estructuras de parentesco, expectativas de sostenibilidad y lógicas institucionales de desarrollo y la praxis misionera jesuita. A través de una narrativa situada que recorre los pueblos de Ideal y Soledad, se analizan tensiones cotidianas relacionadas con el género, el trabajo, el mercado y la organización colectiva. Lejos de ser un simple emprendimiento productivo, la apicultura se revela como un espacio moral y político donde confluyen la tradición de trabajo jesuita, las aspiraciones locales y los dilemas que surgen al traducir sistemas comunales en formatos legibles para donantes y estados. El texto propone entender estas iniciativas no como éxitos o fracasos, sino como formas inestables y creativas de ensamblaje entre mundos.

Palabras clave: Amazonía peruana, Apicultura, Desarrollo sostenible, Misiones jesuitas, Awajún, Wampis.



Between Honey and Mission Development, Indigenous Cosmologies, and Practical Faith among the Awajún and Wampis

ABSTRACT

This ethnographic article explores how a beekeeping project promoted by the Jesuit NGO SAIPE in Awajún and Wampis communities of the Peruvian Amazon becomes a site of negotiation between indigenous cosmologies, kinship structures, sustainability expectations, and institutional logics of development and Jesuit missionary practice. Through a situated narrative across the villages of Ideal and Soledad, the article examines daily tensions involving gender, labor, markets, and collective organization. Far from being a mere productive initiative, beekeeping emerges as a moral and political field where the Jesuit work tradition, local aspirations, and the dilemmas of translating communal systems into donor-friendly formats intersect. The article suggests understanding such projects not as failures or successes, but as unstable and creative forms of world-making.

Keywords: *Peruvian Amazon, Beekeeping, Sustainable development, Jesuit missions, Awajún, Wampis.*

INTRODUCCIÓN

Son aproximadamente las seis y media de la mañana cuando escucho por primera vez mi nombre resonar en la quietud del amanecer: «¡Valerio! ¡Valerio!». A pesar de ser temprano, ya estoy medio despierto, tendido en mi cama en la habitación del piso de arriba de la residencia del Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE). La voz vuelve a sonar, clara, insistente, pero sin impaciencia. Afuera, el aire es húmedo con la serenidad propia de las mañanas tropicales y, a través de la ventana abierta, cubierta por un mosquitero, percibo una brisa suave y cálida. En estos primeros momentos, reflexiono sobre cómo habría respondido si estuviera en un entorno urbano: esperaría que tocaran a la puerta o recibir una llamada telefónica. Aquí, es común simplemente pararse en afuera y gritar el nombre de alguien, sin las restricciones de la arquitectura cerrada ni de las normas de privacidad que moldean a muchas ciudades.

Me incorporo y camino hacia la ventana. Abajo veo a Mariano, mirando hacia arriba. «¡Buenos días, Valerio! ¿Ya vamos?», me dice. Su voz se escucha con facilidad a través del jardín despejado que separa la casa del resto del recinto de SAIPE. Ayer acordamos partir esta mañana hacia la comunidad Awajún de Ideal, uno de los sitios donde SAIPE ha introducido un proyecto de apicultura. La misión de esta iniciativa es fomentar una opción de desarrollo sostenible para las familias locales, permitiéndoles generar ingresos con la miel al tiempo que minimizan el impacto ambiental. Aunque he pasado unas dos semanas en SAIPE, familiarizándome con su estructura organizativa, leyendo documentos oficiales sobre sus múltiples proyectos y conociendo los amplios contextos ecológicos y sociales de la región, me di cuenta de que para ver realmente cómo opera SAIPE necesitaba observación directa sobre el terreno. Este proyecto de apicultura, en particular, ha despertado mi curiosidad. La sinergia entre el conocimiento local y las técnicas modernas es un sello distintivo del enfoque de SAIPE, según lo que

he podido percibir, pero lo que se despliega en la práctica cotidiana es un espacio de encuentro y negociación donde las lógicas globales de los donantes, marcadas por la rendición de cuentas burocrática, métricas impulsadas por el mercado y una sostenibilidad performativa, chocan (o trastocan) con la vida indígena arraigada en el trabajo de parentesco, la reciprocidad ecológica y la autonomía comunitaria. Este enfoque está imbuido de una ética jesuita que, si bien tiene raíces en la teología de la liberación, se manifiesta hoy principalmente en un compromiso práctico con el desarrollo basado en la comunidad y el respeto por la cultura local.

EL PROYECTO DE APICULTURA

La iniciativa de apicultura comenzó formalmente en 2020 y entró en una segunda fase en 2021, con el apoyo de organizaciones jesuitas como Alboan y Entreculturas, y con financiamiento del Gobierno de Navarra. Este proyecto se implementa en nueve comunidades indígenas de la provincia de Condorcanqui, involucrando a participantes tanto awajún como wampis. En 2021, el proyecto incorporó a 45 jóvenes, de los cuales aproximadamente una tercera parte eran mujeres, y les proporcionaron capacitación, equipos de protección e infraestructura básica para establecer y mantener sus apiarios. Se creó un sitio de demostración en Pampa Hermosa, un terreno de propiedad del SAIPE ubicado al otro lado del río Marañón, que sirve como centro técnico y pedagógico para la extracción y procesamiento de miel. En total, se distribuyeron 92 colmenas, y los y las participantes recibieron apoyo en la construcción de colmenas, la renovación de la cera y en técnicas básicas de comercialización.

Aunque el presupuesto total ascendió a PEN¹ 134 609,33, esto no convierte al proyecto en un emprendimiento de altos ingresos; su verdadero impacto está en otro ámbito. Busca cultivar el autoempleo a pequeña escala, replantear el cuidado ecológico como algo económicamente viable y crear puntos de entrada para que los jóvenes accedan a medios de vida sostenibles que armonicen con las normas culturales y la conservación del bosque. La iniciativa existe tanto en el plano de la infraestructura simbólica como en el de la producción material, ofreciendo alternativas modestas pero significativas a las economías extractivas e ilícitas.

El proyecto de apicultura forma parte de un conjunto más amplio de iniciativas promovidas por SAIPE, una ONG de afiliación jesuita que lleva décadas activa en la provincia de Condorcanqui. Si bien opera con herramientas y formatos

¹ Se utiliza la denominación oficial de moneda «PEN» para designar soles peruanos.

modernos, la labor de SAIPE se nutre de una historia más larga de presencia católica en la región, moldeada por modelos cambiantes de misión, teología de la liberación y desarrollo sostenible. Proyectos como la crianza de gallinas, la producción de harina de plátano, la soberanía alimentaria, formación de líderes y acompañamiento a organizaciones indígenas están enmarcados en objetivos de autonomía y gestión ambiental, pero se desarrollan en un contexto marcado por la precariedad ecológica, la infraestructura limitada y la creciente presencia de economías extractivistas e ilícitas. Las comunidades Awajún y Wampis donde SAIPE opera se encuentran a lo largo de los ríos Maraón, Nieva y Santiago, territorios con largas historias de resistencia y negociación tanto con el Estado como con actores externos (Works, 1984). La apicultura, entonces, no se inicia como una estrategia de desarrollo neutral, sino como una nueva etapa en la larga trayectoria de encuentros entre los hogares indígenas y las visiones de desarrollo encabezadas por jesuitas.

En lo que sigue, me enfoco en el desarrollo de esta iniciativa en dos comunidades específicas, una Awajún y otra Wampis, como una manera de trazar cómo la apicultura se negocia en la vida cotidiana del hogar. Estas viñetas etnográficas no pretenden ofrecer generalizaciones, sino más bien ilustrar cómo los proyectos de desarrollo se enredan con los modos de subsistencia, las cosmologías indígenas y las nociones cambiantes de sostenibilidad.

El uso de dos comunidades no busca un contraste comparativo exhaustivo, sino demostrar la recurrencia de los desafíos que surgen cuando un modelo de desarrollo único interactúa con las sólidas lógicas sociales indígenas.

EL ESPACIO LIMINAL DE SAIPE: INFRAESTRUCTURA E IDEOLOGÍA

La casa de SAIPE se encuentra justo enfrente de sus oficinas administrativas, separada por un jardín. La casa es de dos pisos, con una planta baja muy concurrida. Las ventanas tienen malla en lugar de vidrio, lo que permite que los sonidos y la brisa del día fluyan libremente. Hay una cocina, tres dormitorios y un pequeño terreno atrás que a la vez sirve de huerto y área de lavado. En esta planta baja también se encuentran dos aseos y dos duchas, uno para hombres y otro para mujeres, designados en parte para respetar las necesidades personales del personal rotativo de la ONG que no son de esta región. El suministro de agua se recoge de la lluvia y se almacena en una cisterna, lo que significa que la vida en la casa depende de la presencia o ausencia de precipitaciones recientes. Algunas

semanas puede no llover, dejando a la casa temporalmente sin agua para el aseo y la cocina. Aunque por lo general son breves, estos intervalos sin agua pueden complicar las tareas cotidianas. El servicio eléctrico es igualmente poco fiable; uno aprende a esperar cortes de luz a cualquier hora. Los residentes hablan con una mezcla de resignación y leve humor sobre las promesas de las autoridades gubernamentales de remediar el problema, pero aquí, en una región remota, predominantemente indígena y a menudo opacada por preocupaciones más urbanas, el cumplimiento no ha llegado. La misma imprevisibilidad que afecta el acceso a internet, con conexiones que van y vienen, ofrece una oportunidad única de redescubrir el valor de la desconexión, fomentando la creatividad, la colaboración y un enfoque más consciente del tiempo, lejos de la conectividad constante a la que muchos estamos acostumbrados. Si bien en ocasiones puede ser frustrante y entorpecer ciertas actividades laborales, también fomenta la adaptabilidad, el ingenio y una apreciación más profunda por los momentos de concentración intensa y la conexión humana significativa. Para muchos residentes locales, este servicio intermitente es simplemente parte de la vida diaria, una realidad que exige adaptación e inspira nuevas formas de trabajar, conectarse y prosperar, incluso cuando el mundo digital guarda silencio.

LA HISTORIA DE MARIANO: UN PUENTE ENTRE MUNDOS

La propia casa está destinada a alojar al personal de SAIPE proveniente de otros lugares: ingenieros agroforestales, personal administrativo o técnicos de radio, personas con habilidades no fácilmente disponibles en la población local pero cuya participación es crucial para implementar los proyectos de la ONG. Al ofrecer alojamiento gratuito, SAIPE compensa significativamente el costo de vida que de otro modo podría desanimar a profesionales de reubicarse en un área tan remota como esta. El arreglo es práctico: un alquiler típico aquí puede consumir aproximadamente el 15 % del salario mensual de un miembro del personal, por lo que el hospedaje gratuito es un beneficio considerable. En la actualidad, solo otras dos personas ocupan la casa conmigo: Eduardo, el director, que es de la región de Cajamarca, pero tiene base en Lima, y Edgar, el coordinador de radio, quien es de Piura. Ambos van y vienen según las exigencias de su trabajo.

La casa de SAIPE es el epítome de la liminalidad de la ONG. Sus ventanas de malla zumban con las brisas amazónicas, pero los baños separados por género y las cisternas señalan un orden importado. La escasez de lluvia y las luces parpadeantes reflejan el abandono del Estado, obligando al personal a adoptar ritmos

de adaptación similares a los de las familias awajún. Para Eduardo y Edgar, que rotan desde Lima y Piura, la casa es un beneficio pragmático; para Mariano, es un punto de apoyo entre mundos. Aquí, la retórica jesuita de la sostenibilidad choca con la dependencia de la ONG en foráneos.

Mariano, en efecto, es una historia distinta. Es awajún, de unos cincuenta y cinco años, y trabaja como técnico en el proyecto de apicultura. Es de Santa Rosa de Pagkintza, una comunidad Awajún no muy distante de aquí, y ha estado vinculado a SAIPE desde sus inicios. Su participación con SAIPE se ve a través de la lente del desarrollo comunitario más que de la misión religiosa. Reconoce que SAIPE es una organización jesuita y que recibió capacitación de un jesuita. Sin embargo, no ve su trabajo como inherentemente ligado al catolicismo. Para Mariano, el objetivo principal es elevar a su comunidad mediante medios prácticos, y su identificación con SAIPE tiene más que ver con metas compartidas de mejora económica y social que con alineamiento religioso.

A veces comenta que, gracias a SAIPE, logró terminar la escuela secundaria y recibir formación en agroforestería, un camino que, en sus palabras, cambió el curso de su vida. En 2005 fue contratado como promotor, y para 2007 se convirtió en técnico de proyectos. En una ocasión explicó:

Como promotor trabajé en mi comunidad para construir piscigranjas, y luego crianza de gallinas y añuje. Luego, el SAIPE me contrató como técnico. Comencé en 2007, en abril, como técnico de criaderos de peces y enseñamos a las familias cómo construir piscigranjas y también la apicultura (comunicación personal, 25 de octubre de 2022).

Este comentario subraya cómo se dio su progresión de promotor a técnico de tiempo completo. Se siente profundamente orgulloso de esta trayectoria. También produce miel de manera privada, extendiendo el conocimiento obtenido de los proyectos de SAIPE al sustento de su propio hogar. Con los años, se ha vuelto hábil no solo en la implementación de proyectos de la ONG, sino también en compaginar las expectativas locales: comprende la cosmovisión awajún al mismo tiempo que cumple con los requisitos administrativos de un programa financiado externamente.

LA COMUNIDAD DE IDEAL: DESAFÍOS Y NEGOCIACIONES

Mariano llegó puntualmente esta mañana, esperando fuera de la casa, escudriñando las ventanas hasta que me asomé. Por su postura tranquila, intuyo que

probablemente ya lleva despierto unas horas, ocupado con quehaceres o recados cortos. Para los awajún, me dijo una vez, el día simplemente se divide entre día y noche: una reflexión sutil que podría implicar que el «día» comienza tan pronto como el sol asoma en el cielo, o incluso antes, ya que tareas como dar de comer a las gallinas o revisar el ganado menor pueden iniciarse al amanecer. Tal perspectiva resuena con muchos contextos rurales, pero contrasta con los horarios más segmentados de muchos pobladores urbanos.

Bostezando, le pido que espere un momento mientras me preparo. Me visto rápidamente, me pongo unos pantalones cortos, una camiseta cómoda de manga corta y zapatillas resistentes, consciente de que la humedad del día se intensificará rápidamente. A estas alturas, el sol se eleva más, iluminando el patio con una luz brillante, casi dorada. Bajo las escaleras, caliento agua en una olla de acero, uno de mis rituales diarios, y luego preparo una taza de café instantáneo comprado por un sol en una pequeña tienda. Mariano espera afuera en el jardín, apoyado casualmente contra un poste de madera. A pesar de la hora temprana, está completamente alerta, con botas de jebe, pantalón vaquero y un polo gris con el logo verde de SAIPE.

Caminamos unos pasos hasta el embarcadero de SAIPE en el río Nieva. Allí están amarrados una lancha y un peque peque: una canoa motorizada ampliamente usada por los habitantes locales. El terreno de esta región está definido por los ríos; las vías fluviales son los principales corredores de viaje. El Nieva desemboca en el Marañón, formando una red de vías fluviales que conectan a las comunidades Awajún y Wampis, las cuales de otro modo serían inaccesibles por carretera. Mariano comienza a cargar materiales en el peque peque: marcos para colmenas, láminas de cera (costosas de reponer, así que SAIPE asume ese costo) y un cartel enrollado con logotipos. Sospecho que usaremos este cartel para documentar nuestra visita en fotografías, una práctica común en el trabajo de las ONG para mostrar a los donantes que las visitas de campo y las capacitaciones efectivamente ocurren.

Subimos al peque peque; él toma el timón y yo me siento al frente. El motor arranca con un rugido mecánico. Tan pronto nos alejamos del muelle, siento el viento contra mi rostro, lo que ayuda a contrarrestar el calor que irradia del río. El viaje a Ideal dura unos cuarenta minutos; el trayecto de regreso, navegando río arriba contra la corriente, puede durar casi el doble. La conversación se ve limitada por el ruido del motor, pero Mariano ocasionalmente señala puntos de referencia o sutiles variaciones en la corriente del río que son invisibles para mí. La capacidad de una persona local experimentada para «leer» la superficie

del agua es sorprendente; cada remolino o cambio de color señala un cambio de profundidad o un obstáculo bajo el agua. Reflexiono sobre cómo, para muchos habitantes locales, navegar estos ríos es una segunda naturaleza, aprendida temprano en la vida mediante la observación directa y la necesidad: es un conocimiento ecológico profundamente arraigado en las prácticas culturales de vivir cerca de un importante afluente amazónico. La sinergia entre entorno y habilidad que transforma un curso de agua aparentemente uniforme en un mapa rico en texturas de pasos seguros y peligros ocultos.

Al cabo de unos cuarenta minutos, Mariano nos conduce hacia una estrecha franja de arena. «¡Valerio, hemos llegado, esto es Ideal!», anuncia. Mi primer vistazo es una orilla angosta y arenosa donde otros tres peques peques están varados. Recuerdo haber sentido una pequeña punzada de decepción; con un nombre como «Ideal», había imaginado un asentamiento pintoresco o al menos una disposición visible de casas a la orilla del agua, pero solo vemos este tramo abierto de arena.

Desembarcamos con cuidado, procurando no hundirnos en la arena mojada. Cerca, unos niños juegan, indiferentes al lodo. La indiferencia de los niños ante esa sensación de hundirse me lleva a reflexionar sobre cómo me aferro a la cautela propia de alguien criado en la ciudad, mientras que su pisada segura en un entorno así ha sido cultivada desde la infancia. Es uno de esos pequeños detalles que subrayan cómo la relación de uno con el terreno está fundamentalmente moldeada por la familiaridad diaria.

Echamos a andar por un sendero angosto, cruzando campos con ganado pastando. De vez en cuando aparecen casas de madera, espaciadas unos cincuenta metros entre sí. Mariano señala una, diciendo que pertenece al padre de Freslinda. Finalmente, llegamos a un arroyo poco profundo con un solo tronco a modo de puente. Equilibrándome con cuidado, lo cruzo, notando cómo los niños y adultos locales parecen poder cruzarlo sin pensarlo dos veces. Al otro lado, veo más casas agrupadas, presumiblemente el corazón de la comunidad. Mariano indica que la casa de Freslinda es la primera a la derecha. Chilla su nombre y anuncia nuestra llegada en awajún, unas pocas sílabas cortas que hacen eco. Momentos después, ella aparece en la puerta. Intercambia con ella unas palabras en awajún, luego cambia al castellano para presentarme y explicar que estoy realizando investigación antropológica sobre los proyectos de SAIPE.

Dentro de su casa, Freslinda nos invita a sentarnos en bancos de madera simples alrededor de una mesa rectangular. Es un diseño interior awajún típico para una casa pequeña: la habitación principal funciona a la vez como cocina

y sala, con troncos alimentando un fuego que calienta una olla de acero con agua hirviendo, y pequeñas superficies de madera donde se almacenan frascos de miel y mermelada. Otra mujer, presentada como la tía de Freslinda, llega al poco rato, saludándome con un leve asentimiento y ojos atentos. Me pregunto si debería empezar con preguntas directas sobre el proyecto o quedarme callado, dejándolas a ellas llevar la conversación. Opto primero por una postura más observadora. Freslinda, mientras tanto, nos ofrece un vaso de jugo de cocona, una fruta típica de la región, y luego comienza a preparar un desayuno de arroz, huevos fritos y lentejas.

Mariano señala que antes solía ser común ofrecer comida a todos los visitantes, pero que esa práctica ahora es menos frecuente debido a presiones ambientales: menos peces en los ríos y caza más escasa por el incremento de la presencia humana en la zona: «Antes era normal ofrecer de comer cuando alguien visitaba una comunidad, y ahora, en cambio, sucede cada vez más raramente», comenta.

LOS CAMBIOS EN LA HOSPITALIDAD

La hospitalidad fue en otro tiempo un pacto moral que aseguraba la supervivencia comunitaria mediante la abundancia compartida. Las economías extractivistas han fracturado esto, creando escasez que transforma la reciprocidad en un acto transaccional (Tsing, 2015b). La hospitalidad awajún se estructuraba tradicionalmente a través de códigos espaciales, morales y relacionales que organizaban el hogar y regían la ética de recibir a otros. En una *jibaría* típica, los visitantes entrarían por el *tagkámás wáiti*, la «puerta de los invitados» designada, y se sentarían en el lado masculino de la casa, donde se ofrecían comida y masato como signos esperados de respeto y reconocimiento. Estos actos no eran gestos casuales, sino formas de obligación social que reforzaban alianzas y representaban una economía moral en la que la generosidad era tanto performativa como esperada. Rehusar brindar hospitalidad podía señalar conflicto; ofrecerla, incluso en épocas de escasez, reafirmaba la pertenencia comunitaria. Como documentaron Brown (1984) y Guallart (1990) en sus históricas etnografías, durante el trabajo de campo la hospitalidad se extendía como cuestión de principio más que de transacción. En este contexto, la reflexión de Mariano, que tales gestos ahora son cada vez más raros, indica algo más que un ajuste económico; señala la erosión de un sistema donde la reciprocidad estaba arraigada en la abundancia, y donde compartir se regía por la ética, no por la escasez ni el lucro. La hospitalidad, antes vehículo de continuidad moral, revela ahora las silenciosas fracturas introducidas por el

deterioro ecológico y las presiones mercantilizadoras. El lamentar de Mariano es una defensa de este orden moral contra los cercamientos neoliberales (Scott, 2009).

Este cambio en la ética de la hospitalidad no es solo un telón de fondo cultural, sino una condición fundamental que el proyecto de apicultura debe navegar. La miel, como producto potencialmente comercial, entra en esta economía moral ya tensionada entre la reciprocidad y la escasez.

Mariano también plantea la hipótesis de que nos estaban sirviendo en parte por la visión positiva que la comunidad tiene de SAIPE y del proyecto apícola en curso, sugiriendo un sentido de reciprocidad o gratitud. Este cambio en las normas de hospitalidad resuena con consideraciones sobre cómo el compartir comunitario decae cuando los recursos se vuelven escasos o más mercantilizados.

MIEL, PARENTESCO Y MERCADO

Después de terminar el desayuno, le pregunto a Freslinda sobre su participación en la iniciativa de apicultura. Ella me explica que comenzó hace aproximadamente año y medio y está programada para durar dos años en total, a menos que surjan nuevos fondos. Se siente contenta en general, agradecida con SAIPE, pero también reconoce los desafíos: «A veces las abejas están nerviosas y pican, y no siempre es fácil vender la miel», señala.

De los tres jóvenes participantes awajún, ella es quien invierte más tiempo, viendo el potencial de ganar dinero para las necesidades de sus hijos. También menciona que no vende toda su miel de una vez, afirmando: «Algunas reservas las guardo, porque si lo vendiera todo, el ingreso lo gastaría rápidamente» (Freslinda, comunicación personal, 10 de octubre de 2022). Para ella, la miel no vendida es como una cuenta de ahorros en miniatura. Al reservar miel, Freslinda rechaza las exigencias neoliberales de productividad constante. Su acopio prioriza la suficiencia sobre el crecimiento, un desafío directo a los imperativos capitalistas (Hickel, 2017). La reserva de miel encarna una economía relacional donde la riqueza está vinculada al parentesco y a las necesidades futuras, no a métricas de mercado (Escobar, 2018). Esto no es pasividad, sino desafío táctico: el acto silencioso de Freslinda preserva la autonomía y afirma su agencia al decidir cuándo y cuánto vender al mercado (Scott, 1985).

Siento curiosidad por cómo su familia percibe esta participación, así que pregunto si la apoyan. Ella duda, mirando a su tía, quien frunce el ceño y dice: «No me gusta este proyecto. Las abejas asustan a la comunidad» (Dalia, comunicación personal, 10 de octubre de 2022). Freslinda me cuenta que a su tía no le agrada

el proyecto porque requiere tiempo fuera de las tareas domésticas y del trabajo en la chacra. De hecho, parte del proyecto implica participar en algunos talleres fuera de la comunidad, lo que suscita celos entre los hombres. La tía también se siente dividida porque ya estaba involucrada con su sobrina en un proyecto de elaboración de mermeladas y licores usando ingredientes como suri, cocona y hormigas, y la apicultura le quita tiempo a ese otro proyecto compartido. La tía me dice que antes solo se dedicaba al cultivo de plátano, pero con la llegada de estos proyectos a la comunidad, decidió dedicar parte de su tiempo a estas otras actividades. La participación de Freslinda en la apicultura desencadena una negociación moral sobre los roles de género (Zigon, 2007), equilibrando nuevas oportunidades con responsabilidades tradicionales. El énfasis de SAIPE en el empoderamiento refleja una ética de igualdad de inspiración cristiana (Bialecki, 2012, 2017), pero corre el riesgo de chocar con las normas indígenas. Este cambio introduce una ruptura moral, reconfigurando subjetividades de género y provocando resistencia (Robbins, 2013). A pesar de la desaprobación de su tía, ella piensa continuar. Su decisión resalta las silenciosas negociaciones sobre género, trabajo y autoridad que los proyectos de desarrollo pueden detonar en la vida doméstica. Más que un conflicto explícito, lo que surge son sutiles recalibraciones de la responsabilidad y la aspiración.

LA MIEL EN EL MERCADO: ILEGIBILIDAD Y RESISTENCIA INDÍGENA

Para comprender mejor las oportunidades y obstáculos para vender miel, decidimos realizar un análisis de mercado en Jaén junto con Gladys, la coordinadora del proyecto, y Edgar, el coordinador de radio. Durante esta visita, observamos que la competencia con productores a gran escala es particularmente intensa. De hecho, el precio de la miel en las tiendas de Jaén es aproximadamente la mitad del precio de la miel producida por Freslinda. A esto se suman los costos adicionales de transporte y requisitos administrativos, como el registro sanitario y el Registro Único de Contribuyente (RUC) de la Superintendencia Nacional de Aduanas y de Administración Tributaria (SUNAT) para cada producto, trámites que aún no se han gestionado en ninguna comunidad. Además, representantes de la Cámara de Comercio de Jaén nos explicaron que muchas tiendas requieren un suministro constante para justificar los costos operativos, lo que representa otro obstáculo para pequeños productores como Freslinda. Estos obstáculos hacen eco de temas más amplios, por ejemplo, cómo los productores indígenas navegan mercados

externos que exigen papeleo formal, suministro consistente y a menudo precios bajos, creando un desajuste formidable con las realidades locales.

Los productores a gran escala obtienen ganancias al borrar la diferencia indígena, homogeneizando la miel en una mercancía genérica. El producto artesanal de Freslinda se vuelve ilegible en este sistema (Tsing, 2015a). Los requisitos de SUNAT, registros sanitarios, permisos, RUC, son aros burocráticos diseñados para corporaciones. Excluyen a los pequeños productores, privilegiando la escalabilidad sobre la sostenibilidad (Mosse, 2005). Estas normas reflejan una obsesión estatal (y de mercado) por la «legibilidad», forzando a las complejas economías indígenas a encajar en cajas estandarizadas. El *metis* (conocimiento local adaptativo) de Freslinda queda invisibilizado (Scott, 2020).

Más tarde, la conversación con Freslinda toma un giro más personal. Es ella quien me pregunta sobre mis propios intereses, a lo que respondo brevemente que mi enfoque son las actividades de la Iglesia católica. Aprovecho para preguntarle si sabía que SAIPE forma parte de la Iglesia. Ella asiente y comenta que es bien sabido que SAIPE pertenece a los jesuitas y que han estado trabajando en el territorio durante muchos años. Luego, con algo de curiosidad, pregunta si tengo hijos. Cuando le explico que solo tengo dos perritos, pone cara de desconcierto y pregunta: «¿A quién dejarás tu herencia si no tienes descendencia?» (comunicación personal, 10 de octubre de 2022. Hasta ese momento, no le había dado muchas vueltas o no me había planteado esa pregunta, mi herencia es modesta, pero lo que me impactó no fue la pregunta en sí, sino la suposición que conllevaba: que se espera que la propiedad y los bienes materiales pasen a los descendientes de uno.

Me quedé desconcertado. En muchas sociedades indígenas amazónicas la herencia, en el sentido formal y legalista, no se enfatiza tradicionalmente. Los derechos a la tierra, las chacras y los recursos productivos tienden a estar arraigados en el uso, el arraigo en las relaciones y los acuerdos colectivos, más que en la propiedad individual o la sucesión. La pregunta de Freslinda pareció reflejar un cambio: la influencia sigilosa de instituciones externas, Estado, Iglesia y ONG, que en creciente medida encuadran activos como la tierra, el ganado o las colmenas como bienes individualizados y heredables. Su comentario, por tanto, señala no solo una preocupación personal por el legado, sino también una forma incipiente de pensar la propiedad, moldeada por la convergencia de las lógicas de parentesco y desarrollo. Mi condición de no tener hijos, entonces, no se registra simplemente como una anomalía, sino como una ruptura en un horizonte en formación de transmisión intergeneracional.

La pregunta de Freslinda revela así cómo los proyectos de desarrollo, al introducir bienes capitalizables como las colmenas, pueden inadvertidamente catalizar un cambio profundo en las concepciones indígenas de la propiedad, uno de los «ensamblajes» más sutiles e importantes entre mundos. La conversación continúa unos minutos más, tiempo suficiente para hablar sobre la duración de mi estadía en el territorio, mis orígenes y el significado de mis tatuajes.

Pronto, Freslinda y Mariano se preparan para revisar las colmenas. Llevan trajes protectores: chaquetas gruesas, sombreros con malla, guantes y botas que los protegen de las picaduras. Como yo no tengo equipo similar, me mantengo a una distancia segura. Regresamos afuera, cruzando de nuevo el mismo tronco sobre el arroyo. En el camino, Freslinda, descalza, de pronto nota una serpiente oculta entre la vegetación. Mariano la mata al instante con un palo de madera; ninguno de los dos parece demasiado sobresaltado. Continúan hasta que llegamos al apiario. Me quedo a unos veinte metros de distancia mientras ellos reemplazan la cera en los cuadros y se aseguran de que las colmenas estén funcionando.

Figura 1. *Serpiente*



ABEJAS, PÁNICO Y DESCONFIANZA: NAVEGANDO ANSIEDADES CULTURALES

De repente, se acerca una abeja, luego otra, y otra más, y después muchas abejas. Preso del pánico, empiezo a correr hacia el centro del pueblo, con la esperanza de ser más rápido que ellas y dejarlas atrás. Una vez de niño me picó una abeja y sé lo doloroso que es. Tras correr unos cuantos cientos de metros y estando seguro de que ya no hay abejas a mi alrededor, me detengo, pero me doy cuenta de que es demasiado tarde: ya me ha picado una en el brazo, aunque por fortuna no duele tanto como recordaba. Decido no volver al mismo lugar de antes para evitar encontrarme de nuevo con las abejas, y me quedo en una zona no muy lejana para poder encontrarme a Mariano y Freslinda cuando terminen. Un par de horas más tarde, los veo venir caminando y les hago señas para indicarles mi presencia. Ambos habían aprovechado para visitar también los apiarios de Rosaide y Honorio en su ausencia. Parece que estos dos participantes no dedican suficiente tiempo a esta actividad, y es Mariano quien se encarga de todo.

De vuelta en el pueblo, notamos que varias personas con niños estaban conversando algo en awajún. Freslinda y Mariano se acercan para entender de qué hablan y, para su gran sorpresa, estaban hablando de mí. Los niños del pueblo, al verme correr a toda prisa y sin saber quién era, se asustaron y corrieron hacia sus padres gritando: «¡Hay un gringo corriendo!». Más tarde, Mariano me explica que algunos pobladores sospechan que los forasteros podrían entrar a secuestrar niños: «La gente del pueblo cree que los blancos entran en las comunidades para secuestrar niños y llevarlos a otros países» (comunicación personal, 10 de octubre de 2022). Mariano me asegura que no es solo una creencia, sino un hecho real, ya que recuerda que hace algunos años unos blancos llegaron en avión para raptar niños. Aunque la evidencia oficial es escasa, el fenómeno más amplio de la desconfianza hacia los foráneos resuena con la explotación histórica, ya sea de caucheros o madereros inescrupulosos, así que mi huida inadvertidamente desencadenó viejos temores. Esto subraya cómo incluso actos pequeños y personales pueden interpretarse a través del rumor local o la memoria. Además, la trata de personas, especialmente de menores, es un problema muy serio en el Perú y, últimamente, también en este territorio, principalmente debido al aumento de la minería ilegal de oro y al auge del narcotráfico. Todo ello ejemplifica la violencia estructural perpetuada por el capitalismo global (Scheper-Hughes, 2023).

Antes de regresar a SAIPE, Freslinda y su tía nos invitan a visitar su producción de licor y mermelada. Nos dirigimos a una casa no muy lejos donde almacenan

su pequeña producción, que consiste en unas cuarenta botellas de vidrio y algunas conservas. Me invitan a probar el licor de suri, que contiene suris en su interior, y otro licor aromatizado con hormigas. Aunque tiene un olor fuerte y terroso, pruebo un sorbo. Es un momento que capta cómo los productos locales pueden adaptarse a nichos especializados; sin embargo, llevarlos a un mercado externo requeriría dinero, un suministro constante y registro oficial, parecido a la miel.

Figura 2. *Licores artesanales*



Hacia las tres de la tarde, decidimos que es hora de irnos. El viaje de regreso contra la corriente tomará más de noventa minutos. Antes de partir, Mariano me pide si puedo fotografiarlo a él y a Freslinda sosteniendo un cartel que identifica a SAIPE, Alboan y el Gobierno de Navarra, las principales fuentes de financiamiento del proyecto.

Un patrón llamativo es la frecuencia con que se toman este tipo de fotografías oficiales con banderolas, mostrando a los participantes sosteniendo panales o extrayendo miel. Estas imágenes son estándar para la rendición de cuentas de la ONG: los donantes requieren evidencia de que los fondos se gastan en actividades reales, así que el personal recopila fotos, recibos y breves informes narrativos. Si bien dicha documentación se entiende desde un ángulo administrativo, puede sentirse performativa en el campo, un breve momento posado que no refleja las complejidades o posibles tensiones subyacentes. Para los participantes locales, puede ser un ritual divertido: «Sostenemos la banderola, recibimos cera gratis».

Otros podrían verlo como algo intrusivo o emblemático de un requisito muy alejado de las faenas diarias que enfrentan. Esto subraya el desajuste de prioridades: los donantes valoran la «prueba» tangible; la gente local valora soluciones reales, y es revelador cómo se entrecruzan estos imperativos.

Con Mariano y Freslinda posamos para un puñado de fotos, luego nos dirigimos de nuevo a la orilla, volvemos a subir al peque peque y comenzamos el trayecto río arriba. Estas fotos reducen la agencia awajún a «datos gobernables», priorizando métricas atractivas para los donantes por sobre el cambio sistémico (Li, 2007). Al igual que los mapas catastrales estatales, las fotos vuelven «legibles» para los foráneos los modos de vida indígenas, ocultando la «ilegibilidad» de las redes de parentesco y las economías relacionales (Scott, 2020).

Figura 3. *Freslinda y Mariano*



SOLEDAD

Al poco de mi llegada, Gladys me informó que pronto organizarían un taller en la comunidad Wampis de Soledad, a lo largo del río Santiago, a unas siete horas en bote, y me invitó a unirme. Esto ofrecía la oportunidad de observar cómo

la misma iniciativa apícola era recibida y reinterpretada en dos entornos indígenas distintos: la comunidad Awajún de Ideal y la comunidad Wampis de Soledad.

Este viaje requerirá unos cuantos días: viaje de ida, un día para el taller y el regreso. Si el trayecto a Ideal fue sencillo, el viaje a Soledad promete mayor complejidad: navegar el Marañón, luego el Santiago, posiblemente lidiar con lluvias repentinas. Acepto ir, ansioso por ver si las comunidades Wampis abordan el mismo proyecto de manera diferente a las Awajún. Observar la misma iniciativa en contextos culturales y lingüísticos distintos a menudo brinda valiosos matices comparativos.

Esta vez, además de Mariano, quien maneja el bote, el grupo incluye a Gladys y a Luis, un técnico de AVSI, una organización no lucrativa italiana que realiza proyectos de cooperación al desarrollo y ayuda humanitaria, y colabora con SAIPE en diversas actividades. Partimos una mañana, con el plan de detenernos a almorzar en La Poza y luego continuar hasta Villa Gonzalo, donde podremos dormir. Sin embargo, nos sorprende un aguacero torrencial que nos obliga a pasar de largo La Poza por completo. Seguimos adelante bajo la lluvia, llegando empapados a Villa Gonzalo. El *apu* comunal nos recibe y nos conduce a una casa comunal, esencialmente una estructura grande, de paredes abiertas y con techo, donde podemos extender nuestras pertenencias mojadas y colchones. La calidez de las familias locales contrasta con la frialdad húmeda. Nos sirven una cena simple de sopa de gallina y yuca sancochada.

Villa Gonzalo es un lugar que encarna la evolución de la *praxis* misionera jesuita en la región, un legado que es fundamental para entender la lógica institucional y la legitimidad de SAIPE hoy. Allí yace el cuerpo del padre Manuel García-Rendueles, un misionero jesuita español conocido como el padre Manolo. Llegó al Perú en la década de 1970 y solo regresó a España dos veces para visitar a su familia. Como él mismo escribió en una carta a un querido amigo, ambas veces que volvió a España tenía la intención de quedarse tres meses, pero a los veinte días no pudo resistir el impulso de regresar a las comunidades a lo largo del río Santiago. Aquí todos lo conocen: al hablar con varias personas, cada una tiene un recuerdo positivo de su labor misionera en esta zona. Fue el único jesuita que había aprendido tanto el idioma awajún como el wampis. En 1977 obtuvo un título en antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú con dos tesis: *Modos Primitivos de Producción: El Caso Jívaro-Aguaruna y Duikmun...* y *'En los Viejos Tiempos...' La Tradición Oral de los Aguarunas*. Sin embargo, en la región principalmente se le recuerda por construir piscigranjas y aulas de escuelas primarias y secundarias en varias comunidades, así como

una capilla aquí en Villa Gonzalo. He escuchado a menudo la historia de su enfermedad y muerte.

De pronto, en septiembre de 2006, empezó a sentirse mal y fue llevado al hospital de Jaén, donde pronto murió de un infarto. Las comunidades Wampis decidieron que debía ser enterrado en Villa Gonzalo, en su capilla, por lo que un grupo de ellos fue a Jaén a reclamar su cuerpo. Este gesto por sí solo atestigua la profunda relación que él había logrado establecer con estas comunidades. También refleja una historia compleja de actividad misionera y evolución teológica. La misión de la Iglesia se expandió más allá de la evangelización para abarcar educación, salud y desarrollo social, haciendo hincapié en los derechos indígenas y la gestión ambiental. El enfoque sincrético del padre Manolo muestra cómo el cristianismo puede reimaginarse en contextos locales, presentándose aquí como una fuerza dinámica y adaptable que integra la justicia social católica con los modos de vida indígenas (Bialecki, 2017).

Hacia las cuatro y media de la mañana siguiente, música tradicional a alto volumen resuena por toda Villa Gonzalo desde un altoparlante comunitario: una fiesta local por el aniversario de la escuela primaria. Gladys y Mariano explican que es costumbre: «Siempre comienzan con música temprano en la mañana cuando hay fiestas de este tipo» (comunicación personal, 16 de noviembre de 2022). Lo que inicialmente se siente brusco refleja una concepción distinta del tiempo, donde el ritmo del día lo marcan los eventos comunitarios más que horarios fijos. Si bien el cronograma del proyecto de SAIPE no es especialmente rígido, aún conlleva un marco implícito de ciclos de donantes e hitos medibles. La interacción de estas lógicas, temporalidades impulsadas por eventos en la comunidad y estructuras de rendición de cuentas a la distancia, ilustra los tipos de fricción que surgen cuando los marcos globales de desarrollo se cruzan con los modos de vida locales (Tsing, 2005).

Descansamos un poco más, luego sobre las seis o siete de la mañana volvemos a subir al bote, acompañados por Román, un técnico wampis de SAIPE que lleva un perrito que piensa intercambiar por dos gallinas, un ejemplo de trueque que sigue siendo común, especialmente tratándose de perros de caza. Este intercambio encarna una economía del don, donde el valor es relacional, no monetario. A diferencia de las transacciones capitalistas, el trueque sostiene los lazos sociales y la interdependencia ecológica (Graeber, 2011). Los perros son compañeros indispensables para la caza entre los awajún y los wampis, y me dicen que casi todas las familias deberían tener al menos uno. Los perros no son mascotas, sino copartícipes en la caza, lo que refleja una cosmovisión indígena donde humanos

y animales comparten agencia (Escobar, 2018; Kohn, 2013). Siempre los veo deambular libremente en las comunidades, pero cuando pregunto por qué todos lucen desnutridos, me dicen que no hay que alimentarlos demasiado, pues de lo contrario no serían buenos cazadores.

TALLER EN SOLEDAD: *IPÁAMAMU* VS. MODERNIDAD

En aproximadamente media hora nos dirigimos a la casa comunal para el taller, colocando afiches con el mismo texto que vi en Ideal: «Promoviendo emprendimientos apícolas sostenibles (económica, social, ambiental y culturalmente) entre la juventud del pueblo indígena Awajún y Wampis». Los mismos logotipos de ONG, SAIPE, Alboan, el Gobierno de Navarra, son visibles, subrayando el financiamiento externo. Finalmente llegan ocho varones y una mujer jóvenes, cada uno vinculado al proyecto de apicultura. Gladys les da la bienvenida, ofreciendo una breve sinopsis de la misión de SAIPE: «El SAIPE es una obra social jesuita que trabaja con las comunidades Awajún y Wampis en proyectos de desarrollo sostenible y escuela de líderes desde hace veinticinco años...». Ella presenta a Mariano, a Luis, a Román y a mí, permitiendo que cada uno explique su participación. Los participantes, algunos en wampis, otros en castellano, se presentan, hablando brevemente sobre su interés en la producción de miel.

Luis, quien a menudo dirige sesiones de capacitación, invita a los participantes a formar pequeños grupos y definir «asociación» y «empresa» con sus propias palabras. Tras algo de discusión en wampis, cada grupo comparte. Uno dice: «Una asociación es la formación de un grupo de personas para hacer un trabajo mejor en grupo». Otro la llama: «Una forma de grupo para trabajar más fácilmente con los amigos». Otro la ve como: «Un pequeño grupo de personas que hacen empresa de forma legal». Sobre el significado de una empresa, algunos dicen: «Una institución de producción, o que industrializa un determinado producto», mientras que otros la definen como: «Una familia que trabaja unida», o «un grupo de trabajo para generar dinero, y es gente que posee maquinaria» (taller en Soledad, 16 de noviembre de 2022).

Luis construye sobre estas ideas, aclarando que las asociaciones formales pueden ayudarlos a comercializar colectivamente la miel, posiblemente garantizando suministros consistentes a compradores en pueblos cercanos. Muchas tiendas prefieren tratar con un grupo formalizado en lugar de con productores individuales. Luego utiliza una analogía práctica: con los ojos vendados, le pide a cada participante que cruce una sala llena de sillas desordenadas. Como era dees-

perarse, chocan con obstáculos. Luis compara esas sillas con las trampas ocultas, costos de transporte, clima impredecible, precios de mercado variables, que un apicultor individual podría enfrentar. Una asociación, sugiere, es como alguien que los guía alrededor de las sillas, uniendo recursos y conocimientos. El grupo ríe, reconociendo la lógica del esfuerzo compartido. Este ejercicio refleja métodos participativos destinados a «empoderar» a los locales, pero corre el riesgo de reducir realidades complejas a metáforas cómodas para la ONG (Freire, 2000[1971]).

Sin embargo, cuando Luis detalla los pasos formales, inscripción legal, estatutos, reuniones programadas, directivos designados, el entusiasmo se desinfla. Nadie se ofrece voluntario para roles como presidente, secretario o tesorero, lo que obliga a Luis a designarlos. Algunos participantes conversan en wampis, aparentemente inquietos por el tiempo y la responsabilidad que esto podría conllevar. Más tarde, Gladys me comenta que SAIPE intentó algo similar en 2007, solo para que esas asociaciones se disolvieran rápidamente después de que los participantes perdieron motivación una vez entregados los materiales iniciales. La tradición local de la *minga* o *ipáamamu*, un intercambio de trabajo flexible e informal entre parientes y vecinos, no se traduce fácilmente en la estructura más rígida de una asociación oficial.

Entre los awajún, el trabajo cooperativo tradicionalmente se ha organizado a través del *ipáamamu*, un sistema de invitaciones recíprocas de trabajo arraigado en el parentesco y la convivencia. Cuando alguien necesita ayuda con una tarea importante, construir una casa, desbrozar una chacra o labrar una canoa, invita personalmente a parientes y vecinos, a menudo proveyendo masato y comida como forma de hospitalidad. Estas reuniones son tanto eventos sociales festivos como intercambios de trabajo, creando un sentido de obligación compartida que rara vez se formaliza más allá de los límites comunitarios ni se extiende más allá de la inmediatez de la tarea en cuestión (Brown, 1984).

Este modelo contrasta marcadamente con la lógica más burocrática de las asociaciones promovidas por la ONG, donde se espera que la participación persista en el tiempo, siga reglas definidas externamente y sirva a objetivos orientados al mercado. Eso puede explicar por qué incluso los participantes más motivados en el proyecto de apicultura tienen dificultades para trasladar el entusiasmo de la cooperación al estilo *ipáamamu* al trabajo más abstracto y orientado al futuro de construir una asociación. La cohesión social del masato compartido y las invitaciones basadas en el parentesco no se traduce fácilmente en formas institucionales duraderas. Como me dijo en una ocasión Eduardo, un líder awajún y excolaborador de SAIPE: «La gente no está segura de que valga la pena; no saben

Figura 4. Capacitación: Asociación



Figura 5. Capacitación: Analogía práctica



Al terminar, algunos participantes se mantienen curiosos, mientras que otros quedan indecisos. El grupo concluye con roles asignados, aunque nadie está del todo seguro de si esos roles se mantendrán. Salimos de la casa comunal, recogemos nuestro equipo y eventualmente desandamos el camino en bote.

ENTRE SOLEDAD E IDEAL

Mientras viajamos de regreso, durmiendo de nuevo en Villa Gonzalo, recuerdo las diferencias y similitudes entre Soledad e Ideal. Ambas comunidades enfrentan mercados inciertos, muestran un interés parcial en la organización colectiva y batallan con costos de transporte y trámites administrativos. La diferencia podría radicar en la identidad cultural wampis singular o en el recuerdo del padre Manolo, que fomenta cierto grado de confianza en el trabajo liderado por jesuitas.

En la práctica diaria, la producción de miel en ambas comunidades puede enfrentarse a emprendimientos locales previos, como el licor de suri o la elaboración de mermeladas, y a los horarios domésticos. La participación de las mujeres puede provocar fricciones si las tareas del hogar se desatienden o si los hombres se ponen celosos de los nuevos emprendimientos que podrían otorgar a las mujeres mayor autonomía. Por su parte, desde la perspectiva de SAIPE, la formación de asociaciones parece esencial para una comercialización estable. Ese plan, sin embargo, depende de la aceptación por parte de los participantes locales, quienes bien pueden valorar normas comunitarias como la *minga* por encima del estatus legal formal.

Tanto en Ideal (Awajún) como en Soledad (Wampis), el proyecto se enfrenta a desafíos notablemente similares: escepticismo hacia las asociaciones formales, dificultades de mercado y la primacía de las obligaciones del parentesco. Esta similitud subraya la fortaleza de las lógicas locales frente al modelo de desarrollo importado.

A lo largo de estas visitas, en Ideal y Soledad, observé que las misiones jesuitas en la Amazonía, históricamente alineadas con imposiciones culturales eurocéntricas (Comaroff & Comaroff, 2008), ahora reflejan cambios ideológicos. Individuos como el padre Manolo demuestran cómo la teología de la liberación (Gutiérrez, 1971), que prioriza la agencia indígena y la justicia social, reconfigura el quehacer misionero.

La historia de la evangelización católica en la región revela estrategias en evolución (Shapiro, 1988): los esfuerzos más tempranos a menudo imponían una asimilación opresiva o paternalista, mientras que las iniciativas contemporáneas

enfatan cada vez más el empoderamiento comunitario (Espinoza Portocarrero & Iberico Ruiz, 2021). Al integrarse en los entornos de vida locales, dominando las lenguas indígenas y abogando por las prioridades de base, misioneros como Manolo median cómo las ONG vinculadas a los jesuitas, incluido SAIPE, son percibidas y puestas en práctica. Sus prácticas ilustran la tensión entre los legados institucionales y la *praxis* decolonial en contextos posmisionales.

ABEJAS, FE Y LA LABOR INCONCLUSA DEL DESARROLLO

El proyecto de apicultura no es una mera intervención técnica. Se entrecruza con las rutinas laborales locales, tensiones intrafamiliares, limitaciones de mercado y tradiciones arraigadas de trabajo comunitario. Enmarcada en informes como una estrategia de sustento sostenible, la apicultura en la práctica se convierte en un campo de negociación: entre el parentesco y el mercado, entre los cronogramas estatales y los ritmos del bosque, entre las expectativas de los donantes y el pragmatismo cotidiano. Simplifica realidades complejas en talleres y métricas, a menudo oscureciendo las implicaciones morales, ecológicas y sociales que determinan si se visita una colmena, se asiste a una reunión o se vende un frasco de miel.

La realidad del día a día, la falta de profesores, la insatisfacción de la tía de Freslinda, el negocio de mermeladas con suri de la tía y la sobrina, o las ansiedades alimentadas por rumores sobre «gringos», a menudo no queda registrada en los documentos oficiales del proyecto. El rol de puente lo asume personal como Mariano, quien visita regularmente a las familias, distribuyendo cera nueva o revisando el estado de las colmenas.

Como proyecto de orientación ecológica, la apicultura llama la atención sobre cómo las comunidades Awajún y Wampis gestionan su entorno forestal. Muchas familias notan que las poblaciones de peces en los ríos han disminuido, a veces culpando la contaminación de la minería río arriba. Mariano menciona ocasionalmente cómo la minería ilegal de oro afecta la calidad del agua, pudiendo dañar a las abejas si el ecosistema se ve suficientemente alterado o si el uso de pesticidas cerca de los cultivos se expande. La racionalidad ambiental de SAIPE es que la apicultura puede funcionar en sinergia con la conservación del bosque, ya que las abejas promueven la polinización, fortaleciendo las comunidades vegetales. En teoría, si las familias ven que un entorno boscoso saludable rinde mejores cosechas de miel, podrían estar más inclinadas a proteger la biodiversidad local. Sin embargo, el grado real de sinergia depende de la viabilidad del mercado y

la aceptación local; si la venta de miel no llega a generar ingresos significativos, la gente puede volver a actividades anteriores o incluso a la minería ilegal de oro o al cultivo de coca.

Curiosamente, algunos sistemas de conocimiento local, como el modo en que Freslinda usa la miel para la vista, encajan bien con la noción de reciprocidad ecológica: el bosque provee recursos y las abejas pasan a ser parte de un enfoque integrado de la salud humana y ambiental. Pero estos marcos culturales no son idénticos a la lógica lineal desarrollista de «producción + comercialización = mejora de los medios de vida». El resultado es una superposición parcial que puede o no conducir a los resultados robustos y estables que los donantes imaginan.

Más ampliamente, tras mis viajes tanto a Ideal como a Soledad, encuentro múltiples hilos comunes: familias que dependen de una mezcla de subsistencia y comercio a pequeña escala, dificultades para acceder a mercados más amplios, escepticismo sobre las asociaciones formales, una aceptación general de la presencia de SAIPE (aunque matizada por la cautela respecto a los motivos de los foráneos), y el rol de personal como Mariano que media entre los mandatos de la ONG y las normas comunitarias. El fiasco cómico en Ideal, mi carrera huyendo de las abejas, que hizo que los niños gritaran sobre un posible secuestro, insinúa ansiedades más profundas sobre explotación o raptó. Mientras tanto, en Soledad, el ejercicio de la venda revela que los participantes sí ven sentido en coordinar esfuerzos, pero rehúyen la formalidad burocrática que dicha coordinación requiere.

Todos estos episodios reflejan el proceso dialéctico del «desarrollo» en el terreno. Rara vez los proyectos fracasan o tienen éxito rotundo; en cambio, quedan parcialmente integrados, produciendo nuevas formas de colaboración y conflicto. Las personas adoptan algunos aspectos (por ejemplo, guardar miel como fondo para los días difíciles, o usar trajes protectores para revisar las colmenas) mientras descartan otros (por ejemplo, reuniones mensuales de la asociación, asumir cargos que se sienten ajenos). Con el tiempo, puede emerger un equilibrio, como Mariano produciendo miel de forma privada, o ciertas familias en Soledad que continúan a medio tiempo. O el proyecto puede desvanecerse si nadie invierte un esfuerzo constante una vez expirado el cronograma de SAIPE.

Al volver cada noche a la casa de SAIPE tras estas visitas de campo, encuentro que las ventanas abiertas y el suministro eléctrico efímero reflejan las condiciones precarias, pero también flexibles, en las que se desarrolla todo el proyecto. Los miembros del personal suben fotos o llenan breves informes cada vez que la electricidad y el internet lo permiten. Mariano podría pasarse por la casa con nuevas historias de alguna colmena en una comunidad distinta, o mencionar que encontró

una familia que ya no quiere continuar. Mientras tanto, escucho de Gladys sobre el próximo taller o los inconvenientes logísticos de obtener marcos nuevos desde centros urbanos. La sinergia de estas tareas forma el telón de fondo cotidiano de una ONG que intenta incorporar elementos de la teología de la liberación, el conocimiento local y un enfoque universal impulsado por donantes hacia la «sostenibilidad».

En suma, las experiencias integradas narradas aquí, desde el llamado al amanecer «¡Valerio! ¡Valerio!» que lanzó mi primer viaje a Ideal, hasta el taller en Soledad sobre la formación de asociaciones, pasando por los episodios cómicos o tensos que involucraron larvas de suri, posibles secuestros o circuitos de obstáculos con los ojos vendados, componen un solo tapiz.

Considerando el panorama más amplio: las comunidades Awajún y Wampis han defendido históricamente sus territorios y prácticas culturales contra injerencias externas, desde conquistadores coloniales hasta explotadores modernos. La involucración jesuita aquí, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, asumió un modo más colaborativo, ejemplificado por figuras como el padre Manolo. SAIPE se sitúa en esa tradición, un intento de combinar la doctrina social católica con el desarrollo basado en el empoderamiento. El resultado son proyectos como la apicultura, que procuran crear una alternativa a la extracción dañina de recursos. Sin embargo, la región también enfrenta la tala legal e ilegal, la minería artesanal o industrial, y ocasionales expansiones del cultivo de coca. La miel no puede por sí sola disuadir a las comunidades de actividades más destructivas, pero posiblemente más lucrativas. En cambio, puede ofrecer un nicho complementario, especialmente si el entorno permanece relativamente intacto y si ciertas familias perciben suficientes beneficios para persistir. Es posible que pronto veamos expansiones del proyecto si un puñado de familias demuestra cosechas estables y logra colocar miel en mercados locales medianos. O puede que se estanque, con solo una docena de jóvenes continuando. El concepto de asociación, tan a menudo alabado en las propuestas de SAIPE, podría desmoronarse si los participantes no pueden programar o financiar colectivamente las tareas. En ese sentido, los recuerdos de 2007 sobre una asociación fallida podrían presagiar un ciclo repetido.

Al final, la historia de la apicultura en Ideal y Soledad no trata solo de miel o de reemplazos de cera. Trata de cómo las comunidades sopesan la promesa de nuevos ingresos frente a las exigencias de la vida diaria; de cómo la sospecha o el rumor pueden opacar un momento de pánico personal; de cómo el recuerdo de un misionero querido puede predisponer a la confianza en una ONG moderna; y

de cómo personal como Mariano navega el espacio entre los requisitos oficiales de los donantes y las realidades matizadas sobre el terreno. El resultado final probablemente seguirá siendo un mosaico: algunas familias continuando, algunas asociaciones fracasando, pequeños éxitos a escala que impulsan expansiones. El valor duradero reside en captar estos procesos: los tropiezos cómicos, los arreglos pragmáticos, los dilemas morales y las alianzas fugaces que conforman el drama continuo del «desarrollo» en la Amazonía peruana.

REFERENCIAS

- Bialecki, J. (2012). Virtual Christianity in an Age of Nominalist Anthropology. *Anthropological Theory*, 12(3), 295-319. <https://doi.org/10.1177/1463499612469586>
- Bialecki, J. (2017). *A Diagram for Fire: Miracles and Variation in an American Charismatic Movement*. (Vol. 21). University of California Press.
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta: comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. (No. 5). Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2008). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. (Vol. 1). University of Chicago Press.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press.
- Espinoza Portocarrero, J. M., & Iberico Ruiz, R. (2021). *Más en las obras que en las palabras: Historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú*. Fondo Editorial PUCP, UARM.
- Freire, P. (2000[1971]). *Pedagogía del oprimido*. W. W. Norton & Company.
- Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5,000 years*. Melville House.
- Guallart S., J. M. (1990). *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna – huambisa*. CAAAP.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. CEP.
- Hickel, J. (2017). *The Divide: A Brief Guide to Global Inequality and its Solutions*. Random House.

- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press.
- Li, T. M. (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Duke University Press.
- Mosse, D. (2005). *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Pluto Press.
- Robbins, J. (2013). Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), 447-462. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12044>
- Shapiro, J. (1988). Ideología de la práctica misionera católica en la era postcolonial. *Amazonia Peruana*, 8(16), 101-118.
- Scheper-Hughes, N. (2023). *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. University of California Press.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (2009). *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (2020). *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2015a). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (30 de marzo de 2015b). Salvage Accumulation, or the Structural Effects of Capitalist Generativity. *Fieldsights*. <https://culanth.org/fieldsights/salvage-accumulation-or-the-structural-effects-of-capitalist-generativity>
- Works, M. (1984). El proceso de desarrollo y la experiencia de cambio: Situación de los Aguaruna del Valle del Alto Mayo. *Amazonia Peruana*, 5(10), 119-127.
- Zigon, J. (2007). Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities. *Anthropological Theory*, 7(2), 131-150. <https://doi.org/10.1177/1463499607077295>
- Zigon, J. (2010). *HIV is God's Blessing: Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*. University of California Press.

Internados indígenas y proyecto civilizatorio de las misiones franciscanas en la Selva Central peruana (1840-1945)

Oscar Espinosa

 <https://orcid.org/0000-0001-6605-013X>

Pontificia Universidad Católica del Perú

oespinosa@pucp.edu.pe

RESUMEN

El presente artículo discute el cambio de estrategia de los misioneros franciscanos respecto a la evangelización y civilización de los pueblos indígenas de la región amazónica peruana a fines del siglo XIX e inicios del XX. El texto presenta el contexto histórico de la Selva Central peruana como zona de frontera, de colonización y de ejercicio de la violencia generada por colonos y empresarios caucheros que implicaba también el tráfico infantil. Asimismo, se detalla la situación de las misiones franciscanas en esta época, la creación de los internados y la incorporación, por primera vez, de misioneras mujeres a la tarea educativa y evangelizadora en esta región. Finalmente, se explica cómo el énfasis puesto en los internados y en la educación infantil no impidió la colaboración de las misiones en otras tareas relacionadas con el proceso de colonización promovida por el Estado peruano en la región amazónica.

Palabras clave: Amazonía, Misiones religiosas, Civilización, Perú, Pueblos Indígenas.



Indigenous Boarding Schools and the Civilizing Project of the Franciscan Missions in the Peruvian Central Jungle (1840-1945)

ABSTRACT

This article discusses the new evangelization and civilization strategy of the Franciscan missionaries for the indigenous peoples of the Peruvian Amazon at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries. The text describes the historical context of the Peruvian Selva Central region as a frontier region, colonization area and a place marked by the violence of settlers and rubber entrepreneurs, which also involved child trafficking. It also details the situation of the Franciscan missions, the creation of boarding schools, and the inclusion, for the first time in history, of female missionaries in the educational and evangelizing processes led by the Catholic church in this region. Finally, it explains how the emphasis placed on boarding schools for indigenous children did not prevent the missions from collaborating on other tasks related to the colonization process promoted by the Peruvian State in the Amazon region.

Keywords: Amazonia, Religious Missions, Civilization, Peru, Indigenous Peoples.

Internatos indígenas e o projeto civilizatório das missões franciscanas na Selva Central Peruana (1840-1945)

RESUMO

Este artigo discute a mudança de estratégia dos missionários franciscanos em relação à evangelização e civilização dos povos indígenas da região amazônica peruana no final do século XIX e início do século XX. O texto apresenta o contexto histórico da Selva Central peruana como uma região de fronteira, uma zona de colonização e um espaço de violência perpetrada por colonos e barões da borracha, e que também envolveu o tráfico de crianças. O documento também detalha a situação das missões franciscanas na época, a criação de internatos e a incorporação, pela primeira vez, de missionárias no trabalho educativo e evangelizador nessa região. Finalmente, explica como a ênfase dada à educação infantil não impediu que as missões colaborassem em outras tarefas relacionadas ao processo de colonização promovido pelo Estado peruano na região amazônica.

Palavras-chave: Amazônia, Missões religiosas, Civilização, Peru, Povos indígenas.

INTRODUCCIÓN

Desde que el Perú declaró su independencia frente al poder español, el Estado peruano se fijó la gran tarea de construir una república que comprendiese todo el territorio nacional. En el caso de la selva amazónica esto implicaba fundamentalmente dos cosas: (1) la consolidación del dominio territorial de la nación y (2) la incorporación de los indígenas a la vida nacional. A partir de 1832, una década después de haber sido proclamada formalmente la independencia del Perú de España¹, se dictaron una serie de dispositivos legales en estas dos direcciones.² El nuevo Estado peruano, aduciendo razones de seguridad nacional y en aras de conservar las riquezas de la Amazonía en manos de la nación, se constituyó en el propietario originario del suelo amazónico y fomentó la colonización de dicho territorio para un uso más adecuado de sus recursos. Al mismo tiempo, el Estado insistió en la necesidad de «civilizar» y de desterrar las costumbres bárbaras y salvajes de los indígenas amazónicos, para lo cual necesitaba contar con el apoyo de la Iglesia católica (García Jordán, 1988, 1991, 2001).³

El presente texto busca discutir, a partir de una lectura crítica de fuentes primarias de los misioneros y de otros documentos de la época, los cambios introducidos en las misiones franciscanas en el contexto de conquista territorial de la frontera

¹ La independencia del Perú de España fue proclamada oficialmente en 1821, y en 1824 el último virrey español fue vencido militarmente.

² En 1822, el general San Martín declaró oficialmente que las tierras en la Amazonía peruana podían ser reclamadas por cualquiera que deseara trabajarlas y, unos años después, en 1828 promovió la ocupación de estas tierras por parte de inmigrantes. Al mismo tiempo, se establecieron diversas normas para mantener la labor civilizatoria de los misioneros en esta región. Sobre estas y otras normas, ver Ballón (1991), Walker (1987), García Jordán (2001), entre otros.

³ Posteriormente, en el siglo XX, se buscó la colaboración de otras iglesias, como las evangélicas, principalmente a través del Instituto Lingüístico de Verano, a quien el Estado le encomendó, por varias décadas, la educación y civilización de la niñez indígena (Larson *et al.*, 1979; Stoll, 1985).

oriental del Perú, es decir, en la zona de la selva amazónica conocida entonces como «Montaña» y hoy día como «Selva Central». En este sentido, este trabajo se inserta en la tradición de la llamada nueva historia misionera (Langer & Jackson, 1995) y sus desarrollos posteriores (Montero, 2022; Fischer *et al.*, 2025), y particularmente en la perspectiva de los trabajos históricos referidos a zonas fronterizas y en contextos poscoloniales en América Latina (Cabrera Becerra, 2002; García Jordán, 2001; Gómez López, 2005; Grisales, 2024; Mongua, 2022; entre otros).

Durante la época colonial los misioneros franciscanos ya habían estado presentes en esta región, pero, como se verá más adelante, fueron expulsados por una gran rebelión indígena liderada por Juan Santos Atahualpa. Durante el siglo XIX, antes de la independencia del Perú, los franciscanos intentaron volver a fundar misiones en este territorio, pero sin éxito. Este panorama cambió en la segunda mitad de dicho siglo gracias, precisamente, a las políticas estatales de colonización de la región y al apoyo militar que recibieron. Sin embargo, a pesar de ello, el interés académico se ha centrado en el estudio de las misiones franciscanas coloniales y no en las fundadas en la época republicana. Los principales estudios sobre estas últimas han sido realizados principalmente por intelectuales pertenecientes a la propia orden de San Francisco, como los padres Bernardino Izaguirre (1922-1929) o Dionisio Ortiz (1958, 1961, 1962, 1969, 1975, 1978, 1984), mientras que el resto de estudiosos que han mostrado interés por estas lo han hecho de manera tangencial, al discutir otros aspectos históricos o etnohistóricos referidos a la región amazónica peruana (García Jordán, 1988, 1995, 2001; García Jordán & Sala i Vila, 1998; Santos Granero, 1994; Santos Granero & Barclay, 1995; Brown & Fernández, 1991). Este vacío contrasta con la bibliografía dedicada a las misiones franciscanas (capuchinas o de los frailes menores) fundadas en otras regiones latinoamericanas como en el Putumayo, el Vaupés, la Guajira o la Sierra Nevada en Colombia (Cabrera Becerra, 2002; Kuan, 2015, 2025; Mongua, 2022; Córdoba-Restrepo, 2025; Grisales, 2025; Mongua & Muñoz, 2025; entre otros), el sur de Chile (Serrano, 1995; Mansilla *et al.*, 2018; etc.) o el Gran Chaco (Navarro, 1998; Langer, 2009; Liva & Artieda, 2014; Liva, 2025; entre otros).

EL CONTEXTO HISTÓRICO: LA SELVA CENTRAL COMO ZONA DE FRONTERA EN EL SIGLO XIX

La «Selva Central» es el nombre con el que hoy se conoce al territorio que corresponde básicamente a las actuales provincias de Chanchamayo, Satipo y Oxapampa, pero, como se ha mencionado antes, durante el siglo XIX y principios

del XX se conocía también, en el lenguaje coloquial peruano, como la «Montaña». Este territorio se convirtió, desde mediados del siglo XIX, en un espacio priorizado por el Estado peruano para ocupar a través de la colonización, primero por migrantes extranjeros (principalmente alemanes e italianos), y posteriormente por colonos de origen andino (Arona, 1971[1891]; Marcone, 1992; Santos Granero & Barclay, 1995; Maguiña, 2016). Este proceso de colonización fue posible, además, por la violencia ejercida por el Estado contra la población asháninka (antiguamente conocida como «campa») que habitaba en este territorio desde hacía siglos, sobre la que hay abundantes testimonios (Nystrom, 1868; Herndon, 1991[1854]; entre otros).

En la década de 1840 se inició la colonización del valle de Chanchamayo. Primero se instaló un fuerte militar en San Ramón⁴ para poder impulsar, desde esta base, la colonización del resto de la región. Según los misioneros franciscanos que llegaron en esta época a la región señalan, por ejemplo, la creación de dos compañías militares con cañones que «disparaban a todo indio campa que se asomaba en el paraje» (Izaguirre, 1925, vol. 4, p. 199). Pero, además, los franciscanos reconocen que los soldados peruanos «cometieron también el desmán de pasar el río Tulumayo con el intento de robar muchachos campas para su servicio; a cuyo intento los campas correspondieron con certeras flechas, hiriendo a algunos de ellos» (Izaguirre, 1925, vol. 4, p. 199).

El 24 de mayo de 1845, el gobierno de Ramón Castilla promulgó una importante ley que afectaba a los indígenas amazónicos y sus territorios, mientras que al mismo tiempo daba su respaldo pleno a las labores de los misioneros franciscanos. De acuerdo con esta ley, la nación peruana tenía «el deber de proteger la civilización de los salvajes existentes en sus montañas; de mejorar su suerte y de traerlos al seno de la sociedad por los medios de suavidad y conveniencia» (Ballón, 1991, vol.1, p. 47). Sin embargo, el principal objetivo de esta ley era fomentar la colonización, tal como puede apreciarse en los artículos 4 y 5 que señalan que los terrenos serán de propiedad de quienes los cultiven, ya sean indígenas o ciudadanos peruanos (art.4) o extranjeros (art.5). Asimismo, a través de esta ley, el gobierno establecía su apoyo explícito a las misiones franciscanas. En el considerando IV, señala: «Que la República reportará grandes ventajas si se realizan los proyectos promovidos por el Padre Fray Manuel Plaza, Prefecto de las Misiones». Y en el

⁴ Diversos autores difieren en las fechas exactas de estos sucesos. Varese (1973) toma como fuente al historiador Jorge Basadre y señala al año 1842 para la creación del fuerte; mientras que Barclay (1989) y Fernández (1986) toman como fuente al naturalista Antonio Raimondi y dan como fecha el año 1847.

artículo 1, ordena al prefecto de Junín que le entregue al padre Plaza «tres mil pesos anuales, pagaderos de los fondos públicos de aquel departamento, los que se invertirán en la apertura de los caminos de Pasco al Pozuzo, y de este pueblo al puerto de Mayro». Asimismo, en su artículo 2, indica que «las autoridades civiles, eclesiásticas y militares presten a esta empresa todos los auxilios que estén en la esfera de sus atribuciones y ministerios»; es decir, que recurran a cualquier medio que sea necesario para lograr su cometido (Congreso de la República, 1845, p. 13).⁵

En 1847, el Estado especificó aún más los mecanismos de propiedad agrícola en el valle de Chanchamayo y señaló, además, que los «agricultores» podrían «resistir a los bárbaros en caso de irrupción» (Ballón, 1991, vol.1, p. 48). Desde entonces, y sobre todo a partir de otra ley dictada en abril de 1853, se favoreció la adjudicación de tierras a colonos en la región amazónica en general, y en la Selva Central de manera particular. En las décadas posteriores, el número de colonos de origen extranjero, pero también de origen peruano, fue incrementándose. Pero, principalmente a partir de 1872, con la llegada de más migrantes europeos, se empezó a dinamizar aún más el proceso de expansión de la colonización del territorio asháninka en manos de gente foránea (Fernández, 1986, 2024; Barclay, 1989; Santos Granero & Barclay, 1995; Espinosa, 1996).

Frente al avance de los colonos, los asháninka se organizaron para defender su territorio, multiplicando las emboscadas y enfrentamientos armados contra los colonos que les arrebataban sus tierras (Espinosa, 1993; Santos Granero, 2018). Esta situación de tensión se agravó cuando el mismo Estado peruano autorizó el uso de armas de fuego para facilitar la colonización de los territorios indígenas. Así, en 1892 el gobierno emitió un dispositivo en el cual indicaba que hay que entregar a cada colono que se asiente en la Selva Central «un arma para la defensa y seguridad de sus personas» (Ballón, 1991, vol. 1, p. 72).⁶ La colonización de la Selva Central, pues, no fue una empresa pacífica, como muchas veces se ha creído, sino más bien una conquista armada y violenta.

Al respecto, el ingeniero Giordano, que acompañó a un emisario oficial de Italia para visitar a sus compatriotas migrantes en Chanchamayo, escribe en 1875 cómo subsiste «permanentemente una guerra a muerte entre estos chunchos y cualquiera que intente avanzar hacia el oriente» (1907[1875], p. 223). De manera

⁵ El texto completo de esta ley está disponible en la página oficial del Congreso de la República en el siguiente enlace: <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1865002.pdf>

⁶ Otras normas legales con la misma finalidad fueron dadas en 1874, 1888 y 1896 (Ballón, 1991, vol. 1).

similar, el ingeniero sueco John W. Nystrom, contratado por el Estado peruano, escribe con asombro la violencia ejercida por el Estado contra los pueblos indígenas en la selva peruana: «Siempre nos hemos metido entre ellos con fuerza armada y demostrando hostilidad, robando e incendiando sus hogares». Y concluye exclamando:

¿qué criatura viviente, desde el animal más bajo hasta el hombre más civilizado, soportaría tropelías semejantes a las que se han cometido con los indios chunchos, sin intentar venganza y la defensa de sus hogares donde han nacido y crecido? (Nystrom, 1868, pp. 55-56).

Pero la resistencia por parte de los asháninka no detuvo el proceso de colonización. En 1891, a partir de un convenio con el gobierno peruano, una empresa cafetalera británica conocida como la «Colonia del Perené» de propiedad de la Peruvian Corporation Ltd. se estableció en dicho valle, llegando a poseer hasta unas 500 000 hectáreas. Esta empresa llegó a tener mucho poder en el Perú hasta el año 1972 por sus vínculos con diferentes gobiernos ligados a la oligarquía limeña. Asimismo, cumplió un rol clave en la historia del proceso de colonización de la región de la Selva Central: tanto en su articulación —vía la producción y comercialización agrícola— con el resto del país, como por las relaciones de abuso y dominación de la población indígena que habitaba en la zona. La constitución de la «Colonia del Perené» junto con la fuerte inmigración llevada a cabo durante la segunda mitad del siglo XIX transformaron radicalmente la situación de la población indígena de la región. Como señaló un poblador yánesha respecto a este periodo: «Desde esa época los cerros de Chanchamayo se ven tristes» (Barclay, 1989, p. 49).

Desde fines del siglo XIX, los asháninka comenzaron a ser utilizados como mano de obra en condiciones similares a las de la esclavitud, tanto en la producción cafetalera como en la explotación del caucho. Se calcula que en 1913 alrededor de 500 asháninka trabajaban en las plantaciones de café, y hacia 1938 el número ya superaba los 2000 (Brown & Fernández, 1991). Para la explotación del caucho⁷, los patrones combinaban métodos de castigo físico y psicológico de una gran crueldad. Uno de estos métodos consistía en apartar a los indígenas de sus familiares y lugares de origen, de tal manera que perdían todo interés por

⁷ En la selva peruana no se instalaron plantaciones dedicadas al cultivo de árboles para la extracción del caucho, sino que este se recogía en los bosques existentes, lo cual demandaba una mayor cantidad de mano de obra, en particular indígena que, además, conocía bien cómo desplazarse en medio de la selva virgen.

su vida o su futuro. Otra táctica importante fue la de promover la captura de otros indígenas a través de las llamadas «correrías» (Samanez y Ocampo, 1980; Fernández, 1986, 2024; Hvalkof & Veber, 2005; Espinosa, 2016). Varios misioneros franciscanos también denunciaron estas prácticas violentas, por ejemplo, el padre Gabriel Sala (1897) o el obispo Francisco Irazola (1916b, 1929). Los testimonios de la época aseguran que los asháninka eran especialmente cotizados por los caucheros (Brown & Fernández, 1991; San Román, 1994). Pero, al igual que en los tiempos de los primeros misioneros y colonizadores españoles, los indígenas no se sometieron fácilmente a esta explotación y exterminio, sino que huían y resistían a los caucheros y a los otros «indios civilizados»⁸ que llegaban a sus tierras con la finalidad de esclavizarlos. Como señala Stefano Varese:

... trataban de resistir al avance de los blancos con todos los medios a su disposición: medios humanos y divinos. En 1896 antes de atacar a una colonia del Pangoa, el chamán aconsejaba a los guerreros de soplar fuerte contra las balas de los blancos para transformarlas en hojas de árboles, porque el soplo es acción divina, acto arquetípico. Pocos años antes los campos de las nacientes del río Pichis habían logrado recuperar parte de sus tierras. En los ataques habían muerto catorce colonos, los demás blancos habían huido abandonando la zona en manos de los indios sublevados (1973, p. 250).

También existen testimonios de otros «levantamientos» de grupos de asháninkas contra caucheros y colonizadores blancos. Entre estos, uno de los más grandes y significativos tuvo lugar en la zona del río Pichis, en 1913. En esta ocasión, los asháninka asaltaron los diversos asentamientos de colonos, cortando su comunicación con el valle del Perené y la costa, y, según cronistas de la época, se calcula que entonces murieron unos 150 colonos (Brown & Fernández, 1991, p.69). Otro levantamiento importante fue el liderado por el jefe Tasorentsi en 1915 en las zonas del Gran Pajonal y el alto Ucayali (Santos Granero, 2018).

LAS MISIONES FRANCISCANAS EN LA SELVA CENTRAL EN LOS SIGLOS XIX Y XX

Durante el siglo XIX, el gobierno peruano también promovió la «civilización de los indios salvajes», sobre todo a través de congregaciones misioneras de la iglesia católica. En 1853 el Estado restableció el Colegio de Misioneros de

⁸ Los “indios civilizados” eran aquellos que se ponían al servicio de los caucheros para capturar nueva mano de obra indígena.

Ocopa, «con el laudable objeto de convertir a las tribus salvajes» (Ballón, 1991, vol. 1, p. 49). Y en 1898, a partir del relanzamiento misionero promovido por el papa León XIII, el gobierno creó tres Prefecturas Apostólicas, encomendadas a los misioneros franciscanos, agustinos y dominicos, respectivamente. El principal objetivo de esta resolución era la de «convertir a la vida civil a millares de peruanos salvajes, facilitando a la vez la explotación de las riquezas con que la naturaleza ha dotado esas fértiles comarcas», ya que «las numerosas tribus que habitan en esa parte de la República (Montaña) se hallan en estado de barbarie, manteniendo inexplorada gran parte de aquella región e impidiendo el establecimiento de pobladores civilizados con las industrias y mejoras consiguientes» (Larrabure y Correa, 1905⁹; Ballón, 1991, vol.1, p. 79).

Hacia fines del siglo XIX, el número de misiones franciscanas en la Amazonía peruana era muy pequeño. En la cuenca del Ucayali se habían visto obligados a abandonar la famosa misión de Sarayacu hacia 1860, debido al temor de los indígenas a los comerciantes mestizos y a las enfermedades que estos traían. Sarayacu había sido, hasta ese momento, la misión más exitosa de los franciscanos, tal como lo atestiguan los relatos de los viajeros que pasaron por allí (Smyth & Lowe, 1836; Osculati, 2003[1854]; Castelnau, 1857; Marcoy, 1869), e incluso había sobrevivido a la crisis desatada luego de la expulsión de la mayoría de misioneros españoles inmediatamente después de la independencia peruana de España (Izaguirre, 1925, vol. 9).

En esta misma región, los franciscanos fundaron las misiones de San Miguel de Callería en 1859 y Santa Rosa de Cashiboya en 1864 entre los shipibo-konibo. Poco después quisieron fundar dos misiones más: la misión de San Pedro entre los amahuaca del río Tamaya en 1877 y la misión de Lima Rosa entre los yine del río Tambo en 1879, pero fracasaron en el intento (Ortiz, 1961). Ya en el siglo XX fundaron otras misiones en el río Ucayali, como Contamana (1900), Requena (1904) y Pucallpa (1926), orientadas principalmente a población mestiza colona, y que posteriormente se convirtieron en importantes ciudades en la región. También en este nuevo siglo fundaron las misiones de Río Blanco entre los remos en 1911 y la de San Francisco de Yarinacocha entre los shipibo-konibo en 1922, aunque ninguna de las dos llegó a durar más que unos pocos años (Ortiz, 1962, 1984).

En el territorio que corresponde actualmente a las provincias de Chanchamayo y Oxapampa, en la Selva Central, fundaron las misiones de Quillazú (1881), San Luis de Shuaro (1886-1928), Santa Rita de Pangoa (1895-1896), San José de

⁹ Resolución Suprema del 27 de octubre de 1898.

Sogormo (1896) y Puerto Bermúdez (1899-1906); aunque esta última se trasladó al Apurucayali (1906-1913), pero igual terminó siendo abandonada poco después. Y en el siglo XX, fundaron las misiones de río Negro (1918-1940), Puerto Ocopa (1922), Atalaya (1928), San José de Cutivireni (1962) y San Antonio de Cheni (1972) en la actual provincia de Satipo y la misión de Oventeni (1935) en el Gran Pajonal. Asimismo, en el río Apurímac, los franciscanos reemplazaron a los padres redentoristas en las misiones de Sivia y Ayna a partir de 1911. Todas estas misiones tenían como objetivo civilizar a los indígenas asháninkas y yáneshas (Izaguirre, 1926, vol. 12; Ortiz, 1961, 1962, 1975, 1979).

Los internados indígenas como estrategia civilizatoria

En un inicio, las misiones republicanas intentaron continuar con el modelo establecido en el periodo colonial, que, según Pilar García Jordán, seguía las instrucciones dadas por el papa Inocencio XI, a través de las cuales se buscaba no solo la conversión de los indígenas, sino también la asimilación de los patrones culturales correspondientes al pueblo conquistador a partir de:

- a) la organización espacial de las misiones según el modelo urbanístico de las ciudades castellanas, b) el gobierno de las misiones por autoridades locales similares a las existentes en España, c) la formación de artesanos y d) la reproducción de las formas de propiedad y trabajo de los colonizadores (1995, p. 34).

Sin embargo, poco después, ante el intento frustrado de fundar algunas de sus misiones, los franciscanos decidieron orientar sus actividades de conversión hacia los niños y niñas indígenas. Como señala el padre Dionisio Ortiz, el «indígena adulto, satisfecho con sus costumbres y hábitos salvajes, es difícil formarlo, como es imposible enderezar un árbol viejo y torcido», y por ello añade que sería «más efectivo y duradero educar a la niñez, terreno virgen, donde es más fácil que arraigue la virtud y se le enderece por el camino del bien» (1961, p. 134). A su vez, el padre Gridilla, aún más categórico, indica que: «El único medio de sacar algún provecho de los indígenas selváticos es educarlos desde niños» (1942, p. 75).

La creación de orfanatos y de internados católicos para niños y niñas a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX fue una práctica extendida en distintos lugares donde existían misiones religiosas establecidas en contextos indígenas.¹⁰ El caso

¹⁰ Existe una amplia bibliografía sobre estos centros, tanto para América del Norte (Woolford *et al.*, 2014; Woolford, 2015; Beaucage, 2022; etc.), para México (Mancera-Valencia & Ortiz,

de los franciscanos en la Selva Central peruana no fue, pues, un caso aislado. Por el contrario, al igual que en otras regiones, se convirtió en uno de los pilares del trabajo misionero. Hacia 1916 se habían creado siete de estas instituciones para niños indígenas (Obra de la Propagación de la Fe, 1916). Una vez creada una misión, se trataba de juntar a todos los niños y niñas posibles, y se instalaba un internado. Al respecto, resulta ilustrativo el caso de la misión de río Negro:

Lo primero de que se preocuparon los misioneros en el río Negro fue reunir el mayor número posible de niños y formar con ellos un Internado Indígena al cuidado del Hno. Muñoz. Se llegó a tener más de setenta niños. Como en esa fecha era la cosa más ordinaria el tráfico vedado de carne humana, para hacer competencia y anular ese infame negocio, se estableció en la misión una especie de compra de criaturas con el solo y único objeto de hacer más tarde hombres libres, cristianos y ciudadanos honrados y de provecho para la patria. Además, era una forma de atraer a los padres de esos mismos niños, que se sentían satisfechos, en medio de su vida salvaje, de que sus hijos estuvieran al cuidado de los misioneros. En esta forma se dio principio en la misión de río Negro a la labor civilizadora del niño y adulto salvaje (Ortiz, 1961, p. 134).

En estos internados, los niños se dedicaban a estudiar y trabajar. Como señala el padre Ortiz, «se impartía a los niños algunas lecciones de instrucción moral y religiosa, se les enseña a leer y escribir y luego a ciertas horas se les dedicaba al cultivo del campo [...] con el fin de resolver el problema alimenticio» (Ortiz, 1961, p. 134). Fray Marcos Romero, en su Informe respecto a la misión de Sivia correspondiente al año 1940, indica cómo

... se les enseña el castellano, la doctrina cristiana y la lectura y escritura. Practican también algunos ejercicios físicos y reciben las enseñanzas adecuadas al conocimiento y culto de la Patria, reverenciando la enseña nacional en sus fechas clásicas.

Y en el mismo informe, añade que un aspecto central en su «plan de civilización» son:

2023; Tkocz & Liddiard, 2024; etc.), y para distintas partes de América del Sur: Ecuador (Bottasso, 2011; Esvertit, 2012; Garzón, 2013; Ortiz, 2022; etc.), Colombia (Córdoba Restrepo, 2012, 2025; Bolaños, 2017; Kuan, 2025; etc.), Brasil (Weigel & Ramos, 1993; Facão, 2008; Gomes da Costa, 2021; etc.), Chile (Serrano, 1995; Mansilla *et al.*, 2018; Vera, 2025; etc.) o el Gran Chaco (Rosso, 2007; Liva & Artieda, 2014; Liva, 2025; etc.).

... las prácticas agrícolas de todos los niños, desde el más tierno hasta el de mayor edad. Todas nuestras parcelas de cultivo – yucales, platanales, piñales, plantaciones de diversas clases como legumbres, maíz, arroz, así como el desmonte y rozo del terreno son atendidos exclusivamente por nuestros pequeños pupilos quienes son, además, expertos en la caza y la pesca (Ortiz 1962, p. 396).

En el caso de las niñas indígenas ocurría algo similar. Según el padre Romero, «las pocas niñas campas son también instruidas en las labores propias de su sexo» y, además, «la costura, lavado y la cocina [de la misión] son atendidas por ellas» (Ortiz, 1962, p. 396). En este sentido, los propios franciscanos reconocieron como un aspecto relevante de su nueva estrategia misional, el haber podido convocar a misioneras mujeres para hacerse cargo de los niños y niñas en los internados, y también para acceder a las mujeres indígenas en general. En palabras del padre Gridilla:

En las misiones se sentía un gran vacío desde sus comienzos. El misionero no podía dedicarse a la formación del corazón de la mujer salvaje, debido a lo cual, fallaba siempre la base de la familia, que es la madre y que debe ser la sacerdotisa del hogar (Gridilla & Irazola, 1942, p. 27).

Según Dionisio Ortiz fue el monseñor Irazola quien decidió la inclusión de las misioneras para hacerse cargo de las mujeres, pero sobre todo de las niñas y niños más pequeños. Como prefecto apostólico, fue él quien llevó a Requena a las Misioneras Franciscanas de María (1919), a la misión de Puerto Ocopa a las Misioneras Franciscanas Nacionales (1922) y a la ciudad de La Merced (Chanchamayo) a las Hijas de María Auxiliadora (1916) (Ortiz, 1961, p. 146).

En los internados, la labor estrictamente educativa y catequética se complementaba, pues, con la formación laboral de tal manera que, en conjunto, como señala el padre Romero, se estaba

... llevando a cabo una labor patriótica de civilización y cristianización. Estamos aportando al Estado, a la Patria, nuevos elementos de trabajo, gente nueva, propia del lugar, que puede ser una gran base para poblar nuestra montaña con gente bien capacitada y capaz de perdurar en el lugar, pues con estos elementos se salvan muchos difíciles problemas, como los de la aclimatación y capacitación para trabajar eficazmente en la región (Ortiz, 1962, p. 397).

Los resultados de este proceso civilizatorio, sin embargo, resultaban ambiguos para los propios misioneros. Por un lado, reconocían cambios en las costumbres

de los niños y las niñas, y parecía que ya se estaban adaptando a la vida civilizada; pero, como señala el padre Ortiz, estos niños

... llegan después a ser adulto y como si fuera una cosa innata y racial en él, vuelve a veces a las costumbres de sus padres, no obstante, la formación que ha recibido. He conocido varios campos que han servido en el ejército y uno que en calidad de marino recorrió gran parte de Europa, Estados Unidos y Canadá, y se ha internado otra vez en la selva para vivir como sus paisanos (Ortiz, 1961, p. 149).

Hasta cierto punto, se podría decir que el padre Ortiz, desde su perspectiva etnocéntrica, considera con pesimismo el impacto de las misiones en su rol «civilizador» o de transformación radical de la vida y cultura de los indígenas amazónicos. Para él,

... eso de cambiar las costumbres, manera de ser y de vivir, la mentalidad y psicología peculiar del salvaje, de coartar en cierto modo su libertad; de exigir al indígena de la selva una adaptación completa a una forma de vivir enteramente distinta de la suya, es trabajo que supone enorme sacrificio y esfuerzo. [...] De esto se deduce la labor ardua que supone trabajar con los indígenas, como las religiosas franciscanas de Puerto Ocopa y de otros lugares de la selva. Es complicado infundir a los indígenas ideas cristianas sobre nuestra finalidad última, acerca de la sociedad, patria, familia, hogar, educación de los hijos y tantos otros problemas que es necesario inculcarles para que puedan ingresar a la vida civilizada y cristiana. (Ortiz, 1961, p. 149).

Los internados y la violencia de las correrías

En poco tiempo, la mayoría de misiones franciscanas había establecido internados para acoger y educar a niños y niñas indígenas. Un alto porcentaje de estas, tal como se ha mencionado antes, fueron creadas en el contexto de la explotación cauchera en la región o inmediatamente después. La explotación del caucho significó, en el caso de la Selva Central, la consolidación de la práctica inhumana de las correrías. En palabras de monseñor Francisco Irazola, responsable de la entonces Prefectura Apostólica de Ucayali y de sus misiones:

... es conocido por todos, lo que significa correría; es el asalto armado a familias salvajes y criaturas resultando de ello muertos y heridos por parte de los asaltados, los que quedan abandonados. Ordinariamente los asaltantes son también salvajes y obedecen las órdenes de patrones civilizados, quienes facilitan, las armas de fuego. Terminado el golpe, jóvenes y criaturas son

llevados y entregados a los patrones, quienes los venden, según la edad y aptitudes, término medio por 20 libras peruanas cada cabeza [...]. Igualmente es corriente otra manera de lograr criaturas: los patrones, acompañados por salvajes o estos solos, previstos de mercadería, recorren los caseríos de sus paisanos, ofreciendo los artículos, a cambio de criaturas que siempre consiguen su objeto. En las inmediaciones de los ríos Tambo y Unini hay negociantes conocidos por el público que disponen de muchas criaturas sin que las autoridades les puedan aplicar el correctivo y, a veces, las mismas autoridades tienen parte en el negocio (Irazola, 1929).

Este contexto de violencia marca una diferencia importante entre las misiones franciscanas en la Amazonía —sean las capuchinas en la zona del Putumayo y el Vaupés o la de los frailes menores en la Selva Central peruana— respecto a las misiones fundadas en el siglo XIX entre los indígenas del sur de Chile o del Gran Chaco. Si bien es cierto que en estas últimas también hubo abusos, secuestros y eventualmente esclavitud indígena, sin embargo, el grado de violencia y, sobre todo, el tráfico de personas, principalmente de mujeres y niños, fue aparentemente mayor en la Amazonía.

Este contexto fortaleció, además, el argumento por parte de los misioneros de la necesidad de crear los internados, así como demandar el apoyo económico del Estado para su tarea civilizatoria. El texto antes citado de monseñor Irazola es tomado de un informe dirigido, precisamente, a las autoridades religiosas y políticas y a personas notables de la élite limeña para conseguir donaciones. A partir de este informe, en el mismo año, el arzobispo de Lima, monseñor Emilio Lissón —quien era, además, presidente del Patronato Indígena— dirigió, a su vez, dos oficios, uno al ministro de Fomento y otro al ministro de Gobierno y Policía con la misma finalidad (Lissón, 1929a, 1929b).

El financiamiento de los internados supuso un desafío económico grande. De ahí que, con la finalidad de buscar apoyo económico para estas misiones, se instaló en el año 1924, en el Convento de los Descalzos de Lima (que era, a su vez, el convento del cual dependían las misiones selváticas franciscanas) la llamada Unión Misionera, a cuya inauguración asistió el presidente de la República Augusto B. Leguía, así como varios ministros y funcionarios del Estado (Ortiz, 1961, p. 148). En este sentido, no es de extrañar que, en su mensaje dirigido a la nación peruana, frente al Congreso de la República en 1926, el presidente Leguía afirmara explícitamente que «el Gobierno continúa prestando todo su apoyo a las misiones evangélicas de nuestro Oriente, las cuales contribuyen, aún a riesgo de sufrir los ataques de tribus salvajes, a civilizar las poblaciones indígenas en las

regiones más lejanas de la montaña» (Leguía, 1926, p. 11). Lo que no menciona el presidente Leguía, sin embargo, es que él también era propietario de diez mil hectáreas de gomales para la explotación de caucho en la misma región amazónica (Karno, 1970; Ballón, 1991, vol. 1).

Los internados como centros de rescate

Para el monseñor Irazola, las correrías, y el consecuente tráfico de niños y niñas indígenas, fue precisamente una de las razones principales para fundar el internado ubicado en la misión de Puerto Ocopa:

Para alivio y educación de los niños salvajes establecí en Puerto Ocopa a las Religiosas Terciarias Nacionales, con el fin de rescatar a los destinados y condenados a la esclavitud y con tan buen éxito que tiene aproximadamente setenta rescatados y tendrían más, si tuvieran recursos para el rescate, alimentación y vestido (Irazola, 1929).

El mismo argumento vale para el internado de la misión de Río Negro. Como recuerda Dionisio Ortiz, en esas épocas «era la cosa más ordinaria el tráfico vedado de carne humana»; y, por ello, añade: «Para hacer competencia y anular ese infame negocio, se estableció en la misión una especie de compra de criaturas» (1961, p. 134). Asimismo, el padre Sáiz reconocía que el internado de la misión de Puerto Ocopa se había creado «para acabar por aquellos valles y ríos con el ignominioso mercado de niños y muchachas y con la bárbara costumbre de condenar a las indefensas e inocentes criaturas por acusaciones de maleficio y brujería», sino que, además, este había «salvado ya de la muerte y barbarie a más de un centenar de jóvenes de uno y otro sexo, sin contar los educados en él libremente confiados a las misioneras por sus padres» (1943, p. 106).

Es importante señalar que además de los niños rescatados directamente del tráfico de las correrías, también estaban aquellos que encontraban refugio en las misiones adventistas luego de ser acusados de brujería (La Serna, 2010). Según el padre Ortiz, muchos niños indígenas «acusados de brujería y sentenciados a muerte [...] tuvieron la enorme dicha de caer en manos de las religiosas [de Puerto Ocopa], que, cual ángeles salvadores, se preocuparon de formarlos y regenerarlos» (1961, p. 147).

El fenómeno de la brujería infantil, es decir la existencia de niños o niñas brujos, no es muy común en la región amazónica. Según Santos Granero (2003, 2005), su existencia entre los yánesha y asháninka podría deberse quizás a la

prédica de los propios misioneros franciscanos durante la época colonial que produjo una reestructuración de varias costumbres y creencias indígenas durante los casi cien años que estuvieron ausentes, ya que, a partir de las crónicas de la época colonial, no habría evidencia de que existieran niños brujos en dicho periodo. Para este autor, las acusaciones de brujería infantil se incrementarían, además, en épocas de crisis.

Para Eduardo Fernández (2022), la brujería es considerada como una de las causas de enfermedades o muertes, y está relacionada con las relaciones de poder al interior de la comunidad. En el caso de la brujería infantil, resalta la debilidad o posición de inferioridad social de las personas acusadas de brujería; este sería el caso no solo de niños o niñas, sino también de mujeres ancianas (Eduardo Fernández, comunicación personal, 2023). Otro caso es el del fallecimiento de padres o madres de familia en que los *sheripiari* (chamanes) indicaban a los niñas o niños como responsables de estas muertes.

Una vez que se había identificado a los niños o niñas brujos, se les eliminaba físicamente: ya sea por ahorcamiento con garrote vil (Fernández, 2024), por apedreamiento o por abandono en el bosque para que mueran allí (María Heise¹¹, comunicación personal, 1992).¹² Según Fernández (2024), el contexto de la explotación cauchera y la emergencia del tráfico de menores de edad «desató una verdadera epidemia de secuestros de niños brujos que posteriormente eran vendidos a las misiones, a los patrones o traficados en ciudades» (p. 52). En tiempos más recientes, como durante el conflicto armado interno, a inicios de la década de 1990, personalmente he sido testigo de niños o niñas asháninkas acusados de brujería que fueron enviados a las ciudades en calidad de «huérfanos» aunque podían tener vivos a sus padres, madres o a ambos.

En 1895, los misioneros franciscanos se encontraron en medio de un caso de brujería infantil que conllevó al fracaso de la fundación de Santa Rita de Pangoa y que trajo, además, consecuencias fatales debido al número de personas heridas y muertas que supuso. En dicho año recién comenzaba a instalarse la misión, y en

¹¹ María Heise, recordada y muy querida antropóloga y lingüista, lideró el proyecto de Educación Bicultural Bilingüe en el río Tambo en la década de 1980 implementado por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP. En esa época ella logró conocer algunos casos de brujería infantil en la región.

¹² La creencia en la brujería infantil y la eliminación física de niños o niñas brujos continúa hasta la actualidad en algunas comunidades. En el año 2022, se mató a una niña acusada de brujería en una comunidad asháninka en el distrito de Pichanaki; y en el año 2025 se intentó enterrar vivo a un niño asháninka acusado de causar la muerte de su abuela en una comunidad ubicada en la provincia de Atalaya. Estos casos confirmarían las explicaciones dadas por Fernández (2024).

ese contexto murió el hermano del curaca Churihuanti. Su muerte fue atribuida al daño producido por una niña de nueve años, que fue acusada de brujería y, por lo tanto, condenada a muerte. Sin embargo, la niña logró huir y se escondió, primero en casa de un colono chino, y posteriormente buscó refugio en la misión. Los indígenas se enteraron, y pidieron a los misioneros que entreguen a la niña o que la maten; pedido que, evidentemente, fue rechazado. Ante la respuesta negativa de los misioneros, los indígenas, molestos, comenzaron a juntarse en los alrededores para organizar un ataque a la misión, que finalmente se produjo unas semanas después. Sin embargo, para dicha fecha los misioneros habían recibido refuerzos y pudieron resistir el ataque. De todas maneras, el número de víctimas fue bastante alto, incluyendo catorce muertos y seis heridos, entre colonos e indígenas; y, además, también se tuvo que cerrar la misión (Izaguirre, 1926, vol. 12; Ortiz, 1961).

En esta época también había personas que vendían directamente los niños o niñas a las misiones (Fernández, 2024). Según Dionisio Ortiz,

se presentaban sujetos con niños en venta y las religiosas en cambio les daban ropa, víveres y otros objetos útiles por librar a esas criaturas de caer en manos de sujetos sin conciencia, que harían de ellos esclavos de sus gustos y ambiciones (1961, p. 148).

El obispo Irazola (1916a) explica estas prácticas con más detalle:

Se ha dado también el caso de llegarse los infieles a nosotros ofreciéndonos muchachos en venta como la cosa más natural del mundo a cuenta de tocuyo o cualquier mercadería que les pueda servir. Y por tratarse de jovencitos huérfanos o bien robados o arrebatados como botín en las luchas que suelen tener entre tribus y familias, estimamos prudente quedarnos con ellos recibéndolos como presentes de la providencia que acaso en este medio quiera infundir y propagar la fe entre esos infieles (p. 211).

El padre Sans, también franciscano, ya había denunciado en 1868 «el abuso que cometen algunas tribus del Ucayali, haciendo correrías a otras tribus, como son los campas, cashibos, remos y amahuacas, que se van destruyendo». Es más, este misionero solicitaba a sus superiores para que presionen a las autoridades del Estado a poner alto a estas prácticas:

Mientras el Gobierno no tome un fuerte empeño en prohibir a los comerciantes la compra y venta de los jovencitos indios, los infieles del Ucayali no cesarán en sus hostilidades con las otras tribus, pues por este medio consiguen lo que les hace falta para atender a sus necesidades (Sans, 1925[1868], p. 281.

En otros casos, como señala el padre Romero, se rescataba también a niños del «abandono de que son víctimas por sus progenitores cuando sufren de alguna enfermedad» (Ortiz, 1962, p. 396).

En el discurso e imaginario franciscano, la idea del «rescate» de los niños y niñas indígenas correspondía a la importante tradición católica de rescate y redención de cautivos tal como se daba durante la Edad Media e inicios de la Edad Moderna, principalmente en el Mediterráneo (Calderón & Díaz, 2011; Fiume, 2015). En estos casos, los rescates usualmente suponían un pago económico. De ahí que las religiosas franciscanas de Puerto Ocopa establecieran también en Lima una institución denominada precisamente Rescate de los Niños Indígenas, para reunir fondos con este objetivo (Ortiz, 1961, p. 148).

La historiografía franciscana reconoce especialmente la labor de estas misioneras, a quienes consideran como salvadoras de numerosos niños y niñas de las correrías y de otras situaciones de peligro, como las acusaciones de brujería. Según el padre Ortiz, estos niños y niñas encontraron en la misión de Puerto Ocopa amparo y protección, y añade que «si la providencia de Dios no los hubiera guiado a ese sagrado asilo, qué triste suerte hubieran corrido» (Ortiz, 1961, p. 147).

Las misiones franciscanas y la colonización

La centralidad de la educación de los niños y niñas indígenas no significa que haya sido la única tarea realizada por los misioneros en su tarea civilizadora. Además de esta tarea y de las otras obras tradicionales como la catequesis, también participaron activamente en la promoción de la colonización de la región, incluso a través de la construcción y mantenimiento de caminos, carreteras y aeropuertos.

Al respecto, resultan altamente significativas las siguientes frases del informe redactado en 1935 por el padre Julián Lagos, visitador de las misiones:

Un doble propósito anima a Mons. Irazola al emprender sus trabajos viales de la montaña: 1.- Que las tribus indígenas que permanecen aún en la barbarie e idolatría sean libradas de su vida agreste e introducidas a la civilización y a la religión cristiana. 2.- Que aquellas regiones abundantes en riquezas naturales, cuando sean dotadas de esas vías, aumenten en colonos, poblaciones, establecimientos públicos y acreciente el número de sus habitantes (Ortiz, 1961, p. 226).

Y el propio Irazola, en los años 1939 y 1940 escribía respecto a la misión de Oventeni, en el Gran Pajonal, y en general sobre la tarea de los misioneros por establecer y mantener vías de acceso para fomentar la colonización:

En Gran Pajonal tenemos un hermoso campo de aterrizaje que ha sido terminado en abril. Hemos construido la capilla y casa misión y el puente colgante sobre el río Unini de 52 metros, y hemos contratado al mecánico y operario para la construcción del puente colgante del Pauteni. [...] Con la subvención mensual de 200 soles conservamos estos caminos en buen estado en todo tiempo, de árboles, derrumbes que caen a cada paso. [...] El camino de Satipo a Puerto Ocopa sirve para los habitantes del Alto Ucayali que vienen a Satipo, Huancayo y Lima para sus negocios y contribuye a la lenta pero progresiva colonización de Satipo a Alto Ucayali, aproximadamente 200 kilómetros (Ortiz, 1961, p. 275).

CONCLUSIONES

Durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, las misiones franciscanas instaladas en la Amazonía peruana, a diferencia de las misiones coloniales, optaron por un cambio de estrategia y decidieron priorizar la educación de los niños y niñas indígenas. Esta nueva prioridad misionera llevó a la creación de escuelas e internados en cada una de las nuevas misiones fundadas en esta época. Así, hacia 1916 ya existían siete de estas escuelas-internados en la región de la Selva Central peruana.

La creación de estos internados permitió, también, a los misioneros y misioneras franciscanas «rescatar» a los niños y niñas indígenas del tráfico de personas, de acusaciones de brujería o de enfermedades. En este sentido, las misiones franciscanas no solamente se veían a sí mismas continuando, en un nuevo contexto histórico y geográfico, una larga e importante tradición católica como la del «rescate» o redención de esclavos en manos de infieles; pero, además, les permitía lograr el apoyo moral y económico para poder llevar a cabo su labor educativa y civilizatoria.

La educación en los internados no solo se caracterizaba por brindar los elementos básicos de instrucción y de catequesis, sino que, a través del trabajo agrícola o doméstico, las misiones consideraban estar contribuyendo a la formación de ciudadanos útiles para la patria. Lo que corroboraba la finalidad civilizatoria y de servicio al Estado de estas misiones.

Finalmente, el énfasis puesto en la educación y en la civilización indígena no significó el abandono de otras prácticas que contribuyeran a consolidar el control territorial de la región por parte del Estado. De ahí, la importancia dada por las misiones a las tareas de construcción y mantenimiento de carreteras y aeropuertos. En este sentido, cumplieron, pues, un rol clave en el proceso de

expansión del Estado peruano hacia la región amazónica, asumiendo como una de sus tareas prioritarias la civilización y la educación de la población indígena.

REFERENCIAS

- Arona, J. (1971[1891]). *La inmigración en el Perú*. Academia Diplomática del Perú.
- Ballón, F. (1991). *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821-1990*. (4 volúmenes). CIPA.
- Barclay, F. (1989). *La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. CETA.
- Beaucage, P. (2022). ¿Etnocidio o genocidio? El drama de los internados indígenas y la política indigenista de Canadá (1880-1996). *Antropología Americana*, 7(13), 171-198. <https://doi.org/10.35424/anam.v6i13.1148>
- Bolaños, A. (2017). Inculturación y educación en comunidades nativas Inga y Kamçá. La presencia capuchina. *Revista Electrónica en Educación y Pedagogía*, 1(1), 59-74. <https://doi.org/10.15658/rev.electron.educ.pedagog17.09010104>
- Bottasso, J. (2011). *Los salesianos y los shuar*. Universidad Politécnica Salesiana, Abya Yala.
- Brown, M. F., & Fernández, E. (1991). *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press.
- Cabrera Becerra, G. (2002). *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Universidad Nacional de Colombia.
- Calderón, J. M., & Díaz, F. J. (2011). El rescate de prisioneros y cautivos durante la Edad Media Hispánica: aproximación a su estudio. *Historia. Instituciones. Documentos*, (38), 9-66. <https://doi.org/10.12795/hid.2011.i38.01>
- Castelnau, F. (1857). *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará : exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847*. (6 volúmenes). Chez P. Bertrand.
- Córdoba Restrepo, J. F. (2012). *En tierras paganas: misiones católicas en Urabá y en la Guajira colombiana, 1892-1952* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia].
- Córdoba-Restrepo, J. F. (2025). Encuentros y representaciones. Lenguas y aprendizajes en el espacio misionero en Colombia, 1893-1950. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-35. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112811>

- Espinosa, O. (1993). Los asháninka: guerreros en una historia de violencia. *América Indígena*, 53(4), 45-60.
- Espinosa, O. (1996). El pueblo asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural. En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la amazonía peruana* (pp. 77-132). CAAAP, APEP.
- Espinosa, O. (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 45(1), 137-155. <https://doi.org/10.4000/bifea.7891>
- Esvertit, N. (2012). Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza: Configuración territorial, colonización y nacionalización del suroriente ecuatoriano, siglos XIX y XX. En B. Garzón (Ed.), *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales* (pp. 471-511). Universidad Politécnica Salesiana, Abya Yala.
- Facão, J. A. F. (2008). *A educação salesiana no internato de Barcelos analisada à luz do sistema pedagógico salesiano e da visão de ex-aluno* [Tesis de maestría, Universidade Federal do Amazonas, Manaus].
- Fernández, E. (1986). *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. CIPA.
- Fernández, E. (2022). Los asháninka, la enfermedad y la curación. En O. Espinosa & E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 291-310). PUCP, Colección de Estudios Amazónicos.
- Fernández, E. (2024). *Un día vendrán los Birakochas y nos harán sus esclavos. Asháninkas y Nomatsigengas cuentan sobre la colonización de Satipo y Pangoa*. CREAAA, Lliu Yawar.
- Fischer, T., Grisales, M., & Pérez Benavides, A. C. (2025). Voces historiográficas: misiones católicas y protestantes en América del Sur, siglos XIX y XX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-29. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.117629>
- Fiume, G. (2015). Redimir y rescatar en el Mediterráneo moderno. *Drassana: revista del Museu Marítim*, (23), 54-77. <https://raco.cat/index.php/Drassana/article/view/308877>
- García Jordán, P. (1988). Las misiones orientales peruanas: instrumento de pacificación, control y tutela indígena (1840-1915). *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 13(25), 89-105. <https://www.jstor.org/stable/41799643>
- García Jordán, P. (1991). Problemática de la incorporación de las selvas amazónicas a los estados nacionales latinoamericanos, siglos XIX-XX. Algunas reflexiones

- sobre el caso peruano. *Boletín americanista*, (41), 261-271. <https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98578>
- García Jordán, P. (1995). Las misiones católicas en la Amazonía peruana: ocupación del territorio y control indígena (1821-1930). En P. García Jordán (Ed.), *La construcción de la Amazonía andina (siglos XIX-XX)* (pp. 7-106.). Abya-Yala.
- García Jordán, P. (1998). Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía andina: Perú, Ecuador y Bolivia (siglos XIX-XX). En P. García Jordán & N. Sala i Vila (Eds.), *La Nacionalización de la Amazonía* (pp. 11-37). Universitat de Barcelona.
- García Jordán, P. (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos: la construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. IFEA, IEP.
- García Jordán, P., & Sala i Vila, N. (Eds.) (1998). *La Nacionalización de la Amazonía*. Universitat de Barcelona.
- Garzón, B. (2013). *Los salesianos en el Oriente ecuatoriano 1893-1970. El internado de Sevilla Don Bosco y sus repercusiones en la cultura shuar contemporánea* [Tesis de doctorado, Universidad Pablo de Olavide].
- Giordano, F. (1907[1875]). Memoria del Ingeniero F. Giordano sobre la Excursión que practicó en Compañía del ministro italiano a los Territorios orientales de Chanchamayo. En C. Larrabure i Correa, *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i otros Documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto* (pp. 163-253). (Vol. 11). La Opinión Nacional.
- Gomes da Costa, M. (2021). A institucionalização e o disciplinamento de crianças indígenas nas missões salesianas do Amazonas/Brasil (1923-1965). *Revista Brasileira de História da Educação*, 21, 1-26. <https://www.scielo.br/j/rbhe/a/rs4fr9FXHj6TsdRw4ZqfnsG>
- Gómez López, A. (2005). *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970). Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto en las sociedades indígenas*. Universidad del Cauca.
- Gridilla, A. (1942). Los Campas. *Colección Descalzos*, 4, 49-78.
- Gridilla, A., & Irazola, F. (1942). *Aportación de los misioneros franciscanos descalzos al progreso de la geografía del Perú*. Empresa Gráfica T. Scheuch.
- Grisales, M. (2024). *Transformar al salvaje. Incorporación y gobierno de los motilones en Colombia (1863-1983)*. Universidad de los Andes.
- Grisales, M. (2025). Misioneros como burócratas y legisladores. Formas de gobierno en el Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones, 1886-1934, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-31. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112948>

- Herndon, W. M. (1991 [1854]). *Exploración del valle del Amazonas*. (Vol. 1). IIAP, CETA.
- Hvalkof, S., & Veber, H. (2005). Los asháninka. En F. Santos Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (pp. 76-279). (Vol. 5). IFEA, Smithsonian Tropical Research Institute.
- Irazola, F. (1916a). Prefectura de San Francisco del Ucayali. En: *Memoria de los trabajos de la Obra Pontificia de la Fe en el Perú del año 1915 a 1916. Tomo VII, entrega 5*. Lima: Imprenta de la Providencia.
- Irazola, F. (1916b). Viaje de exploración por la zona central de infieles: Apurímac, Ene, Perené, Pangoa. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 32(2-3), 183-196.
- Irazola, F. (1929). *Informe al Patronato Pro-Indígena*. Lima.
- Izaguirre, B. (1922-1929). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú; relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*. (14 volúmenes). Talleres Gráficos de la Penitenciaría.
- Karno, H. (1970). *Augusto B. Leguía: The Oligarchy and the Modernization of Perú, 1870-1930* [Tesis doctoral, Universidad de California].
- Kuan, M. (2015). *Civilización, frontera y barbarie: misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Kuan, M. (2025). Los orfelinatos indígenas en La Guajira y la mano de obra infantil, 1910-1930. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-32. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112461>
- La Serna, J. C. (2010). Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40(1), 81-121. <https://doi.org/10.4000/bifea.1580>
- Langer, E. D. (2009). *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Duke University Press.
- Langer, E. D., & Jackson, R. H. (1995). *The New Latin American Mission History*. University of Nebraska Press.
- Larson, M., Davis, P. M., & Ballena, M. (1979). *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Leguía, A. B. (28 de julio de 1926). Mensaje del presidente del Perú, Augusto Bernardino Leguía Salcedo, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1926. *Congreso de la República del Perú*. http://www.congreso.gob.pe/Docs/participacion/museo/congreso/files/mensajes/1921-1940/files/mensaje_1926.pdf

- Congreso de la República. (24 de mayo de 1845). Ley del 24 de mayo de 1845. *Diario Oficial El Peruano*, Tomo 48, No.4. <https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1865002.pdf>
- Lissón, E. (29 de diciembre de 1929a). Oficio al ministro de Fomento del Perú. *Diario El Comercio*.
- Lissón, E. (29 de diciembre de 1929b). Oficio al ministro de Gobierno y Policía del Perú. *Diario El Comercio*.
- Liva, Y. (2025). «La misión será una gran escuela para el indígena». El proyecto educativo franciscano en una misión del Chaco argentino a inicios del siglo XX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-31. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112468>
- Liva, Y., & Artieda, T. L. (2014). Proyectos y prácticas sobre la educación de los indígenas. El caso de la misión franciscana de Laishí frente al juicio del Inspector José Elías Niklison (1901-1916). *Historia de la Educación-Anuario SAHE*, 15(1), 45-65. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pId=S2313-92772014000100004
- Maguiña, E. (2016). Un acercamiento al estudio de las inmigraciones extranjeras en el Perú durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. *Tierra nuestra*, 8(1), 65-96. <https://doi.org/10.21704/rtn.v8i1.100>
- Mancera-Valencia, F., & Ortiz, F. J. (2023). Los internados indígenas jesuitas de la Sierra Tarahumara: consideraciones históricas. *Revista Electrónica Científica de Investigación Educativa*, (7), e1719. <https://doi.org/10.33010/recie.v7i0.1719>
- Mansilla, J., Huaiquién, C., & Pozo, G. A. (2018). Infancia mapuche encerrada: internados de las escuelas-misiones en la Araucanía, Chile (1900-1935). *Revista Brasileira de Educação*, 23, 1-28. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782018230046>
- Marcone, M. (1992). El Perú y la inmigración europea en la segunda mitad del siglo XIX. *Histórica*, 16(1), 63-88. <https://doi.org/10.18800/historica.199201.003>
- Marcot, P. (1869). *Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud*. (2 volúmenes). Hachette.
- Mongua, C. (2022). *Los rostros de un Estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904*. Universidad del Rosario, FLACSO-Ecuador.
- Mongua, C., & Muñoz, A. (2025). ¿Quién manda en este territorio? Misioneros, comerciantes y militares en las crisis, conflictos y disputas por la autoridad en el gobierno de la frontera amazónica, 1896-1914. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-32. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.113138>
- Montero, P. (2022). La contribución de la crítica poscolonial a una antropología de las misiones. En E. Roza & C. Ceriani Cernadas (Eds.), *Antropologías del*

- cristianismo: perspectivas situadas desde el sur* (pp. 175-206). Universidad del Rosario.
- Navarro, G. (1998). Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914). *Boletín americanista*, (48), 197-209. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/12832>
- Nystrom, J. G. (1868). *Informe al supremo gobierno del Perú sobre una expedición al interior de la república*. Imp. y Lit. de E. Prugue.
- Obra de la Propagación de la Fe. (1916). *Memoria de los trabajos de propagación de la fe en el oriente del Perú del año 1915 a 1916*. (Vol. VII). Imprenta La Providencia.
- Ortiz, C. (2022). *La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana*. FLACSO-Ecuador, Abya Yala.
- Ortiz, D. (1958). *Monografía de Chanchamayo*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1961). *Reseña Histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1962). *Los forjadores de Pucallpa*. Editorial San Antonio.
- Ortiz, D. (1969). *Chanchamayo: una región de la selva del Perú*. (2 volúmenes). Ed. Salesiana.
- Ortiz, D. (1975). *Las Montañas del Apurímac, Mantaro y Ene*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1978). *El Perené: reseña histórica de una importante región de la selva peruana*. Ed. San Antonio.
- Ortiz, D. (1979). *Monografía del Vicariato de San Ramón (Chanchamayo)*. Gráfica 30.
- Ortiz, D. (1984). *Pucallpa y el Ucayali Ayer y Hoy*. (2 volúmenes). Editorial Apostolado de la Prensa.
- Osculati, G. (2003[1854]). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a lo largo del Napo y del río Amazonas*. CETA.
- Larrabure y Correa, C. (Ed.). (1905). Resolución Suprema del 27 de octubre de 1898. Erección de tres prefecturas apostólicas en el oriente del Perú. En *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto, Vol. I* (pp. 207-210). Imprenta de La Opinión Nacional.
- Rosso, L. (2007). *Escuela e indígenas en las fronteras de la Nación. Análisis de los informes de inspectores escolares del Territorio Nacional del Chaco (1891-1930)* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Sáiz, O. (1943). Últimas exploraciones de los Misioneros Franciscanos en la Montaña. *Colección Descalzos*, 5, 102-111.

- Sala, G. (1897). *Apuntes de viaje del RP Fr. Gabriel Sala: exploración de los ríos Pichis, Pachitea y alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal*. Imprenta La Industria.
- Samanez y Ocampo, J. B. (1980[1884]). *Exploración de los ríos peruanos: Apurímac, Ene, Tambo, Ucayali y Urubamba hecha por José B. Samanez y Ocampo en 1883 y 1884*. Tip. Sesator.
- San Román, J. (1994). *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. (2.^a ed.). CETA, CAAAP, IIAP.
- Sans, I. (1925[1868]). Carta al padre Vicente Calvo. En B. Izaguirre, *Historia de las misiones franciscanas en el oriente del Perú* (pp. 280-282). (Vol. 9). Imprenta Gil.
- Santos Granero, F., & Barclay, F. (1995). *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. IEP, IFEA, FLACSO-Ecuador.
- Santos Granero, F. (1994). *El poder del amor: poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la Selva Central del Perú*. Abya-Yala.
- Santos Granero, F. (2003). El enemigo interno: hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana. *Revista Andina*, (36), 161-192. <https://repository.si.edu/items/fa9cfe97-6405-4fe4-bfdd-8037bc6f7050>
- Santos Granero, F. (2005). San Cristóbal en la Amazonía: colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la Selva Central del Perú. *Anthropologica*, 23(23), 45-82. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200501.002>
- Santos Granero, F. (2018). *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer*. University of Texas Press.
- Serrano, S. (1995). De escuelas indígenas sin pueblos a pueblos sin escuelas indígenas: la educación en la Araucanía en el siglo XIX. *Historia*, 29(1), 423-474. <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/10930>
- Smyth, W., & Lowe, F. (1836). *Narratives of a Journey from Lima to Para, across the Andes and down the Amazon*. John Murray, Albermarle-Street.
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* DESCO.
- Tkocz, I., & Liddiard, S. (2024). *Internado indígena de Sisoguichi: recuperación de la memoria histórica en un entorno de violencia de la Sierra Tarahumara*. Ponencia presentada en el XVII Congreso Nacional de Investigación Educativa realizado del 4 al 8 de diciembre de 2023, en Villahermosa, Tabasco, México. <https://www.comic.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v17/doc/0501.pdf>
- Varese, S. (1973). *La Sal de los Cerros: una aproximación al mundo Campa*. (2.^a ed.). Retablo de Papel.

- Vera, A. (2025). Misioneras en la Araucanía. Buena femineidad nacional y estrategias fronterizas, fines del siglo XIX-primeras décadas siglo XX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 52(1), 1-34. <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112444>
- Walker, C. (1987). El uso oficial de la selva en el Perú republicano. *Amazonía peruana*, (14), 61-89. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi14.183>
- Weigel, V. A., & Ramos, J. A. (1993). O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro – Amazonas. En L. Seki (Ed.), *Linguística Indígena e Educação na América Latina* (pp. 285-305). Editora da UNICAMP.
- Woolford, A. (2015). *The Benevolent Experiment. Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*. University of Nebraska Press.
- Woolford, A., Benvenuto, J., & Hinton, A. L. (Eds.). (2014). *Colonial Genocide in Indigenous North America*. Duke University Press.

Evangelización waorani y violencia cultural en el Ecuador: 1956-2024

Susana M. Andrade

 <https://orcid.org/0000-0002-7988-3103>
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
andrades2011@gmail.com

RESUMEN

El artículo analiza el proceso de evangelización protestante llevado a cabo por el Instituto Lingüístico de Verano entre los waorani de la Amazonía ecuatoriana, desde la llegada de los misioneros estadounidenses en 1954 hasta la actualidad. A través de testimonios orales, documentos misioneros e investigación etnográfica, se examina el impacto de la evangelización en el pueblo waorani. El texto argumenta que, bajo el discurso de salvación, se impuso un modelo civilizatorio que erosionó elementos claves de la cultura tradicional, al tiempo que habilitó formas de dependencia económica y simbólica. Asimismo, se advierte el riesgo actual de replicar este proceso con los pueblos indígenas en aislamiento voluntario, mediante misiones promovidas por los waorani evangelizados. El artículo concluye que la memoria colectiva waorani expresa tanto las huellas del trauma civilizatorio como la resistencia frente al afán de evangelización y homogeneización cultural.

Palabras clave: Waorani, Evangelización, Instituto Lingüístico de Verano, Contacto cultural, Evangelismo.



Worani Evangelization and Cultural Violence in Ecuador: 1956-2024

ABSTRACT

This article analyzes the Protestant evangelization process carried out by the Summer Institute of Linguistics among the Worani of the Ecuadorian Amazon, from the arrival of American missionaries in 1954 to the present. Through oral testimonies, missionary documents, and ethnographic research, it examines the impact of evangelization on the Worani people. The article argues that, under the discourse of salvation, a civilizing model was imposed that eroded key elements of traditional culture while enabling forms of economic and symbolic dependence. It also warns of the current risk of replicating this process with Indigenous peoples in voluntary isolation, through missions promoted by the evangelized Worani. The article concludes that Worani collective memory expresses both the traces of civilizational trauma and resistance to the drive for evangelization and cultural homogenization.

Keywords: *Worani, Evangelization, Summer Institute of Linguistics, Cultural Contact, Evangelism.*

INTRODUCCIÓN

Los waorani, antes del contacto de 1958, fueron conocidos como *aucas*.¹ Habitan en la selva amazónica entre los ríos Napo y Curaray, en las provincias de Napo, Orellana y Pastaza del Ecuador. Esta cultura se caracteriza por ser una sociedad igualitaria y autosuficiente que rechazó históricamente cualquier forma de intercambio y comercio con el mundo exterior. Su aislamiento se reflejó incluso en la lengua wao terero que no pertenece a ninguna familia lingüística conocida. Otro rasgo destacado es su flexibilidad cultural con respecto a las reglas de residencia, las prescripciones matrimoniales, las formas de poder, e incluso los tabúes alimenticios a pesar de que existen formas ideales de residencia matrilocal, de matrimonios entre primos cruzados, jefatura situacional en periodos de guerra y la interdicción de comer animales nocturnos. En palabras de Yost: «Nadie puede ser obligado a nada y, en general, nadie tiende a obligar a nadie. Rige el pleno reconocimiento, el pleno respeto al derecho del individuo a actuar de manera independiente» (1981, p. 110).²

Otra expresión de plasticidad cultural fue la adaptación al medio ambiente ribereño, pues antes del contacto vivían en las colinas selváticas, lo que supuso un ajuste crucial a un entorno de ríos, canoas e incluso alimentación acuática.

A nivel demográfico, al momento del contacto en 1958 se contabilizaron 500 personas distribuidas en un área de 20 000 km² y divididos en cuatro clanes: guikitaire, bawaire, ñiwaire y wepeiri. Actualmente la población waorani tiene 4780 habitantes según un censo realizado en el 2022 donde también se registró

¹ El término *auca* en kichwa significa salvaje y fue el nombre utilizado para designar a los waorani, término por el que se autoidentifica el grupo indígena y que significa persona, ser humano.

² Todas las traducciones de los libros en inglés de Goffin, Long, Stoll, Wallis y Yost son de la autora.

la pertenencia religiosa con un 45 % protestante y el resto «no creen en Dios» (Nacionalidad Waorani del Ecuador –NAWE, 2022).³

METODOLOGÍA

La investigación etnográfica se desarrolló entre los años 2018 y el 2024 en comunidades waorani de tres provincias del Ecuador: Pastaza, Orellana y Sucumbios. Se realizaron más de 60 entrevistas a mujeres, hombres, jóvenes, misioneros, ambientalistas, petroleros y autoridades locales. Se priorizaron las entrevistas con 25 *pikenani* o ancianos waorani, quienes vivieron el tránsito de una vida nómada y en aislamiento a una vida sedentaria y en contacto con la sociedad occidental moderna. Los *pikenani* entrevistados con sus nombres y edades fueron: Ankeme (87), Game (73), Gakamo (80), Gima (70), Itheka (75), Kai (70), Kome (76), Neme (77), Oncaye (81), Wampi (59), Agui (53), Caiga (54), Beba (59), Amo (54) y Moi (55).

En el texto encontraremos algunas expresiones y nociones utilizadas por los misioneros americanos para referirse a los waorani, como tribu salvaje, perdida, descarriada, o procesos de civilización y salvajismo, presencia de demonios en referencia a las creencias waorani, entre otras; estos términos e ideas discriminatorias no las compartimos; más bien intentamos recoger la voz y el pensamiento de los misioneros a través de su propio lenguaje.

Los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) pertenecen a denominaciones de filiación protestante: bautistas del sur, presbiterianos, episcopales, metodistas, hermanos Plymouth. De ahí que en el texto se encuentre, alternativamente, los términos protestante, evangélico o protestantismo evangélico para referirse a la filiación religiosa de los misioneros del ILV.

EL CONTACTO

En 1956 cinco misioneros norteamericanos aterrizaron en una avioneta en la playa del río Cuyabeno de la Amazonía ecuatoriana y fueron lanceados por los indígenas waorani que habían vivido sin contacto con la civilización occidental hasta ese momento.⁴ Dos años después de ese suceso, la esposa de un misionero y

³ Datos a partir del Censo realizado por la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), 2022; expresidente Gilberto Nenquimo, comunicación personal, 22 de julio de 2022.

⁴ La investigación etnográfica en la que se basó el artículo contó con el apoyo financiero de la Dirección de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Dos versiones más extensas serán publicadas en J. Florez y P. Feitoza (Eds.), *Evangelicalism in Latin*

la hermana de otro de los misioneros que habían fallecido, establecieron contacto con el grupo indígena e iniciaron la civilización de los waorani. Al momento del encuentro, existían cuatro clanes que luchaban entre sí y para poder evangelizarlos los congregaron en una reserva de 1600 km².⁵ Esta intervención conocida como Operación Auca, fue realizada por del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y su filial Wycliffe Bible Translators (WBT). El objetivo del ILV continúa siendo traducir el evangelio en lenguas indígenas, para difundirlo en los pueblos más apartados del mundo. La misionera que más se destacó fue Raquel Saint, hermana del piloto muerto, ya que sintió un llamado divino para civilizar y cristianizar la tribu salvaje.

La matanza de los misioneros de Palm Beach (nombre bautizado por los estadounidenses a la playa ribereña) fue una respuesta habitual de los indígenas a la presencia de extraños (*cowori*) en su territorio. La historia guerrera de los waorani y el rechazo a cualquier tipo de contacto con indígenas kichwa, colonos, trabajadores petroleros, militares u otras personas que incursionaron en el territorio indígena ha sido ampliamente estudiada por misioneros, exploradores, fotógrafos, antropólogos y otros especialistas (Blomberg, 2015[1956]; Patzelt & Baumann, 1976; Trujillo, 2011; Narváez, 2016; Stoll, 1985; Goffin, 1994; Rival, 1996, 2015; Tagliani, 2004; Cabodevilla, 1994, 2004; Cabodevilla & Aguirre, 2013). Estos estudios describen y explican los encuentros, las razones y las muertes sucedidas entre *cowori* y waorani antes y después del contacto cultural.

Desde la versión waorani de los hechos, los motivos del asesinato respondieron a la legítima defensa de su territorio frente a los extranjeros considerados enemigos que venían a comer la tierra y dejarla sin ríos, fruta, yuca, plátano y otros alimentos de su sobrevivencia (Gilberto Nenquimo, expresidente de la Nacionalidad Waorani de Ecuador (NAWE), comunicación personal, 22 de julio de 2022). Según los waorani el desenlace fatal en Palm Beach fue a causa de pugnas en el interior del grupo indígena. Repasemos los hechos: los misioneros aterrizaron en la playa un viernes y fueron lanceados un domingo. El sábado llegó un primer grupo waorani de dos mujeres, Guimare y Mintaka, y un hombre,

America: A Documentary History In Context, Cambridge University Press y en A. Ciurlo y D. Meza (Eds.), *Corazón de mártires: misiones católicas y evangelización waorani*, Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

⁵ En 1969 gobierno ecuatoriano entregó 1600 km² de territorio destinado a la sede del ILV en Limoncocha y al protectorado o reserva indígena en Tiweno. En 1983 se reconoció y legalizó un territorio de superficie de 66 570 hectáreas y en 1990 se entregó el título legal por 610 000 hectáreas.

Nenkiwi, quienes intentaron comunicarse con los misioneros con base en señas y sonrisas. El piloto Saint incluso los llevó a pasear en la avioneta a Nenkiwi y Guimare. De regreso a la playa el grupo waorani desapareció en la selva. Los misioneros satisfechos por este primer acercamiento esperaron ansiosos el próximo encuentro. La tarde del sábado se comunicaron por radio con sus familiares para contarles la buena noticia.

Cuando el grupo indígena regresó a su *nanicabo* (familia extendida), Nenkiwi estaba celoso de Guimare e informó al resto del grupo que los extranjeros vinieron a matarlos. Mintaka, quien llegó más tarde dio una versión contraria; aseguró que eran personas de paz. Sin embargo, la ira ya se había apoderado del jefe, Guikita, y de los demás hombres, Dabo, Nemonka, Kimo, Nampa, Minkaye, lo que les motivó a preparar las lanzas para atacar al día siguiente. Querían vengar la supuesta muerte de Dayuma y otras mujeres que habían escapado anteriormente: «Mataron con lanzas a los cinco extranjeros, le dijo Mintaka a Dayuma... vengaron tu muerte y lancearon a quienes te mataron y te devoraron» (Wallis, 1960, p. 177). Esta cita explica la lógica de la venganza waorani pues pensaban que matando a los misioneros americanos repararían la supuesta muerte de Dayuma quien había desaparecido de la tribu años antes del contacto.

En esta tragedia, Nampa, el hermano de Guimare, intentó matar a Nenkiwi al estar en desacuerdo por el cortejo a su hermana. Según recuerda Gakamo, una niña en ese entonces: «Si no mataban a los misioneros, se mataban entre ellos» (comunicación personal, 23 de julio de 2022), así que la decisión fue tomada y al día siguiente (domingo) salieron muy temprano a la playa de la muerte. Durante el ataque, los misioneros dispararon y una bala hirió a Nampa, quien murió días después. El relato indígena destaca la creciente furia de los guerreros al ver que los misioneros portaban escopetas y dispararon a Nampa.

La historia de ataques y muertes contra los waorani estaba fresca en su memoria desde las expediciones caucheras, de comienzos de siglo XX, hasta la reciente expansión de los colonos y las hostilidades de sus vecinos kichwa. La población colona había llegado a la Amazonía en los años sesenta como consecuencia de la erosión de las tierras en sus provincias de origen y de las promesas del Estado ecuatoriano de conceder parcelas de bosque amazónico a cambio del cultivo de la tierra y la crianza de ganado. En el imaginario nacional, la selva era considerada un territorio baldío, inhóspito que había que aprovechar con miras al progreso y desarrollo del país.

Por otro lado, las compañías petroleras habían encontrado grandes yacimientos de petróleo debajo del extenso territorio waorani. Las exploraciones geológicas

de la empresa Shell empezaron en 1940 y provocaron múltiples enfrentamientos, incluyendo muertes, entre los obreros petroleros y el grupo waorani. Por lo tanto, los más interesados en pacificar a los waorani fueron las compañías petroleras debido a sus intereses y grandes inversiones realizadas en la región (carreteras, pozos, pruebas sísmicas, equipos, etc.). Por otro lado, las deserciones de los empleados petroleros aumentaron por el temor de ser las próximas víctimas de los indígenas.

Desde la llegada de las empresas de aviación americanas Alas del Socorro, Mission Aviation Fellowship (MAF) y el ILV junto a WBT y Jungle Aviation and Radio Services (JAARS) en 1952, las compañías petroleras los habían acogido entusiasmados en su base aérea de Shell-Mera.

Volviendo a Palm Beach, el relato misionero no admitió que sus mártires utilizaron armas, la versión del disparo a Nampa fue cambiada por la de una mordedura de serpiente como causa de su muerte (Wallis, 1960). De esta forma, se creó la leyenda sobre el martirio de los misioneros quienes sacrificaron sus vidas para llevar el evangelio a la «gente que vivía sin Dios y sin esperanza». La analogía de Dios Padre que envió a su hijo Jesucristo a morir se repitió incansablemente durante todo el proceso de evangelización.

La narrativa de la masacre se difundió en términos de salvajismo y civilización: el salvajismo de una tribu había terminado con la vida prometedora de jóvenes misioneros. Algunos medios de comunicación los proclamaron víctimas de la barbarie; otros, mártires cristianos al haber seguido el mandato bíblico de «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará» (Marcos 16:15-18). Los misioneros muertos, en manos waorani, se convirtieron en figuras internacionales. Los americanos estuvieron atraídos por la historia de estos jóvenes: su fe, su ingenuidad americana, sus aventuras pioneras, su deseo de arriesgar sus vidas y la valentía de sus esposas. La secuela de las muertes superó las expectativas financieras, vocacionales y publicitarias del Instituto Lingüístico de Verano, que recaudó fondos, fama y vio crecer su popularidad y el número de misioneros. No solo había reaccionado la iglesia en Estados Unidos, sino que en el Ecuador hasta los indios kichwas y jíbaros se estaban apuntando como evangelistas y misioneros (Long, 2019, p. 36).

El ILV llegó al Ecuador en 1952 luego de que el gobierno ecuatoriano les había invitado para civilizar a los *aucas* y ‘mejorar moralmente’ a los indígenas cofan, siona-secoya y waorani (Goffin, 1994; Stoll, 1982).⁶ Los principales objetivos del

⁶ Algunos de los principios fundamentales del SIL son: 1) creer que ningún grupo es demasiado insignificante para el estudio lingüístico ni ninguna lengua demasiado difícil de traducir, se

ILV fueron traducir la biblia a lenguas indígenas, alfabetizar, facilitar asistencia médica y pacificar al grupo auca.

BUSCANDO UNA TRIBU PERDIDA

Raquel Saint tuvo una verdadera obsesión por encontrar un pueblo sin contacto. En 1949, cuando se dirigía al Perú (donde evangelizaba a los indígenas piró y shapra-candoshi), visitó a su hermano Nate Saint en el Ecuador y supo de la existencia de los llamados *aucas* (waorani) un grupo de indígenas que mataba a quien entraba en su territorio. Nate, piloto de la Missionary Aviation Fellowship (MAF) la persuadió de continuar con su misión en el Perú. «La convicción era firme para Raquel de que algún día Dios abriría un camino hacia la tribu» (Wallis, 1960, p. 21), por ende la misionera Raquel oró incesantemente para que Dios le permitiera civilizar a la tribu salvaje. Tres años después, por invitación del presidente del Ecuador, José María Velasco Ibarra, el ILV llegó al Ecuador.

Luego de la matanza, Raquel regresó al Ecuador y en marzo del mismo año (1954) se dispuso a establecer el esperado contacto. En 1955 Raquel conoció a Dayuma, una mujer waorani que había huido de su tribu junto con otras tres mujeres a causa de los ataques de los terribles hermanos Moipa e Itheka. Cuando las mujeres llegaron a una aldea kichwa fueron entregadas al cauchero Carlos Sevilla que vivía en la hacienda Ila. En el diario de Saint describe el aprendizaje de la lengua y de la cultura waorani y menciona la lenta asimilación del mensaje cristiano por parte de Dayuma: «Rachel descubrió que Dayuma estaba combinando la doctrina bíblica acerca de Satanás con lo que había aprendido en su infancia» (Wallis, 1960, p. 125).

Al escuchar con avidez los testimonios de Dayuma sobre su niñez, Raquel se convenció de la urgencia de evangelizar al pueblo indígena. De esta manera, aprendió sobre las prácticas de infanticidio y gerontocidio, de las matanzas con lanza y el enterramiento con hijos.⁷ Se interesó en los mitos que explicaban el

considera una organización misionera que trabaja en las zonas remotas, inaccesibles y desahabitadas del mundo; 2) el ILV postula que el evangelio debe presentarse a las personas en su propio idioma (Goffin, 1994, p. 52).

⁷ Las condiciones materiales de las sociedades nómadas, de cazadores-recolectores en aislamiento, exigía una considerable fortaleza física que no siempre permitió la sobrevivencia de ancianos, enfermos y recién nacidos especialmente durante las épocas de alta movilidad y guerras. Para conocer las razones culturales del infanticidio y gerontocidio ver Rival (1996).

origen del mundo, de las lanzas por parte del hijo de la luna y de la existencia de los *babitare*, seres del inframundo, quienes les enseñaron a afilar las lanzas. Escuchó historias sobre una escalera de lanzas construida por los hijos del jaguar para subir al cielo y convertirse así en la constelación pléyade. También se enteró de que los espíritus del jaguar vivían en el interior del abuelo de Dayuma, quien los aconsejaba no matarse entre clanes, sino dirigir la ira contra de los *cowori* antes que invadieran su territorio. Se interesó en la historia de un creador de animales, hombres y ríos y disfrutó al escuchar las historias de duranibai, el tiempo y las creencias de los antepasados relacionados a la muerte y el más allá (Wallis, 1960, p. 48).

En una de tantas historias de su abuelo Kare, Dayuma recordó sobre la vida después de la muerte, que mencionaba que al morir la persona, el cuerpo se pudría y el alma subía al cielo por un camino estrecho hasta encontrarse con un gusano enorme del porte de un árbol, por ahí subían las almas al cielo donde vivirían en un lugar parecido a la cima de una colina;⁸ en este sitio realizarían tareas similares a las de la tierra: cazar y sembrar, a pesar de las guerras intermitentes en las que el alma podía ser lanceada. Según la explicación de Kare, aquellas personas que no lograban subir al cielo regresaban a la tierra y se convertían en termitas.

Adicionalmente, Raquel también advirtió que la transmisión de conocimientos se realizaba a través de los cantos, los mismos que escuchó cada noche, de las mujeres waorani, en la hacienda de Sevilla⁹:

El sueño nocturno se interrumpió aún más cuando Maengamo, sentado en la oscuridad, comenzó a cantar los fuertes cantos nasales de la tribu. Tampoco comprendo del todo los motivos ni las emociones que los inspiran: desde gritos de guerra hasta bonitas canciones sobre pájaros. Algún día habrá cánticos de alabanza al Dios vivo (Wallis, 1960, p. 223).

Esta información reunida por la misionera fue clave en el momento de evangelizar ya que escogió capítulos y versículos bíblicos relacionados a aquellos ‘descarriós’ que había que cambiar. Los demonios o espíritus de los jaguares y

⁸ Los waorani como pueblo interfluvial vivieron en las colinas del bosque, a partir del contacto se trasladaron a las riberas de los ríos, lugares habitados antes por los indígenas zapara; al parecer el paraíso estaría relacionado con este primer hábitat.

⁹ En noviembre de 1957 se reunieron con Dayuma sus tías Mintaka y Mengemo quienes salieron del clan en su búsqueda luego de once años de ausencia, ellas posibilitarían el reencuentro y contacto entre Dayuma, las misioneras del SIL y los waorani.

shamanes *aucas*, ‘capaces de poseer y dominar a los *aucas*’, fueron purificados con la historia de los gadarenos cuando Jesús expulsó a los demonios.¹⁰

En una cultura donde la venganza tenía una importancia central, las historias bíblicas sobre el perdón fueron bien aprovechadas, como la crucifixión o la historia del rey David quien perdona a Saul. Por ejemplo: «No te regocijes cuando caiga tu enemigo, mía es la venganza, yo pagaré, dijo el Señor» (Wallis, 1960, p. 140). Los salmos también fueron valiosos al aludir directamente a las lanzas: «Ha puesto fin a las guerras en todos los confines de la tierra; ha quebrado los arcos, ha destrozado las lanzas, ha arrojado los carros al fuego» (Salmo 46:9).

Stoll señala que el denominador común del diálogo intercultural fue la venganza, sin embargo, Saint dejó muy en claro que luego del asesinato de su hermano ella no tomaría venganza y decidió vivir con ellos. Así lo confirma esta cita:

Saint había renunciado a la venganza en favor de un castigo más sublime: la salvación. Dayuma y su pueblo estaban en deuda con Saint por haber asesinado a su hermano; Cristo había muerto por sus pecados; y los diversos sacrificios se ofrecían a los waorani tal como algo que debían corresponder mediante la obediencia a las nuevas reglas (Stoll, 1982, p. 290).

Si bien algunas historias bíblicas fueron utilizadas por los misioneros en su afán de erradicar las ‘malas’ costumbres, hubo también relatos que fascinaron a los waorani tal como las historias de la resurrección de Jesús y Lázaro y las historias del paraíso celestial lugar donde nunca pasarían hambre y habría abundancia.

De todas las historias y mandamientos bíblicos el más importante fue ‘no matar’ seguido por el pecado, el castigo, la culpa, el fin del mundo y la segunda venida de Cristo. También precisaron que no todos los extranjeros eran iguales pues había aquellos que amaban a Dios y aquellos que no eran cristianos (Wallis, 1960, p. 257).

La dificultad de comunicación y por ende de evangelización se debió en gran parte a la ausencia de categorías occidentales para efectuar la traducción de la Biblia. La lingüista del ILV, Catherine Peek, explicaba:

Existen deficiencias en el vocabulario porque los *aucas* aparentemente han vivido sin tener ni idea del mundo civilizado que los rodea. En esta categoría se encuentran los conceptos de compraventa, o incluso de comercio; cualquier forma de trabajo especializado... cualquier organización religiosa

¹⁰ Sobre la historia de los gadarenos, ver Mateo 8:28, Lucas 8:26-39, Marcos 5:1.

o gubernamental, cualquier concepto de aldea o ciudad; cualquier idea de ley, juicio o autoridad... Desconocen los mercados y las fronteras políticas. No conocen la relación amo-sirviente, ni ricos ni pobres. No reconocen las situaciones de enseñanza-aprendizaje (Stoll, 1982, p. 289).

La misionera Elliot también comprobó que el idioma waorani parecía no tener la idea de oración: «El hijo de Dios fue traducido tal como la descendencia de cierta especie de pez» (Stoll, 1982, p. 289). No obstante, las nuevas creencias fueron confusas para algunos *pikenani*, los ancianos waorani. Lo recuerdan de la siguiente manera: «En cabecera del río Pastaza supimos que había bueno, malo y más allá» (Moi Enomenga, comunicación personal, 21 de octubre de 2022).

Las misioneras fueron convincentes con Dayuma y sus parientes al punto que en septiembre de 1958 este grupo de mujeres waorani lideradas por las tías de Dayuma salieron rumbo a su *nanicabo*. Sin embargo, temían que Dayuma sea lanceada después de una ausencia de doce años. No obstante, si todo marchaba bien y obtenían el permiso del clan de Dayuma podrían entrar las misioneras Raquel Saint, Elizabeth Elliot y su hija Valerie. Y eso fue lo que sucedió.

LA METAMORFOSIS DE DAYUMA

Dayuma fue la artífice del contacto y de la civilización del pueblo waorani. Había sido adoctrinada durante más de tres años por Raquel Saint. Dayuma huyó de su clan a los once años y vivió entre los kichwa de la hacienda Ila por más de 12 años; se casó con un kichwa y tuvo dos hijos. Su esposo e hijo menor murieron de una epidemia de sarampión en 1957 y su primer hijo Caento conoció a su familia waorani a los ocho años sin todavía hablar el idioma waoterero.

Tanto ella como sus compañeras de fuga, Umi, Omiñia y Wiñaemi, se habían adaptado bien a la vida de la hacienda. Umi, tenía un esposo kichwa. Omiñia y Wiñaemi habían huido del grupo tres meses más tarde que Dayuma. Las tías Mengamo y Mintaka salieron en busca de Dayuma. En 1958, todas regresaron a su propio clan. La idea de Saint era utilizar a estas mujeres para ingresar y evangelizar a la tribu.

Antes de ello, Dayuma viajó más de un año por los Estados Unidos con Raquel y fue recibida como una estrella de cine. El viaje de promoción, organizado por el director del ILV, tuvo el propósito de cosechar réditos publicitarios y económicos para el ILV. En esta gira se proclamó a Dayuma como la primera cristiana convertida de una tribu salvaje, que años antes había asesinado a los

misioneros americanos. La primera presentación tuvo lugar en el programa de televisión *Esta es tu vida* de Ralph Edwards con una audiencia de más de 30 millones de espectadores. Luego, durante una cruzada de Billy Graham en el Madison Square Garden de Nueva York, declaró su testimonio en su lengua indígena. Además, fue bautizada en Wheaton College por su rector Raymond Edman y visitó las oficinas del ILV en Oklahoma y Arkansas donde conoció a varios misioneros que también soñaban con pacificar una tribu aislada.¹¹ La frase repetida por Dayuma durante el viaje fue: «Los *aucas* no viven bien. Dios vive en lo alto del cielo. Hace mucho tiempo, su hijo nació siendo un niño. Nosotros no vivimos bien, pecamos. Nos acostamos con otros hombres. No deberíamos hacerlo. No es bueno» (Wallis, 1960, p. 142).

Después del exitoso viaje a los Estados Unidos, Dayuma regresó al Ecuador a llevar la palabra de Dios a su pueblo tal y como lo había prometido públicamente en la gira. Al llegar a su clan en Tiweno, sus parientes la reconocieron primero por la voz. Pero, luego exploraron su ropa de *cowori*, su olor, su nuevo acento y la escucharon decir: «¿Por qué matan? ¿Por qué viven tal como perros?»:

Desde el principio, hizo campaña contra aspectos de la cultura waorani que los misioneros consideraban ofensivos, diciéndole a su gente que no solo su desnudez, sino también sus aretes de madera en las orejas, su peinado y sus hábitos alimenticios los marcaban tal como salvajes (Stoll, 1982, p. 289).

Un mes después del regreso de Dayuma a Tiweno llegaron las misioneras Saint, Elliot y su hija. Para los waorani, la mayor atracción fueron las mercancías que trajeron Dayuma y las misioneras (y más tarde todo *cowori*). Estos objetos ya eran conocidos y apreciados desde que fueron lanzados de las avionetas.

Los *pikenani* rememoran aquella época cuando caían objetos del cielo y el viento hablaba su lengua.¹² Los regalos consistían en hachas, machetes, ollas, cuchillos, harina, sal, azúcar, gallinas, productos comestibles que fueron desechados por su ‘mal olor’, mientras que otros objetos tal como velas imaginaron ser una especie de grasa para sazonar la yuca. Pensaban que la avioneta era una ‘avispa gigante’ que vivía en la copa de los ceibos. Mientras que los *pikenani*

¹¹ Entre aviadores, pioneros y familiares de los misioneros asesinados se encontraron Reuben Larson, cofundador de la radio HCJB, Larry Montgomery of Wycliffe’s Jungle Aviation and Radio Service, el industrial LeTourneau, los padres de los misioneros asesinados Jim Elliot y Ed McCulley, los directores del ILV y los profesores de Wheaton College (Wallis, 1960, p. 156).

¹² Esta bella expresión se refiere a las grabaciones que enviaban los misioneros con la voz de Dayuma, en waoterero, en las que los invitaban a ‘vivir bien’ sin miedo, sin cansancio y en paz.

cuentan que también ellos les enviaron regalos: collares, coronas, aretes, maní, algodón, semillas, loros, trozos de wangana ya que creían que en cielo vivían waorani y necesitaban enviarles los regalos. ¡Todos reían estrepitosamente al recordar aquellos tiempos!

Una vez iniciado el contacto, el control de las mercancías fue una importante fuente de poder de Dayuma, su clan y el ILV. Así lo señala Stoll:

Los waorani habían apreciado durante mucho tiempo las herramientas de acero, por las que a veces habían saqueado. Ahora, tras varios años de entrega de regalos, que allanaron el camino para los encuentros pacíficos entre waorani y kichwa y el reencuentro de Dayuma con sus parientes, el comercio de bienes atrajo al clan a Tiweno y los reasentó gradualmente allí (1982, p. 289).

De esta forma, los misioneros iniciaron el proceso de pacificación en Tiweno que consistió en crear una reserva conocida como ‘protectorado’, con el objetivo de controlar, movilizar a los clanes, suprimir las guerras, el infanticidio, la poligamia, al mismo tiempo despejar el territorio para la explotación petrolera.¹³ El objetivo era incorporarlos a una vida cristiana y civilizada con servicios de salud, educación, vestimenta, higiene y tecnología. Saint y Dayuma dirigieron el proceso con regalos, intercambios matrimoniales de mujeres y promesas de paz y prosperidad. La reubicación se convirtió en una especie de éxodo hacia la tierra prometida que implicó largas caminatas recordadas por el hambre, el cansancio y el miedo a un encuentro con los clanes hostiles. El contacto con las familias de río abajo fue conflictivo ya que se trataba de los enemigos del clan guiketari (clan de Dayuma), que habían incursionado en sus territorios y sobre todo habían matado y secuestrado mujeres. El mensaje cristiano sobre el fin del mundo ayudó a apresurar la partida. Así lo recuerda Oncaye: «Huimos por el fin del mundo, llevando solo yuca y plátano y dejando todo atrás. Caminamos cinco, ocho días solo comiendo de la cacería, Dayuma encontró en Sapino con arroz y azúcar» (comunicación personal, 14 de octubre de 2018).

Las misioneras intentaron ubicar a las mujeres robadas (por medio de sus parientes cristianos) para establecer contacto y su inmediato traslado a Tiweno.

¹³ Los misioneros americanos desde su llegada establecieron convenios económicos y afinidades religiosas con las empresas petroleras (Shell, Texaco) con el objetivo, entre otros, de desalojar a la población waorani de las áreas abundantes de petróleo (hoy Parque Nacional Yasuní). En un próximo artículo se desarrollará la relación entre misioneros católicos y evangélicos y empresas petroleras, ver Andrade (2026).

Con el mismo propósito buscaron mujeres fugitivas o capturadas por kichwas y militares.¹⁴

Para 1972, la mayoría de los clanes había abandonado su territorio tradicional de residencia, movilizándose a Tiweno que se encontraba en el extremo sur occidental de su territorio, muchos fueron trasladados en avionetas con sus enseres. Con la mudanza, miles de kilómetros quedaron vacíos. Los grupos del bajo Cononaco que habitaban cerca del río Yasuní y Nashiño (nampaweiris, waneiris, baiwairis, kempereiris) no se movilizaron a la aldea del ILV. Es así como el patrón histórico de asentamiento, la trashumancia, fue modificado con la evangelización cristiana.

La abuela Gakamo recuerda:

Vivíamos en Yasuní y por problemas que peleaban, mataban vinimos a la cabecera del Tiweno. Bajando del río Sapino, Itheke mató a mis tres hermanos, yo me salvé, pegaron, sin embargo no mataron... nos unieron los grupos para que concentremos y ahí hablaron la palabra religiosa, antes no sabíamos (comunicación personal, 20 de julio de 2022).

Desde entonces surgieron los primeros misioneros indígenas del clan guikitaré, quienes participaron en la matanza de los misioneros americanos: Kimo, Mincaye, Kome, Guikita, Amo, Paa, Koba. Además, Toña, del clan wepeiri, se convirtió en el primer mártir waorani al ser asesinado por sus parientes que no aceptaron el evangelio, ni el trasladado al protectorado.¹⁵

Con respeto a la memoria de Dayuma, esta permanece ambigua. Por un lado, la recuerdan como una heroína que vive en el cielo. Fue quien legalizó el territorio waorani, construyó el puente a la civilización e inculcó la convivencia pacífica entre clanes enemigos; sin embargo, la reprochan de haber traído población kichwa al territorio waorani. Recordemos que desde su vida de *cowori*, Dayuma, tenía compadres kichwas que le visitaban y le ‘rogaban’ arreglar matrimonios mixtos a fin de que los kichwas pudieran acceder al bosque y la cacería del territorio waorani. La idea de Dayuma era civilizar a los waorani y, en consecuencia, los kichwas eran sus aliados.

¹⁴ El caso del robo de Oncaye por parte del ILV es emblemático: militares y colonos capturaron a una joven waorani de río abajo en mayo de 1964 y la entregaron a las monjas católicas Lauritas del Coca, Saint no tardó en llegar y llevársela del hospital (Stoll, 1982, p. 294).

¹⁵ Toñanpare es la comunidad donde sucedió el evento de Palm Beach, y fue bautizada así en honor al misionero Toña.

Una mujer kichwa de uno de los matrimonios arreglados por Dayuma explicaba que su matrimonio «fue por comida» ya que sus padres querían abundante carne de monte y por esa razón la casaron con un waorani. Además, ella sabía hacer labores domésticas como lavar la ropa y limpiar la casa, las cuales no hacían las mujeres waorani. También las hijas de Dayuma¹⁶ se casaron con profesores kichwas de la escuela de Toñanpare.¹⁷ Actualmente viven en la ciudad y, como afirman los misioneros waorani, «no son cristianas».

Para los waorani, las «malas» costumbres llegaron con los kichwas quienes «bebían chicha fermentada, se emborrachaban, robaban, peleaban y brujeaban». A pesar de representar todos los males, los kichwas los seducen con la moda, la música, la comida y la conducta *cowori*.

La memoria de Dayuma finaliza con relatos sobre su conversión en venado. Algunas personas aseguran haberla visto transformarse en este animal bebiendo en el río, paseando por el bosque o alrededor de su casa. Los rumores dicen que al final de su vida abandonó el cristianismo y se dedicó a bailar, tomar trago y seducir a los jóvenes. Otras versiones le acusan de hacer brujería, causar daños y maldades. Aseguran que su poder shamánico fue transmitido a su hijo Salomón.

Es curioso percatarse que Dayuma de pequeña dijo a su madre: «Tal vez podría escaparme. Podría vivir en la selva y comer nueces de palma con los venados» (Wallis, 1960, p. 45). Pero, Kome, el esposo de Dayuma, se lamenta amargamente de los chismes sobre su esposa. Así lo enuncia: «Critican a Dayuma de shamán que hace daño a la comunidad, más bien ella estuvo ayudando, fue al Yasuní a conectar al grupo de Kai, y sin embargo la gente está en su contra» (comunicación personal, 30 de junio de 2022).¹⁸ Se debe tener en cuenta que los waorani creen que al morir los grandes hombres y mujeres (y al parecer antes) se transforman en animales como boas, águilas, jaguares, watusas y venados.

ENGAÑO Y TRAICIÓN

Desde la primera visita de Dayuma en 1958 se produjeron contagios con enfermedades desconocidas para los waorani tales como gripe, tuberculosis, paludismo

¹⁶ Dayuma tuvo cinco hijos. El primero murió cuando era bebé y luego tuvo dos hijos y dos hijas.

¹⁷ Dayuma nieta es la intermediaria de los proyectos de desarrollo que llegaron a Toñanpare como la construcción de una moderna escuela del milenio, la instalación de la tubería de agua potable y próximamente la construcción del camino carrozable que unirá Toñanpare con la ciudad del Puyo, una vieja aspiración kichwa.

¹⁸ Dayuma se casó dos veces, el primer esposo fue kichwa y el segundo, Kome, fue waorani.

y poliomielitis. Esta última fue mortal para el grupo indígena, sobre todo cuando vivieron en el protectorado. Esta época es recordada con gran tristeza. Los waorani de río abajo, del Yasuní, estuvieron convencidos de que sus antiguos enemigos les habían envenenado. Pensaron que Dayuma había orquestado las muertes ya que los miembros de su familia no murieron. Así algunos waorani creían que: «Estaban contentos que mueran los enemigos y que ellos vivan [clan de Dayuma]... Los misioneros pusieron veneno en la chicha... Dios es mala cosa porque dejó morir» (Olga Ima, comunicación personal, 21 de octubre de 2022). Mientras los más cristianos interpretaban aquellas muertes como «castigo de Dios».

Frente al caos sanitario, las campañas de vacunación y la entrega de medicinas agravaron las sospechas de que el éxodo había sido una trampa tendida por los antiguos enemigos. La sobrepoblación, la escasez de animales de caza y productos de los huertos, las enfermedades, la desconfianza entre clanes y la sobreprotección de Raquel y Dayuma fueron las causas del fracaso de la reducción poblacional.

En 1976 ante el nerviosismo del ILV, llamaron al misionero/antropólogo James Yost para explicar las causas de la fallida reducción. Yost recomendó la dispersión de los grupos (algunos clanes ya se habían enemistado y abandonado la reserva). Adicionalmente sugirió la salida del ILV de Tiweno «para que los waorani decidan su propio destino». Así lo expresaba: «Al fin se reconoció en 1976 que, si los waorani iban a lograr solucionar a sus propios problemas y permanecer independientes del ILV, sería preciso que enfrentaran sus problemas solos...» (Yost, 1978, p. 17).

Las recomendaciones de Yost fueron aceptadas y se permitió la dispersión de los indígenas al mismo tiempo que los misioneros de ILV dejaron el territorio waorani. Sin embargo, Raquel siguió trabajando con los indígenas de forma personal no afiliada al ILV.

DESPRECIO CULTURAL

El mensaje cristiano llegó con defectos y vicios. El pensamiento binario occidental (bueno/malo, espíritu/cuerpo, cielo/infierno, salvación/castigo) violentó las representaciones culturales de los waorani y los desalineó social y cósmicamente. La ‘buena nueva’ determinó que las costumbres y tradiciones de este grupo indígena no servían y debían ser desterradas.

En los documentos de los misioneros rara vez se halla una mención positiva de la cultura waorani. No reconocieron los conocimientos profundos que poseían

del bosque, de los animales, de las plantas con sus propiedades alimenticias, medicinales y nutritivas. Nada aprendieron sobre las señales que percibían los indígenas de la lluvia, de los movimientos de las hojas, del cantar de las aves que informaban cambios climáticos, auguraban enfermedades, salud, buenas relaciones y fertilidad. Menos aún existen referencias de las óptimas capacidades mentales y físicas que poseían para sobrevivir en la selva.

Los *pikenani* recuerdan el cúmulo de prohibiciones que trajeron los misioneros y explican:

«No matar, no hacer esto, no hacer aquello, no vivir con mujeres, no hacer nada», así educaban, «No guerra, no baile, viva bien, camino de Dios único camino», Nuestro Señor vino a salvar y está escribiendo pecados. Carne a la tierra, alma al cielo. Eso prohibido, esto prohibido. Católicos no valen; cuando viene Dios cristiano vamos a salvar, subir cielo, no cristianos al infierno. (Moi Enomenga, comunicación personal, 22 de octubre de 2022)

De esta forma se prohibieron el uso de lanzas, los cantos, las danzas, las fiestas, la poligamia, la trashumancia y toda forma de expresión cultural waorani. Para controlar la violencia se impidió fabricar lanzas y se confiscaron las que había. Los machetes se limitaron a uno por familia.

El choque civilizador fue cruel e implacable. Según los misioneros, los waorani robaban, mentían y bebían a pesar de que no utilizaban bebidas fermentadas, y la propiedad era colectiva. No se atrevían a mentir ya que si lo hacían eran castigados con lanzas. Así lo explicaba Nenquimo, el expresidente de la organización waorani: «... en mi cultura cualquier sospecha o mentira se eliminaba» (comunicación personal, 22 de octubre de 2022). Este diálogo de sordos estuvo basado en la incompreensión cultural la cual poseía otras referencias ontológicas o maneras de organizar la experiencia del mundo individual, tal y como lo explica la siguiente cita:

La atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya. Esta disposición humaniza a las plantas y sobre todo a los animales porque el alma de la que se les dota les permite no solo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación (Descola, 2012, p. 199).

La historia y la ciencia moderna al reconstruir la vida de los antiguos cazadores-recolectores elogia la óptima adaptación de estas sociedades con el medio ambiente:

Los cazadores-recolectores dominaban no solo el mundo circundante de animales, plantas y objetos, sino también el mundo interno de sus propios cuerpos y sentidos. Escuchaban el más leve movimiento en la hierba para descubrir si allí podía acechar una serpiente. Observaban el follaje de los árboles con el fin de descubrir frutos, colmenas y nidos de aves (Harari, 2013, p. 66).

La única noción de creador que hallaron fue la referencia a Waengongi, creador de las hachas de piedra que, según Yost, demostró un surgimiento tardío de la agricultura:

La ausencia de una tradición ligada a la fabricación de hachas de piedra, que por el contrario encuentran en la selva y el hecho de que las asocien no al hombre sino al dios creador, parece indicar que la agricultura ha llegado a los waorani tan solo en tiempos relativamente recientes (Yost, 1981, p. 98).

La ecología humana y la biología continúan revelando las fatalidades que causan las prácticas antropocéntricas de Occidente al tratar a la naturaleza como un objeto, una mercancía, un medio de acumulación que genera devastación ecológica y social. Las soluciones apuntan a una transformación de las representaciones y de los imaginarios de la naturaleza tal y como conservan las culturas amazónicas.

CIVILIZAR A LOS NO CONTACTADOS

Los primeros misioneros indígenas fueron quienes participaron en la matanza de Palm Beach. Estos indígenas cristianos tuvieron por objetivo enaltecer los valores del perdón y el olvido en los familiares de las víctimas.

Mincaye, el agresor del piloto Nate Saint, estableció una estrecha relación con su hijo, Steve Saint quien se dedicó a divulgar su historia de vida, la de su tía Raquel y la de su padre asesinado. De esta manera, resaltó una vez más las virtudes de aquellos misioneros que llevaron el mensaje de Cristo a los pueblos aislados (Vision Video, 2020). Fruto de esta amistad, el antiguo guerrero waorani viajó por el todo el mundo proclamando su fe en el cristianismo evangélico.

Los métodos y estrategias de evangelización del ILV fueron los inconfundibles seminarios y talleres en los cuales se formaron líderes y pastores. Estos cursos duraban tres meses y fueron impartidos en inglés y traducidos por Raquel y Dayuma al waoterero. Además, utilizaron para la conversión religiosa grabaciones y películas sobre historias bíblicas, el fin del mundo, el infierno y la segunda venida de Cristo. A pesar de enseñarles, sobre el pecado y el infierno, con el uso

de la tecnología los waorani bromeaban constantemente, «por ello Dayuma les instruía a no reírse, luego les enseñaba poco a poco sobre Dios, el Creador y Su Hijo Jesús» (Wallis, 1960, p. 228).

Desde el inicio la misionera Raquel buscó una manera apropiada para traducir el concepto de Dios y así halló que después de cada asesinato, las familias se dispersaban y huían de la ira y venganza de las víctimas, durante meses, para luego reencontrarse de nuevo. Con el fin de localizar a la familia, el padre de familia marcaba huellas en el bosque que eran reconocidas solo por sus parientes. A partir de estos relatos, Raquel encontró la manera más adecuada de explicar el evangelio: utilizó la analogía del padre terrenal que deja rastros o marcas para reunirse con los suyos en el cielo.

De la primera época cristiana, los misioneros waorani recuerdan haber «alabado bien y cantado con fe», acomodando los cantos tradicionales a las letras cristianas. Las entrevistas mantenidas con los *pikenani* finalizaron invariablemente con canciones sobre sus vidas, la guerra y las bondades de la civilización y el evangelio.

Por ejemplo, las canciones dicen lo siguiente:

Recuerdo a los abuelos, mamá, papá, lanza hace sufrir mucho, no respeta, todos sufren, todo destruye, lanza es sangre, hace respetar. Vivía en la selva y fui de paseo con mi padre y mataron a toda mi familia, ahora estoy viva, podía estar muerta, *cowori* los mataron, vino la civilización y ahora vivo con mis nietos (canciones de Oncaye, comunicación personal, 18 de julio de 2022).

«Cantamos canciones, adorando a Dios, todo lo hizo, la creación de la tierra, esperamos saber dónde vamos a terminar» (canción de Gakamo, comunicación personal, 19 de julio de 2022). O: «Dios va a venir, los cristianos vamos a subir al cielo, ¿Cuándo va a venir Dios, en qué momento?, siempre oramos y pensamos en Jesucristo, él ha hecho todo, por eso vivimos» (canción de Itheke, comunicación personal, 22 de julio de 2022). Guima y Game también cantaron la canción de Itheke, «Dios va a venir, él ha hecho todo».

Durante la época de Raquel no se permitió la entrada de ninguna persona de una misión o institución que no perteneciera al ILV. Ella fue la dueña de la tribu hasta su muerte en 1994. Caento, el hijo de Dayuma, fue el único *wao* autorizado a traer visitantes a las comunidades y así creó la primera operación turística, de alto costo, por visitar a una tribu salvaje. A la muerte de Saint llegaron otras misiones y agencias de desarrollo cristiano.

En 1981 el ILV fue legalmente expulsado del Ecuador (y de otros países) por «incompatibilidad con las prioridades de desarrollo de la Amazonía Ecuatoriana y con la investigación científica nacional» (Goffin, 1994, p. 74). Ello fue consecuencia de denuncias y acusaciones realizada por los movimientos sociales. Adicionalmente, antropólogos que incursionaron en actividades de espionaje a favor de la industria petrolera y del gobierno de los Estados Unidos, hicieron también acusaciones. En 1986 el ILV intentó renegociar un nuevo convenio con el gobierno del presidente Febres Cordero, sin éxito.

Algunos exmisioneros del ILV retornaron al país encubiertos con otros nombres y proyectos de desarrollo, programas de capacitación, aviación, radio, medicina y construcción de infraestructura, sin abandonaron sus actividades proselitistas. En 1992 comenzó a operar la ONG cristiana Compasión Internacional que actualmente trabaja con diecisiete comunidades waorani. Su trabajo consiste en apadrinar niños waorani por familias americanas quienes envían regalos periódicamente. Su rama religiosa se denomina Ecuador para Cristo. La ONG Indigenous People's Technology and Education Center (ITEC), de Steve Saint, promueve, desde 1996, una formación técnica en mecánica, odontología, medicina, optometría y técnicas audiovisuales. Y utiliza un discurso de empoderamiento indígena que 'cuestiona' las prácticas de subordinación misionera.¹⁹ También llegaron iglesias pentecostales, calvinistas, adventistas, mormones y una iglesia coreana con su programa Operación Amazonía que ofrece construir templos evangélicos. Fieles a la flexibilidad cultural los waorani explican: «Se recibe a todos, es libre y permitido; antes Raquel era egoísta, solo ella quería manejar, ahora, no» (Tepeña, habitante de Toñanpare, comunicación personal, 22 de julio de 2022).

BEBER NO ES TAN MALO

Existe un antes y un después de la evangelización waorani que concuerda con la salida del ILV y la muerte de Raquel Saint. Al dispersarse los clanes finalizó el control misionero y las amenazas del infierno y el castigo divino. Un pastor waorani señala: «Con la expulsión del ILV todo el evangelio se vino abajo porque no estábamos preparados para asumir la tarea» (Moi Enomenga, comunicación personal, 24 de julio de 2022).

¹⁹ <https://www.itecusa.org>

En las comunidades de río abajo (Parque Nacional Yasuní), los waorani se muestran menos devotos y más interesados en la política y la cultura. Prefieren los relatos sobre el sol, la luna y los jaguares que el canturreo del pecado, la salvación o la segunda venida de Jesucristo. La adaptación cultural del evangelio se empezó a cuestionar: «El evangelio debe ser dinámico, contextualizado con la cultura, se debe adaptar las miradas de los waorani» (Gilberto Nenquimo, expresidente de la NAWA, comunicación personal, 22 de julio de 2022).

También cuestionan los vínculos cercanos entre los misioneros americanos y las compañías petroleras. Por ejemplo, Luis Enquerri señala: «Los misioneros hacían negocio con las petroleras, enseñaban que no hagamos nada contra la sísmica, enseñaban a no dañar a los petroleros. Misioneros mataron con poliomielitis, eso fue una gran traición» (habitante de Toñanpare, comunicación personal, 22 de julio de 2022). Mientras que otro líder manifiesta: «Nos tenían tapados los ojos por varios años, no nos dieron paso, ellos tomaban todas las decisiones, los misioneros impusieron sus creencias, no dejaron las creencias de los waorani» (Toña, habitante de Toñanpare, comunicación personal, 24 de julio de 2022).

En Toñanpare, lugar donde vivieron y murieron Raquel y Dayuma, las cosas tampoco andan bien. Los misioneros waorani son criticados por «tomar, mentir y castigar a sus hijos». Con el mal ejemplo hay menos concurrencia a los cultos. Según los líderes religiosos se justifican explicando que «beber no es matar», un mal mucho menor.

Otra causa del descenso de la fe se explica porque la traducción del nuevo testamento está en un dialecto antiguo del waoterero que no es utilizado actualmente. Según los líderes de la iglesia «la gente se aburre porque no conocen la doctrina, por eso conversan de la cacería o del trabajo durante el culto» (misionero waorani, comunicación personal, 24 de julio de 2022).

Los misioneros waorani, en su afán por contactar y civilizar a los grupos en aislamiento voluntario tagaire y taromenane, quieren llevarlos el evangelio tal y tal como hicieron los americanos con ellos. Entonces, bajo la presión de las nuevas iglesias buscan desesperadamente salvar sus almas. Así un misionero waorani expone: «Queremos llevar la palabra de Dios a donde no llega, estamos orando para eso. Un solo grupo con gente de Pastaza, Orellana, Napo, la costa y la sierra para ir» (Toña, comunicación personal, 24 de julio de 2022). Es decir, los waorani de las tres provincias quieren ir a evangelizar a los pueblos en aislamiento voluntario.

UN FUTURO DIFUSO

Debido a la desidia religiosa, algunas familias se han trasladado a la ciudad del Puyo ya que prefieren enviar a sus hijos y nietos a la base misionera de Shell-Mera. La meta es que los ayuden con los males de la sociedad *cowori* tal como el machismo, los celos, el suicidio, el divorcio, el maltrato, el desconocimiento de las reglas matrimoniales y las pensiones alimentarias. Confiesan que las costumbres de afuera han traído problemas y cambios de comportamiento en los jóvenes waorani. Así la acongojada abuela Oncaye señala: «Los jóvenes toman trago, hacen matrimonios con kichwas, pura vaguería, ya no cogen machete, no pescan, no cantan, no hablan idioma wao, no hay respeto» (comunicación personal, 21 de julio de 2022). Y la abuela Gakamo agrega: «Antes los jóvenes sabían cazar, trabajar el huerto, hoy la ciudad enseña aspectos negativos, no hay control, están sueltos, falta motivar, dirigir para que vivan, tal como los abuelos sin trago, hoy hijos no quieren oír la Biblia» (comunicación personal, 22 de julio de 2022).

Esta ambigüedad sobre la vida de antes —*duranibai*— y de ahora, explican que es como «vivir bien y vivir mal». Bien sin alcohol, unidos, observando los roles de género, respetando las reglas de matrimonio. Y mal por la guerra, las lanzas y las venganzas. Pero ahora la modernidad, la tecnología y el consumo los desborda y rompe la unidad familiar, base de su *ethos* e identidad waorani. Gakamo se lamenta: «Antiguamente vivíamos bien con padres, primos hermanos, sin problema, todos juntos entre treinta y cincuenta personas, hoy vivimos en hogares separados, cada uno por su lado, ya no es igual» (comunicación personal, 22 de julio de 2022).

EPÍLOGO

La evangelización protestante de los waorani adolece de sombras y luces que no son exclusivos a los evangélicos ya que otras denominaciones religiosas han caído en las mismas prácticas destructoras. Con el afán de llevar el mensaje de salvación se atropelló los valores y la dignidad de la cultura indígena, desconociendo el esfuerzo humano de miles de años de adaptación ecológica que envuelve un intrincado sistema simbólico de personas, espíritus, animales, plantas, difuntos y objetos. La imposición de categorías binarias, nociones y prácticas de la sociedad moderna acentuó el etnocentrismo de Occidente que imposibilita otras maneras de pensar, estar y sentir en el mundo.

El experimento del protectorado estuvo destinado a facilitar la evangelización, como sucedió en tiempos coloniales, probando que la base de la evangelización sigue siendo la negación del otro. El traslado de clanes enemigos a la reserva con base en miedos, promesas de paz y abundancia resultó un fracaso que terminó en enfermedades, hambre y enfrentamientos. La dispersión a manera de solución los dejó solos y dependientes. De regreso a sus antiguos territorios hallaron que estos estaban invadidos por las compañías petroleras y debieron conformarse con vivir entre pozos petroleros, caminos polvorientos, vecinos kichwas, shuar y colonos, donde el mal olor, el ruido y la escasez de fauna los tiene indignados.²⁰

La figura de Dayuma refleja la tragedia del contacto: de la cima a la ruina y, finalmente, a una metamorfosis animal. Del paraíso y la vida eterna a enfrentar la cruda realidad del rechazo, la impotencia y la incompetencia en el mundo *cowori* que los sentenció a ocupar la escala más baja del sistema social. Su fuerza, su orgullo y sus habilidades no han sido valoradas en las ciudades indigentes de la selva para quienes los waorani siguieron siendo salvajes (*aucas*). Sin embargo, su transformación y adaptación cultural los mantiene dinámicos, resistentes e ingeniosos con un humor inagotable y un optimismo excepcional.

Hemos echado un vistazo general sobre ciertos aspectos de la cultura para evidenciar las heridas del contacto cultural. Los jóvenes son los más vulnerables y los abuelos padecen al verlos sufrir. La reinterpretación cultural, los sueños y los shamanes son aún resguardos de un acervo cultural incomprendido por el misionero salvador y homogenizador de la cultura indígena.

Uno de los peligros que encontramos es la potencial agresión contra el grupo no contactado taromenane, que ahora es blanco de la evangelización de los propios waorani al ser considerados no-cristianos, es decir enemigos. Se reproduce la misma aspiración misionera de evangelizar/civilizar a las familias en aislamiento. Sin embargo, también existe, entre los waorani contactados, cierta nostalgia, sobre su vida pasada, sin contacto. Sus memorias y relatos de la guerra, la fuerza y la unidad del grupo los hace repasar constantemente la historia reciente del aislamiento voluntario en el que vivieron hasta los años setenta. Estas paradojas son características del grupo waorani, quizá como modos de expresión de un pensamiento no binario que permite matices y ambigüedades tan difíciles de aceptar por las categorías conceptuales occidentales.

²⁰ Debido a la ira, los waorani explican las razones de las incursiones con muerte a los grupos no contactados ocurridos en el 2003 y 2013; de igual manera, los taromenane mataron con lanza a una pareja waorani en el 2013 con quienes al parecer mantenían contactos esporádicos (Cabodevilla, 2004; Cabodevilla, & Aguirre, 2013; Narváez, 2016).

REFERENCIAS

- Andrade, S. (2025). Corazón de mártires: misiones católicas y evangelización waorani en el Ecuador. En A. Ciurlo & D. Meza (Eds.), *Catolicismos y política en América Latina*. Pontificia Universidad Gregoriana de Roma/Universidad Javeriana de Colombia.
- Andrade, S. (en prensa, 2026). Evangelicalism in Latin America: A Documentary History in Context. En J. Florez & P. Feitoza (Eds.), *Evangelicalism in Latin America*. Cambridge University Press.
- Blomberg, R. (2015[1956]). *Los aucas*. Abya Yala.
- Cabodevilla, M. Á. (1994). *Los huaoroni en la historia de los pueblos de Oriente*. CICAME.
- Cabodevilla, M. Á. (2004). *El exterminio de los pueblos ocultos*. CICAME.
- Cabodevilla, M. Á., & Aguirre, M. (2013). *Una tragedia ocultada*. CICAME.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores.
- Goffin, A. (1994). *The Rise of Protestant Evangelism in Ecuador, 1895-1990*. University Press of Florida.
- Harari, Y. N. (2013). *De animales a dioses*. Penguin Random House.
- La Biblia. (1999). Sociedad Bíblica Internacional.
- Long, K. T. (2019). *God in the Rainforest*. Oxford University Press.
- Narváez, R. (2016). Intercambio, guerra y venganza: el lanceamiento de Ompure Omeguai y su esposa Buganei Caiga. *Antropología Cuadernos de Investigación*, (26), 99-110. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7573744.pdf>
- Patzelt, E., & Baumann, P. (1976). *Libre como el jaguar: los aucas y su enigmático mundo*. Editorial Las Casas.
- Rival, L. (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar*. Abya Yala.
- Rival, L. (2015). *Transformaciones waorani*. Abya Yala.
- Stoll, D. (1982). *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. Zed Press.
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).
- Tagliani, L. (2004). *También el sol muere*. CICAME.
- Trujillo, P. (2011). Boto Waorini, Bito Cowori: *la fascinante historia de los wao*. Fundación FIAAM.

Vision Video. (1 de diciembre de 2020). *Steve Saint / The Jungle Missionary / Full Movie / Steve Saint* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/R-FPehZC4tI>

Wallis, E. (1960). *The Dayuma Story*. Harper & Brothers Publishers.

Yost, J. (1978). *El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica: el caso de los waorani*. Instituto Lingüístico de Verano.

Yost, J. (1981). *Los waorani: un pueblo de la selva*. Instituto Lingüístico de Verano.

Santuario y fiesta patronal en Salta

Espacialidades y temporalidades en la celebración del Milagro (Argentina)

Daniela Nava le Favi

 <https://orcid.org/0000-0002-2739-8798>

Universidad Nacional de Salta, Instituto en Comunicación, Política y Sociedad (INCOPOS)
CSOH-CONICET, Argentina
danielanavalefavi@gmail.com

Julia Costilla

 <https://orcid.org/0000-0002-4424-2576>

Universidad de Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas / CONICET, Argentina
juliacostilla@hotmail.com

RESUMEN

La indagación parte de un abordaje interdisciplinario con fuerte impronta de los estudios provenientes del campo de la antropología y la comunicación, con el objetivo de analizar dos núcleos de sentidos que articulan la espacialidad y la temporalidad en la fiesta patronal del Señor y la Virgen del Milagro en Salta. Por un lado, la noción de «catedral-santuario» como representación y geosímbolo identitario que presenta disputas/tensiones de sentidos (económicos, simbólicos) en su forma de nominación entre un «adentro» y un «afuera» provincial. Por otro lado, interesa pensar el sintagma «Tiempo del Milagro» como una categoría nativa que entrama lugares, fiestas, discursos institucionales, como así también, prácticas rituales y de solidaridad entre creyentes del culto. En ambos casos se trata de representaciones espaciales/territoriales y temporales que logran articular diversos sentidos, prácticas y discursos de una de las devociones más multitudinarias y antiguas del país.

Palabras clave: *Espacialidad, Temporalidad, Geosímbolos, Representaciones sociales, Fiesta patronal.*



Sanctuary and Patronal Feast in Salta Spatialities and Temporalities in the Celebration of the Miracle (Argentina)

ABSTRACT

This investigation is based on an interdisciplinary approach strongly influenced by studies from the fields of anthropology and communication, with the aim of analyzing two core meanings that articulate spatiality and temporality in the devotion to the Lord and the Virgin of the Miracle in Salta. On the one hand, the notion of “Cathedral-Sanctuary” as a representation and geo-symbol of identity presents disputes/tensions of meaning (economic, symbolic) in its form of nomination between a provincial “inside” and “outside”. On the other hand, it is interesting to consider the phrase “Time of the Miracle” as a native category that interweaves places, festivals, institutional discourses, as well as ritual practices and the solidarity among believers of the cult. In both cases, these are spatial/territorial and temporal representations that manage to articulate diverse meanings, practices, and discourses of one of the most popular and ancient devotions in the country.

Keywords: *Spatiality, Temporality, Geosymbols, Social representations, Patronal feast.*

INTRODUCCIÓN

El culto al Señor y la Virgen del Milagro surge en el año 1692, en la ciudad de Salta, cuando un terremoto (el primero registrado en archivos históricos de la Argentina) destruye la ciudad de Esteco y sus alrededores. La devoción de la sociedad salteña dio lugar a una fiesta patronal que durante siglos consagró al mes de septiembre y atrajo a fieles de distintas localidades. En la actualidad, el culto congrega a miles de personas que peregrinan, caminando días y noches para llegar a la catedral-santuario y participar de la procesión que se realiza por las principales calles de la ciudad de Salta, Argentina.

Una particularidad de este antiguo culto salteño es que articula numerosas peregrinaciones desde distintos puntos de la provincia (y alrededores) con una histórica procesión urbana que reúne a la jerarquía política, eclesiástica, empresarial y a diversos sectores de la sociedad provincial. Respecto a las peregrinaciones, en tanto práctica milenaria —cuyas raíces más visibles se encuentran en la Edad Media europea y que también han sido fundamentales para las sociedades andinas prehispánicas (Rostworowski, 2003; Sallnow, 1981)—, destacamos que en este santuario adquieren configuraciones particulares (Cebrelli & Nava le Favi, 2018). En términos conceptuales, partimos de entenderlas como fenómenos liminales caracterizados por relaciones y sentimientos de *communitas* (Turner, 2009[1973]), que pueden actuar como fuerzas disruptivas sobre las estructuras institucionales (Steil, 2022), y al mismo tiempo como intensas experiencias físicas, emocionales y espirituales, donde el camino —sacralizado por la presencia *sentida* de una o más imágenes religiosas— puede ser tan relevante como el lugar de destino (Albert Llorca, 2016). Las agrupaciones de fieles que caminan hacia la catedral-santuario del Milagro se incrementaron durante el siglo XX, sobre todo desde fines de la década de 1980, y llegaron a un crecimiento exponencial desde los años 2000 (Costilla, 2023). De acuerdo con el último registro de la catedral, en 2024 arribaron unas 257 agrupaciones peregrinas, cuya cantidad de integrantes oscila

entre 1 a 6000 personas.¹ Según el lugar de procedencia, incluso por fuera de las fronteras provinciales (desde localidades de Jujuy y Catamarca), cada agrupación aporta al festejo sus prácticas culturales y devocionales características del terruño, sean estas en términos de atuendos, bailes, santos, entre otros.

En cuanto a la procesión con las imágenes del Milagro², la mayor parte de la sociedad civil y la población peregrina participan de la ceremonia a modo de inclusión subordinada (Elías, 1998), saludando a las imágenes desde lejos, utilizando pañuelos blancos según la tradición. Cabe mencionar que la separación es tanto simbólica como material, ya que opera sobre los cuerpos y las representaciones de las personas devotas y por cuanto las fuerzas de seguridad dispuestas para la celebración del culto ponen sus cuerpos construyendo un perímetro que divide a la multitud de fieles frente a las autoridades que acompañan de cerca a las imágenes veneradas (Cebrelli & Nava le Favi, 2018).

Desde un abordaje interdisciplinario entre la antropología y la comunicación, con una metodología cualitativa a partir de textualidades diversas, el trabajo pretende analizar dos núcleos de sentidos que articulan espacialidad y temporalidad en la devoción. Por un lado, la noción de «catedral-santuario» como un geosímbolo identitario que presenta disputas/tensiones de sentidos (económicos, simbólicos) en su forma de nominación entre un «adentro» y un «afuera» provincial. Por otro lado, interesa pensar el sintagma «Tiempo del Milagro» como una categoría nativa que entrama lugares, fiestas, discursos institucionales, como así también, prácticas rituales y de solidaridad entre creyentes del culto. En ambos casos se trata de representaciones espaciales/territoriales y temporales que logran articular diversos sentidos, prácticas y discursos de una de las devociones más multitudinarias y antiguas del país.

¹ La información se encuentra disponible en el enlace oficial de la Catedral de Salta (<http://catedraldesalta.org/milagro-en-salta/peregrinaciones/>) (consultada el 28 de mayo de 2025).

² Es importante destacar que la festividad ha sido un objeto privilegiado para la cobertura de los medios de comunicación durante su desarrollo. Sin embargo, en los últimos años, hay una ruptura sobre el grado de visibilidad en la transmisión en vivo de la procesión: mientras hasta el 2022 se transmitía por diferentes canales de TV (de cable y públicos) —incluyendo los dos años de hipervisibilidad durante la pandemia—; en el año 2023 se observa una menor cobertura por los medios tradicionales y un mayor uso de redes sociales para la mostración del ritual: *streaming* por canal de YouTube, Facebook, entre otros, ya sea en los portales de los medios que tienen su versión digital o en los canales eclesiales. Esto permite dar cuenta de cómo el Milagro muta en su mostración al nuevo ecosistema de medios.

ABORDAJES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Este trabajo entiende a las representaciones sociales desde una matriz deudora de la semiótica cultural (Lotman, 1998) y con fuertes anclajes comunicacionales, es decir, como mecanismos traductores que tienen «una facilidad para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a un sistema de valores y a ciertos modelos de mundo de naturaleza ideológica» (Cebrelli & Arancibia, 2005, p. 38). En este sentido, partimos de entender al lenguaje desde su carácter social netamente ideológico, constituido por signos siempre multiacentuados y que son el «indicador más sensible de las transformaciones sociales» (Volóshinov, 2009[1929], p. 40). La categoría de espesor temporal de las prácticas y los discursos es transversal en la indagación y habilita a reflexionar sobre cómo a una determinada representación social se le van adosando modos de significar, de hacer, de percibir y de decir complejizando la estructuración de dichas representaciones. Este proceso es propio de las formaciones discursivas y de los modos de circulación que tienen. De esta manera, la prescripción pragmática de una representación responde a los aspectos que en ese momento sociohistórico se validan como significativos en tanto ya estaban insertos en determinados campos de decibilidad por otros agentes que abonaron —(re)producción mediante— la validez y legitimidad de esa forma de hacer y de decir (Cebrelli & Arancibia, 2005).

En términos antropológicos e históricos, partimos de entender a esta celebración católica salteña desde su doble carácter de fiesta patronal y fiesta de santuario (Díaz Araya, 2022). En primer término, porque la fiesta del Milagro se enraiza en un proyecto colonial evangelizador, que estableció el patronazgo oficial de determinadas imágenes y determinó un tiempo y un lugar para celebrarlas. Y, al mismo tiempo, porque su origen involucró un hecho que consagró al lugar —la ciudad de Salta— mediante un milagro —la protección frente a los sismos— y lo convirtió en centro de peregrinación (Christian, 1991; Díaz Araya, 2022). Por tales motivos, interpretamos que la Catedral de Salta, en donde se encuentran las imágenes reconocidas como milagrosas, funciona como un verdadero santuario; condición que, como veremos, podemos retrotraer incluso a la previa iglesia matriz de la ciudad, antes de convertirse en catedral. Como tal, este templo y su tradicional fiesta del Milagro han sido —y continúan siendo— objeto de múltiples apropiaciones peregrinas que reinterpretan y reconfiguran el culto a las imágenes. Por otra parte, si incorporamos la dimensión espacial, los santuarios en tanto recintos materiales y como lugares simbólicos constituyen poderosos

geosímbolos religiosos: marcadores espaciales polisémicos que reflejan y forjan identidades y que cristalizan relaciones políticas, sociales y culturales, dando cuenta de relaciones de poder y de alteridad ancladas en procesos históricos (Flores & Giop, 2017).

Bajo este marco teórico conceptual, abordamos distintos tipos de fuentes obtenidas a partir de trabajos de campo y de archivo realizados en Salta (entre la ciudad capital y otras localidades provinciales) desde el año 2009 hasta la actualidad, combinadas con materiales relevados de manera virtual, especialmente a partir del periodo de pandemia por COVID-19.³ Con una metodología que combina técnicas de la antropología, la historia y el análisis sociosemiótico discursivo (Geertz, 1994; Nacuzzi, 2002; Turner, 2009[1973]; Wright, 2015; Verón, 1987, 2005), examinamos, para este trabajo, entrevistas semiestructuradas realizadas a peregrinas/os, fieles, sacerdotes y habitantes de la ciudad de Salta; registros de campo producidos desde la observación participante durante las celebraciones de septiembre; documentos de archivo, publicaciones institucionales (eclesiásticas y civiles) y artículos en periódicos locales. A partir de estos materiales, entonces, nos proponemos observar, en el proceso del culto, cómo se construyen espacialidades y temporalidades diversas a partir de dos representaciones: la catedral-santuario y el Tiempo del Milagro que se articulan y amalgaman durante la devoción salteña.

PRIMERA ENTRADA: LA IGLESIA MATRIZ Y LAS IMÁGENES «MILAGROSAS»

Durante 1692, un fuerte sismo con epicentro en la ciudad de Esteco fue percibido en diversas ciudades de la gobernación de Tucumán.⁴ Según lo consignan las fuentes, luego del movimiento de tierra hubo varias réplicas que causaron deterioros edificios en templos como los de la iglesia matriz, la de La Merced y San Francisco (Chaile, 2011). Sumado a este fenómeno natural propio de la región, la situación se agravaba por los reiterados ataques de grupos indígenas a las incipientes ciudades

³ Entre otras técnicas y enfoques de la etnografía digital, retomamos el planteo acerca de una dialéctica *online-offline* como continuidad entre ámbitos con implicancias mutuas. Al mismo tiempo, nos apoyamos en investigaciones que han demostrado la relevancia de un abordaje digital («webnográfico»), en tanto herramienta metodológica complementaria y esencial en la investigación etnográfica actual (Sánchez Pérez, 2020; Meza, 2020; Elisenda Ardevol *et al.* citados en Estruch & Ramos, 2018).

⁴ De acuerdo con las estimaciones del Instituto Nacional de Prevención Sísmica (INPRES) alcanzó una intensidad VII en la escala de Mercalli y es el primer sismo registrado en el país (Chaile, 2011).

coloniales⁵ (Bruno, 1987; Chaile, 2011). Frente a tales sucesos, las personas reaccionaron con temor y muestras de penitencias públicas, tanto fieles como religiosos del clero secular y de distintas órdenes religiosas (jesuitas, mercedarios y franciscanos). Se congregaron en la plaza con prédicas y actos de contrición que mostraban una ciudad temerosa de la ira divina. La procesión realizada por los mercedarios —quienes fueron descalzos, cubiertos de cenizas, con sogas atadas al cuello, rezando y cantando salmos— fue una muestra de cómo la sociedad y la Iglesia se percibían pecadoras y con la necesidad de penitencia para recuperar la gracia perdida (Chaile, 2011). De esa manera, el terremoto se constituyó en el mito de origen del culto. Y mientras la ciudad de Esteco resultó convertida en símbolo de ciudad pecadora, destruida por castigo divino, la de Salta —de acuerdo con las interpretaciones de la población local y sus autoridades— quedó consagrada como ciudad protegida y salvada por dos imágenes de la iglesia matriz: un Cristo crucificado y una Virgen Inmaculada (Chaile, 2011).

La situación de crisis producida por los sismos permitió la denominación de las imágenes como «del Milagro» por la conjugación de varios factores. Por un lado, un espesor temporal ligado al mundo andino: según Camino Diez Canseco (1996), hay una asociación entre desastre y cambio social en la mirada andina-indígena, donde ciertos acontecimientos de trascendencia se manifiestan como catastróficos, lo que resuena fuertemente en el suceso del terremoto de 1692 (Chaile, 2011). La diada terremoto/temblor-imagen milagrosa es una representación muy frecuente en la cordillera de los Andes tanto en cultos a María como en devociones a Cristo debido a las características geomorfológicas del territorio en esta región⁶ (Chaile, 2011). Por otro lado, también influyó la posterior escritura del acontecimiento que implicó «un proceso de construcción progresiva del relato que contribuyó a dar sustento al culto tributado a las imágenes de la Iglesia matriz de Salta» (Chaile, 2011, p. 92). Así, la decisión de celebrar oficialmente a las imágenes en el mes de septiembre (el Tiempo del Milagro que desarrollaremos más adelante), quedó consignada desde una fecha tan temprana como octubre de 1692 en un acta capitular referida en numerosas fuentes posteriores.

⁵ Cabe destacar que los ataques afectaban a asentamientos coloniales en la frontera chaqueña durante la Gobernación del Tucumán. Durante ese periodo, únicamente estaba emplazado Esteco como vestigio de lo que alguna vez fue una ciudad. Por ello, es necesario comprender que no había otras ciudades en la frontera en ese momento (Chaile, 2011).

⁶ Entre otros, un ejemplo paradigmático es el Señor de los Milagros de Lima (Rostworowski, 1992; Costilla, 2015). Dentro de los aportes históricos es necesario destacar los registros del jesuita Rubén Vargas Ugarte, quien, en *Historia de la Iglesia en el Perú*, mapea diversos cultos coloniales entre los siglos XVI y XVII (Nieto Vélez, 1953, citado en Chaile, 2011).

Las imágenes del Milagro tuvieron un papel clave en la etapa colonial, como ha abordado la historiadora Telma Chaile (2011), por el sentido integrador del culto, que permitió amenizar las relaciones entre mestizos e indios (Nava le Favi, 2018). Además, instituir la nueva advocación local del Milagro resultó eficaz también para el adoctrinamiento de mulatos, negros y castas que convivían en la ciudad (Costilla, 2015). Ya en la constitución de los Estados nacionales y provinciales, el Milagro se convierte en un instrumento para vehiculizar una imagen de salteñidad de raigambre española (Álvarez Leguizamón, 2010) obliterando un pasado andino e indígena. La matriz identitaria de Salta, entendida desde su nivel provincial de estatalidad (Briones, 2005), fue anclada en tres narrativas históricas: la fundación hispana de la ciudad, el culto al Milagro y la gesta del gaucho Güemes (Lanusse & Lázari, 2005). De manera que el culto católico, representado por la fiesta del Milagro, se constituyó como uno de los pilares de la salteñidad.

Los sucesos de 1692 dieron lugar a una resignificación de la iglesia matriz, en tanto templo sacralizado por las imágenes del Milagro, aunque cabe señalar que el calificativo «del Milagro» correspondió inicialmente a la Virgen y fue más tardío —posterior a 1760— para el Cristo (Vergara, 1962, p. 97). En este sentido, la larga trayectoria del culto da cuenta de manifestaciones variables en cuanto a su orientación hacia una u otra imagen (Toscano, 1901; Vergara, 1962): mientras que en el periodo colonial cobró protagonismo la Virgen, en otras etapas fue el Cristo quien acaparó la veneración, como cuando se estableció el Pacto de Fidelidad en 1844 (Costilla, 2016). Destacamos, de todos modos, que este culto se caracteriza por una construcción simbólica dual o binaria: dos imágenes con orígenes distintos que fueron unidas en una misma y renovada sacralidad, la del Milagro de 1692 (Ruffa & Costilla, 2025). Desde entonces, la celebración pública que las autoridades coloniales instauraron para estas imágenes, cada 15 de septiembre, habría sido convocante. En 1712 era descrita por la Gobernación del Tucumán como «una de las mayores solemnidades y demás concurso que hay en esta ciudad, acudiendo de toda su jurisdicción» (Toscano, 1901, p. 270).

SEGUNDA ENTRADA: LA CATEDRAL COMO SANTUARIO

Se podría sostener que se presenta una continuidad y resignificación del culto entre la colonia y la república, la cual se vio acompañada por una progresiva ampliación del alcance cultural: de local a provincial —con las sucesivas reconfiguraciones territoriales de la provincia de Salta, hasta bien entrado el siglo XX— y luego

incluso a nivel nacional, lo cual motivó, por ejemplo, un reciente reemplazo en la letra del Himno al Señor del Milagro de la categoría «pueblo de Salta» por la de «pueblo argentino». Pero más allá de estas ampliaciones, el concepto de «pueblo de Salta» como «pueblo del Milagro» permaneció ligado a la imagen de la ciudad de Salta como ciudad elegida, forjada por la devoción del Milagro y la inclusión de este territorio específico en la historia occidental de la salvación (Bruno, 1987; Chaile, 2011). Por eso, el concepto de «pueblo de Salta» remite —en la cosmovisión católica local— a un lugar elegido, a un pueblo protegido por las imágenes, como comunidad imaginada católica (Anderson, 1993). Así lo expresa, por ejemplo, un sacerdote local:

Cuando se toma la letra del «pueblo de Salta», ¿no?, cuando le agregan «pueblo argentino» [...] hagamos un himno, en todo caso, por el pueblo argentino, pero no tergiveremos la letra original. ¿Por qué?, porque evidentemente el Milagro fue para Salta (Daniel, párroco de Salta, comunicación personal, 12 de julio de 2017)⁷.

Esta atracción de peregrinos, acrecentada en las últimas décadas, y el reconocimiento del templo como lugar sagrado que alberga imágenes milagrosas, nos permiten analizar a la Catedral de Salta como santuario (Christian, 1991). De hecho, es así como la curia presenta actualmente a la Catedral Basílica de Salta: en términos de «Santuario del Señor y de la Virgen del Milagro».⁸ Y podemos rastrear esta denominación en documentos de otros momentos históricos, incluso en las actas capitulares más tempranas en relación con el culto, como la del 8 de octubre de 1692, cuando el Cabildo se constituía como «patrón de dicha fiesta y santuario» (Vergara, 1962, p. 95). Otro registro, del siglo XX, es un acta de reunión episcopal de 1927, donde se refería a convertir a la Catedral en un «magnífico santuario de la Religión y de la Patria».⁹

En cada una de las citadas referencias las implicancias de la denominación como santuario se inscriben en matrices de sentido y marcos eclesiásticos

⁷ Dada la homonimia entre ciudad y provincia es difícil medir el alcance espacial del concepto «pueblo de Salta», pero en su uso actual dentro del contexto del Milagro «cabe preguntarse en qué medida su significado remite a toda la provincia o aún conserva connotaciones más urbanas heredadas del concepto colonial» (Costilla, 2023, p. 27).

⁸ Este enunciado puede comprobarse en el sitio web oficial de la catedral: <http://catedraldesalta.org/>.

⁹ Archivo del Arzobispado de Salta, Carpeta Centenario de la Coronación. Francising. Varios, Acta de reunión episcopal para proyecto de decoración de la Catedral, 21 de septiembre de 1927.

particulares, propios de cada contexto sociohistórico: se trata, así, de usos del concepto que corresponden a distintos criterios de valoración ideológica y de legitimidad (Volóshinov, 2009[1929]; Cebrelli & Arancibia, 2005). En líneas generales, mientras el documento capitular del siglo XVII, situado en el virreinato peruano, se enmarca en el llamado «régimen de cristiandad» y de las pautas del patronato regio, la nota episcopal de 1927 remite a un contexto en donde las relaciones entre Iglesia católica y Estados nacionales venían atravesando, desde el siglo XIX, un largo proceso de reacomodamiento (Di Stéfano & Zanatta, 2000; Costilla, 2014; Roux, 2014; Mauro, 2021). Así, durante las primeras décadas del siglo XX, en las repúblicas latinoamericanas fueron frecuentes las consagraciones de santuarios y patronazgos religiosos desde una perspectiva geopolítica, con imágenes católicas estratégicamente apropiadas por Estados nacionales y provinciales que, como el de Salta, procuraban definir sus identidades (Costilla, 2014; Mauro, 2021). A la vez, para la Iglesia católica, la capacidad de convocatoria de estos santuarios era uno de sus principales activos, para posicionarse en las tramas sociopolíticas a nivel global y local (Mauro, 2021). La denominación de la catedral como santuario puede ser analizada —además— desde intereses eclesiásticos propios del contexto de las últimas décadas del siglo XX, cuando en los santuarios latinoamericanos comenzó a operar con más fuerza el turismo religioso (Costilla 2014; Flores, 2021). En el caso de la iglesia salteña, encontramos que tales intereses se vinculan al objetivo de exportar el Milagro en términos turísticos, como también a una cierta competencia simbólica y económica con otro santuario local de gran convocatoria, a nivel nacional y hasta internacional: el de la Virgen del Cerro. Es posible observar que, en la disputa con ese culto, enmarcado en tensiones con las autoridades católicas locales, se utiliza con frecuencia el término santuario (Nava Le Favi, 2013).¹⁰

Considerando estas precisiones históricas, resaltamos de todas formas que la continuidad del concepto permite reconocer un rasgo que caracterizó a esta iglesia salteña en su larga duración. Más allá de las reubicaciones y reconstrucciones del templo —y de su cambio de envergadura al pasar a ser catedral con la creación

¹⁰ Estos paralelismos, tensiones y disputas están ubicados en una temporalidad más amplia, cuyo abordaje de manera más precisa excede al espacio material de este trabajo. A los efectos de enmarcar nuestra afirmación sobre el santuario del Milagro, podemos señalar que la comprensión de los cultos católicos en relación con el turismo implica considerar diferentes procesos desde el siglo XIX hasta la actualidad, donde la Iglesia a través de una fuerte imbricación con las identidades (locales, nacionales y transnacionales) ha tensionado aspectos devocionales con los económicos (Mauro, 2021).

del obispado—, entendemos que mantuvo su carácter de recinto sagrado especial, convocante de fieles, por albergar a las imágenes del Milagro.

TERCERA ENTRADA: LA CATEDRAL COMO GEOSÍMBOLO

Si incorporamos la perspectiva espacial, el concepto de geosímbolo nos permite analizar la catedral-santuario de Salta en relación con sus distintas aristas. En tanto santuario de las imágenes del Milagro, podemos entenderla como huella identitaria de la salteñidad católica, que marca un lugar sacralizado y expresa múltiples sentidos (Bonnemaison¹¹, 1981, citado en Flores & Giop, 2017; citado en Sánchez del Olmo, 2015). La representación de santuario puede ser analizada en relación con los niveles provincial y nacional, en tanto recibe peregrinos de distintas localidades de la Argentina; e incluso a nivel internacional, lo cual se vincula —mayormente— con la afluencia turística que recibe la provincia. Es decir que, en el plano internacional, podemos reconocer un cruce entre intereses religiosos (ligados a la exportación del Milagro anteriormente mencionada) con intereses políticos municipales y provinciales en términos turísticos. Así, por ejemplo, cobran relevancia las disposiciones gubernamentales que tendieron a resaltar el estilo neocolonial que distingue y visibiliza a la ciudad de Salta. Este aspecto se denota principalmente en las últimas décadas, cuando distintos gobiernos provinciales y municipales han promovido un maquillaje colonial de la ciudad —en especial, de su casco céntrico, donde se destaca la catedral-santuario— a través de una política de rescate del pasado para incorporarlo a la oferta turística (Álvarez Leguizamón, 2010), donde se revalorizan las calles y edificios céntricos, a través de la puesta de faroles y la inversión en las fachadas de las iglesias.¹²

Otras aristas de la catedral como geosímbolo, por fuera de su definición como santuario, corresponden a su carácter en tanto templo institucionalmente

¹¹ Un geosímbolo corresponde a «un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad» (Bonnemaison, 1981, citado en Sánchez del Olmo, 2015, p. 256).

¹² La ordenanza municipal N°13 779 que contiene el código de Planeamiento Urbano Ambiental (cuya última actualización fue en enero de 2020) establece, entre otras cuestiones, la prohibición de colores primarios, encendidos, estridentes, vivos intensos o fluorescentes que atentan contra la armonía visual del ambiente urbano. Ver la página web de la Municipalidad de Salta (https://municipalidadsaltagob.ar/wp-content/uploads/2020/11/CPUA_Compendio-ENERO-2020.pdf) (consultado el 10 de octubre de 2025).

distinguido, como sede arzobispal. En relación con esto, cabe destacar que las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro son algunos de los santos que alberga, junto a muchos otros que identifican a distintas ciudades de la arquidiócesis. Al mismo tiempo, el templo también ha sido arquitectónicamente valorizado, declarado Basilica (1939) y monumento histórico nacional (1941). Por lo tanto, de acuerdo con el punto de vista de quienes visiten el templo (feligreses de la ciudad o de la provincia, devotos/as de sus imágenes, sacerdotes, peregrinas/os, turistas o turistas-peregrinas/os¹³ —de Argentina o del exterior—) se activan distintos sentidos sobre la catedral, que la configuran como un poderoso geosímbolo católico.

Dado nuestro foco en este trabajo, nos interesa detenernos en las denominaciones y representaciones de quienes participan de la celebración del Milagro, en especial de peregrinas/os que caminan hacia la catedral-santuario para esta fiesta. En cuanto a las expresiones de fieles y habitantes de la ciudad, encontramos que utilizan mayormente el término catedral, no tanto el de santuario. Por su parte, en los testimonios de quienes caminan, por ejemplo, dentro de la peregrinación de la Puna, aunque son frecuentes las referencias a *llegar a la catedral* o *llegar a Salta*, también predominan aquellas que mencionan a las imágenes patronas como meta de la movilización, más que al templo como lugar sagrado. Así, una de las mujeres que protagonizó la primera caminata desde San Antonio de los Cobres hasta la catedral, recuerda las dificultades que tuvieron y señala: «Solo nos unía la fe y la esperanza de llegar sanos y salvos a los pies de nuestros Santos Patronos» (Teófila, citada en Fernández, 2018, p. 28); otro integrante del grupo, Fermín, relata con palabras similares que «a fuerza de fe, logramos mover nuestros pies para caminar hasta el altar del Señor» (citado en Fernández, 2018, p. 33), mientras que otra peregrina subraya que trabajan «todo el año para llegar a las imágenes en el atrio» (Miriam, citada en Fernández, 2018, p. 31). En sus relatos, las personas devotas pueden describir su fe con mayor fuerza en relación con la Virgen o el Señor, o a ambas imágenes como patronas; pero de una u otra manera todas ellas refieren a la llegada a Salta en tanto llegada al altar de las imágenes. Es decir que la movilización hacia la catedral-santuario, en tanto geosímbolo del Milagro, expresa como su principal sentido el de acercarse a las imágenes en su altar, el de llegar *a sus pies*, para tomar contacto con ellas. Y allí, por un efecto de sinécdoque, se produce una inversión: la catedral donde se albergan las imágenes adquiere la territorialidad y la significación de la ciudad de Salta y viceversa.

¹³ Sobre el tema de turismo religioso puede verse Flores (2011) y Steil (2022).

CUARTA ENTRADA: UN SANTUARIO RESIGNIFICADO EN TIEMPOS DE PANDEMIA

El Milagro, en tanto culto que surge como súplica frente a los sismos característicos de la región, puede ser comprendido como parte de prácticas piadosas propias de la religiosidad barroca frente a las adversidades. A pesar del paso del tiempo, pueden reconocerse hasta nuestros días manifestaciones similares frente a catástrofes naturales (principalmente sismos) o incluso durante la pandemia del COVID-19¹⁴, lo cual evidencia el espesor temporal de las mismas y el peso de las representaciones constituidas en torno a los hechos de 1692.

Otra representación que se adosó al origen mítico del culto es la institución del Pacto de Fidelidad con las imágenes en 1948 (que renovaba un pacto original de 1844)¹⁵, cuando, ante un nuevo evento sísmico, se reactiva la representación de la ciudad salvada:

... por la protección visible dispensada a la Ciudad y Provincia de Salta por intermedio de las Sagradas Imágenes del Señor y la Virgen del Milagro, en la madrugada del veinte y cinco de agosto de mil novecientos cuarenta y ocho, en los momentos angustiosos del terremoto ocurrido, el pueblo y sus autoridades civiles, eclesiásticas y militares, desean dejar constancia para siempre, que reconocen esa divina protección y atribuyen a ella la conservación de la vida y de los edificios de sus habitantes. Todos en medio de la aflicción y del temor, han recordado la historia de misericordia y amor hacia el pueblo de Salta, de las imágenes veneradas, ahora como en septiembre de mil seiscientos noventa y dos y en octubre de mil ochocientos cuarenta y cuatro.¹⁶

De modo similar, resultan ilustrativos testimonios más actuales, como el de una devota salteña con quien conversamos en el patio lateral de la catedral el 17 de septiembre de 2015, al día siguiente de registrarse un terremoto en Chile (de magnitud 8.3, Ministerio de Defensa, 2015), con impacto en la provincia argentina

¹⁴ Durante la pandemia del COVID-19, por ejemplo, diferentes medios se hicieron eco del supuesto pedido del pueblo salteño de sacar las imágenes por la ciudad para que cese la pandemia («Salteños proponen sacar al Señor y Virgen del Milagro...», 2020). Si bien este tipo de noticias suelen publicarse en medios con tintes amarillistas, suele ser recurrente la visibilización de este tema en la agenda mediática salteña cuando se trata de temblores o durante el tiempo de la pandemia.

¹⁵ Sobre la historia y los significados de este Pacto, puede verse Costilla (2016).

¹⁶ Acta del Arzobispado de Salta, 17/11/1948. Archivo del Arzobispado de Salta, Carpeta Testimonio del Milagro.

de Mendoza. En referencia al mismo, ella nos comentó: «No temblamos porque el Señor ha puesto la mano».

De igual manera, frente a la pandemia del COVID-19 las imágenes se exhibían de modo permanente tras las rejas de la catedral, la cual no podía abrir sus puertas por las disposiciones del gobierno nacional y provincial respecto al distanciamiento/aislamiento obligatorio para prevenir el contagio de la enfermedad. En 2020, el arzobispo Mario Cargnello realizó el Pacto de Fidelidad de rodillas en la puerta central de la catedral, por donde asomaba la imagen del Señor del Milagro y de espaldas a una plaza vacía. «La violencia de la pandemia se hace sentir ante nosotros»¹⁷, sostuvo el párroco frente a las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro y una catedral vacía pero televisada, donde el público seguía atento un ritual por una pantalla.

Las peregrinaciones, rituales que se realizan específicamente para llegar a la catedral, también se vieron modificadas durante ese tiempo. En ese entonces, al menos desde la peregrinación de la Puna, recrearon el camino a través de una «peregrinación virtual», y los comentarios publicados en redes sociales también referían a esa llegada simbólica a los pies de las imágenes.¹⁸ Uno de ellos, publicado el 14 de septiembre de 2020, en el día en que la peregrinación llega a la catedral, expresaba: «Gracias Peregrinos De La Puna Salteña por acercarnos virtualmente a nuestros Santos Patronos viví cada paso con mucha añoranza gracias por haberme permitido peregrinar un año más junto a ustedes mis queridos peregrinos de la Puna». Otro mensaje de esa misma fecha también agradecía con las siguientes palabras: «Muchas gracias por esta peregrinación hermanos de la Puna. Haber llegado a los pies de nuestros patronos, de una forma especial, pero con la misma fe y amor que se acrecienta».¹⁹

Aquí, la espacialidad se reconfiguró en una territorialidad expandida (Irigaray, 2021) por las pantallas (televisivas, de redes sociales) que permitieron acercar los

¹⁷ Fue una de las frases más mediáticas del arzobispo Cargnello y que tuvo alta cobertura mediática («Angustiado y quebrado...», 2020).

¹⁸ Una publicación en la página de Facebook Peregrinos de la Puna, que ya no se encuentra disponible, se dirigía al colectivo peregrino con el siguiente texto: *PEREGRINACION VIRTUAL. VEN CON NOSOTROS A CAMINAR!!! DESPUÉS DE SAN LUIS SE VAN SUMANDO PEREGRINOS A ESTA MULTITUD. Seguimos meditando esta peregrinación espiritual. Qué es lo tienes para dejar en el altar del Señor y Virgen del Milagro?* <https://www.facebook.com/peregrinosdlapuna/posts/2911337675763757> (consultado el 17 de septiembre de 2020, página actualmente no disponible).

¹⁹ Peregrinos de la Puna [Facebook], comentarios en publicación del 14 de septiembre de 2020. <https://www.facebook.com/peregrinosdlapuna/posts/2911337675763757> (consultado 17 de septiembre de 2020, página actualmente no disponible).

cuerpos en una nueva espacialidad constituida por la emergencia sanitaria. Pero con continuidades que se rastrean en los discursos de los devotos que seguían reproduciendo la representación de llegar a «los pies de los nuestros Patronos».

QUINTA ENTRADA: LA CATEDRAL-SANTUARIO DURANTE EL «TIEMPO DEL MILAGRO»

La temporalidad del Milagro, como anticipamos al inicio del trabajo, quedó establecida desde los eventos fundantes de septiembre de 1692, cuando las autoridades coloniales instauraron el culto y la celebración a las flamantes imágenes del Milagro. Las fuentes de las primeras décadas de conmemoración evidencian que eran tres las jornadas dedicadas al festejo, comenzando el día 13. Así lo expresa, por ejemplo, el elocuente relato de una carta anua de la Compañía de Jesús del primero de marzo de 1744:

Celebráronse el año pasado los tres días de las fiestas del Milagro, que siempre se comienza el 13 de septiembre, en que la gran piedad de María Santísima de la Concepción alcanzó de su santísimo Hijo que no pasase adelante el castigo de la ciudad, en aquel horroroso temblor... (citada en Bruno, 1987, p. 213).

Tales fechas son las que actualmente constituyen el llamado «Solemne Triduo del Milagro», los días más convocantes, en los que se desarrolla la liturgia central del evento y que han sido consagrados como feriados provinciales. Pero si atendemos a la temporalidad del Milagro en un sentido más amplio, cobra protagonismo, como veremos a continuación, una categoría nativa que es clave en el culto salteño.

El «Tiempo del Milagro» es un concepto muy utilizado en los medios de comunicación salteños, como así también por la institución eclesial y el gobierno provincial, para designar, al menos, un periodo con diferentes inicios: por un lado, el que comienza con las peregrinaciones desde distintos puntos de la provincia (y del país) hasta la capital salteña a inicios del mes de septiembre («Tiempo de Milagro: Más de 40 peregrinaciones...», 2023) y, por el otro, desde la entronización²⁰ de las imágenes en el mes de julio («Con la entronización del Señor y

²⁰ La entronización comienza en el mes de julio y está ligada a la práctica donde las imágenes salen del camarín, para ser trasladadas a los sitiales de honor, que son los tronos para una veneración pública. Luego de este ritual, escuelas, colegios y diversas organizaciones civiles tienen la invitación para participar de las misas en honor al Señor y la Virgen del Milagro. En el caso de las instituciones educativas públicas de la provincia, su participación ha llevado a

la Virgen...», 2023). En todos los casos, ese «tiempo» finaliza con la procesión por las principales calles de la ciudad el día 15 de septiembre y tiene como espacio central la catedral-santuario.

Este Tiempo del Milagro será abordado aquí desde el campo semántico de la «solidaridad» que se habilita durante este periodo en la sociedad salteña y en la catedral-santuario, la cual se prepara para la recepción de miles de creyentes y devotos. Si bien el Tiempo del Milagro es un sintagma que sirve para condensar diversas prácticas y discursos que incluyen a la peregrinación y a la procesión, se vuelve interesante indagar las significaciones que se le atribuyen a partir de la representación de la solidaridad. Este lexema se vuelve una característica de la festividad e incluye a diversos actores de la sociedad civil como escuelas, colegios, universidades, empresas, negocios, quienes brindan alimentos y diferentes elementos necesarios para la peregrinación (toallitas higiénicas, zapatillas, ropa, etc.) a las organizaciones que se encargan de la parte administrativa de este ritual (comisiones municipales y eclesiales). Durante este tiempo, los medios se inundan de noticias sobre las muestras de solidaridad del pueblo salteño para los fieles del Milagro. El caso más emblemático de muestra de solidaridad es el de la sandwichería Don David, cuyo local se emplaza a pocos metros de la plaza 9 de julio, punto central de la ciudad. En el año 2023, la noticia sobre el último acto de solidaridad del dueño de dicho emprendimiento con homónimo nombre colmó los portales digitales de la capital:

Jorge David, el empresario gastronómico que se ganó el corazón de los salteños por servir a los peregrinos del Señor y la Virgen del Milagro, anunció que ya no realizará actividades solidarias a partir del año próximo. «Mi tiempo ya terminó, pasaron 25 años desde aquella promesa que le hice a la Virgen; creo que ella me cumplió y yo a ella también». Reflexionó que, a diferencia de años anteriores, actualmente los peregrinos están muy bien contenidos y recordó que cuando inició su actividad solidaria, se encontraba solo en la ruta. («Último Milagro de “Don David”...», 2023).

Uno de los efectos de la ampliación de los colectivos peregrinos, como lo muestra el emblemático caso de la peregrinación de la Puna²¹, fue el protagonismo

una fuerte controversia sobre la laicidad y la educación religiosa católica en las organizaciones escolares (Nava le Favi, 2019).

²¹ Esta peregrinación es reconocida como una de las más antiguas —desde 1988— y numerosas, con 12 000 personas según registros de la catedral de los últimos tres años. Congrega a un colectivo de fieles que bajan caminando entre cinco y diez días, según el punto de partida, desde localidades puneñas a más de 3500 m s. n. m. (Costilla, 2023).

que adquirieron ciertas historias enmarcadas en la significación de lo solidario, las cuales tienen una mayor presencia en las agendas mediática y política durante el Tiempo del Milagro. Esta significación lleva inscripta la dinámica de la creciente voluntad de ciudadanos en recibir y asistir a través de donaciones a las personas peregrinas, esperándolas por los lugares donde transitan ya sean campamentos armados para su llegada, rutas, avenidas o calles, tal como lo muestra el testimonio de Don David.

Por otra parte, el lexema «solidaridad» puede tener su espesor temporal en la caridad medieval, la cual estaba asociada a aspectos religiosos y jurídicos. En su aspecto religioso, funcionaba como fuente principal de protección de los «pobres» (Mollat, 1988). De esta manera, los padres de la Iglesia formaron la conciencia social de la miseria y el deber de aliviarla, de tal manera que en la época merovingia fue común que el pobre solicitara el patronato de un poderoso que se efectuaba mediante un contrato perpetuo. Los concilios apuntaron a normar la existencia del pobre, brindándoles ayuda, protección y una manera de salvación (Antonio García, 2012). En la vida cotidiana esa caridad se materializó en limosnas por parte de acciones de los obispos y en el IV Concilio de Letrán (1215-1216) se promovió la enseñanza moral y espiritual de la caridad brindada por los dominicos que consistía en guardar siempre la caridad en el corazón, aliviar a los pobres, visitar a los enfermos, sepultar a los muertos, todo desde la perspectiva de salvación. Este aspecto, de algún modo, da cuenta de una etapa discontinua, regulada por una presencia divina, ordenadora y justiciera (Antonio García, 2012). La solidaridad podría ser pensada, entonces, como la cara moderna de la caridad medieval, destinada a reducir los efectos de estratificación de la sociedad (Madero Cabib & Castillo, 2012).

Desde la perspectiva sistémica de la sociología, la solidaridad ha sido definida como una operación propia de un sistema de la cooperación, cuya funcionalidad es aumentar la probabilidad de inclusión a individuos excluidos de diferentes derechos sociales (Mascareño, 2008). En este sentido, desde la interpretación de Madero Cabib y Castillo (2012) el concepto de excluidos sociales no solo hace referencia a personas pobres, sino que además sugiere la idea de sujetos que ocupan posiciones desfavorables en distintos espacios de la sociedad (Bourdieu, 2007). Desde esta perspectiva, la solidaridad se constituye por la expectativa de colaboración y por la experiencia de la persona destinataria de esa ayuda, la cual de algún modo debe utilizarla para lograr inclusión en cualquier sistema social. Entonces, el concepto implicaría una forma de comunicación en la que un individuo aporta a otra persona la posibilidad de inclusión y la oportunidad para integrarse a un espacio social

en el cual ha sido excluido/a (Mascareño, 2008). Por lo tanto, desde su espesor temporal, la solidaridad puede ser comprendida no solo como continuidad de la caridad medieval, sino también como la posibilidad de inclusión en un sistema moderno que genera desigualdad. En el enunciado mapeado, se puede leer una suerte de jerarquización de los cuerpos que pasan por el espacio: el que habita la ciudad es aquel que otorga ayuda. El que recibe es un «otro» que no es ciudadano, pero que forma parte de una territorialidad más amplia, la cual necesita incluirse mediante acciones solidarias.²² Aquí, vuelven a activarse ciertos temas vinculados a la funcionalidad instrumental del Milagro durante su surgimiento en la colonia y el sentido integrador entre mestizos-indios (Chaile, 2011).

Por otra parte, la representación de solidaridad también sirve para obturar la mirada sobre la situación de pobreza en la provincia, una constante en la región del noroeste argentino, y que, por otra parte, habla de la extrema desigualdad que se vive principalmente en el interior de Salta²³, de donde son oriundas la mayoría de las personas que peregrinan. En consecuencia, la solidaridad se vuelve un punto de articulación para que miles de creyentes puedan transitar su camino de llegada a la catedral-santuario. De esa manera, el proceso activa en la sociedad salteña diferentes formas comunales y colectivas de organizarse, que pueden entenderse como un intento de equilibrar ciertas desigualdades, permitir la audibilidad y visibilidad al incluir a los «otros» de las localidades más distantes del centro provincial, dentro de un espacio y un tiempo particular, históricamente consagrados.

²² En el discurso referido, entendemos que la alteridad construida es el no-ciudadino, por la acentuación que posee en dicho enunciado. Sin embargo, la fiesta del Milagro implica una gran movilización de gente desde y en diversas espacialidades, cuyas características y configuraciones son amplias. En los últimos años, por ejemplo, se ha extendido la participación de personas ciudadinas en diversas peregrinaciones a la ciudad. Los motivos son diversos y no siempre devocionales, como es el caso de deportistas que eligen peregrinaciones de mayor demanda física para hacer *trekking*, más allá de asumir o no el valor religioso de esta práctica. Esto ha causado diversas recepciones por parte de la Iglesia, como se observa en las recientes declaraciones de monseñor Bernacki, acompañante histórico de la peregrinación de la Puna, quien comentó sobre los sentidos superficiales de estos ciudadanos que participan del ritual sosteniendo que «la peregrinación no es cuestión de resistencia, sino un camino de fe. Si buscamos ‘caretear’, nos equivocamos...» (disponible en defrentesalta.com.ar, consultado el 9 de octubre de 2025). Considerar estas participaciones implicaría profundizar la construcción de la otredad en diferentes aspectos que exceden este trabajo, en relación con los cuerpos, los territorios y las fronteras.

²³ Según datos del INDEC, la pobreza en Salta ha experimentado una reducción en el segundo semestre de 2024, bajando del 52,2 % al 41,2 % en comparación con el mismo periodo del año anterior. Sin embargo, las cifras siguen siendo altas en comparación al resto de las provincias («Pobreza e indigencia en Salta...», 2025).

SALIDAS PROVISORIAS

El trabajo fue explorando el culto del Milagro desde una dimensión predominantemente espacial, pero también desde el eje de la temporalidad. De allí que se fue reflexionando cómo históricamente el mito de la ciudad elegida fue un relato que sedimenta el carácter milagroso de las imágenes, las cuales salvan al pueblo de Salta de los terremotos. Allí, también se leen los intersticios de una representación en la construcción de la imagen de ese pueblo, el cual es, por un lado, una articulación de clases y sectores sociales que necesariamente participan del culto y, por el otro, una configuración que tiene su espesor temporal en la colonia donde la devoción servía como un relato para pensar una integración entre mestizos, indios, mulatos y negros que convivían en la ciudad. Ya en la constitución de los Estados nación, esa representación es funcional a la construcción de una identidad salteña que conjuga ese pasado colonial como una marca distintiva del resto de las provincias, una característica que se ancla tanto en el plano simbólico-discursivo como en el material (por ejemplo, en la arquitectura de la ciudad).

Por otra parte, se fue situando la catedral-santuario como un geosímbolo que alberga a las imágenes milagrosas y funciona como receptor de los miles de peregrinos que caminan para llegar a ese punto cero de la ciudad. También, se explora cómo se produce una dislocación en la representación de ese espacio: para los/as ciudadanos/as y las personas devotas se enuncia como catedral mientras que, desde miradas externas a la provincial, como así también desde el discurso eclesiástico, se denomina santuario. Allí, funcionan intereses económicos y políticos que intentan situar el culto dentro de los procesos de turistificación en contraste con el ya conocido santuario de la Virgen del Cerro.

Por último, se fue trabajando el sintagma Tiempo del Milagro como una categoría que alberga numerosas prácticas y discursos, como la representación de la solidaridad. La categoría funciona como un momento donde la sociedad salteña permite la audibilidad y la ocupación en el espacio público de actores que —en otros periodos del año— se sienten excluidos y estigmatizados.

REFERENCIAS

- Albert Llorca, M. (2016). Peregrinar hoy día en la Europa Católica. En N. Alvarado Solís, L. García Lam, O. Fierro Hernández & E. Rangel Guzmán (Eds.), *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México* (pp. 39-53). El Colegio de San Luis.
- Álvarez Leguizamón, S. (2010). Introducción. En S. Álvarez Leguizamón (Comp.), *Poder y Salteñidad: saberes, políticas y representaciones sociales*. CEPiHA, Facultad de Humanidades.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.
- «Angustiado y quebrado, Cargnello le habló a Salta: “La violencia de la pandemia se hace sentir ante nosotros”». (15 de septiembre de 2020). *Qué Pasa Salta*. www.quepasasalta.com.ar/nota/242308-angustiado-y-quebrado-cargnello-le-hablo-a-salta-la-violencia-de-la-pandemia-se-hace-sentir-ante-nosotros/
- Antonio García, A. (2012). Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. *Revista EN-CLAVES del pensamiento*, 7(12), 199-204. <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/enclaves/article/view/186>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-36). Antropofagia.
- Bruno, C. S. D. B. (1987). *La destrucción de Esteco y el milagro de Salta*. Academia Nacional de la Historia.
- Cebrelli, A., & Arancibia, V. (2005). *Representaciones sociales, modos de mirar y de hacer*. CEPiHA-CIUNSA.
- Cebrelli, A., & Nava Le Favi, D. (2018). Los caminantes del Milagro. Del Valle a la ciudad en telediaros locales. *Folia Histórica del Nordeste*, (31), 85-97. <https://doi.org/10.30972/fhn.0312911>
- Camino Diez Consecro, L. C. (1996) Una aproximación a la concepción andina de los desastres a través de las crónicas de Guaman Poma, siglo XVII. En V. García Costa (Coord.), *Historia y desastres en América Latina I* (pp. 101-116). Red de estudios sociales en prevención de desastres en América Latina.
- «Con la entronización del Señor y la Virgen, en Salta ya se respira el tiempo del Milagro». (22 de julio de 2023). *El Tribuno*. <https://www.eltribuno.com/nota/2023-7-22-1-43-0-con-la-entronizacion-del-senor-y-la-virgen-en-salta-ya-se-respira-el-tiempo-del-milagro>

- Costilla, J. (2014). Luchas hermenéuticas, identidades y usos estratégicos del milagro en la elaboración y apropiación de cultos cristianos (siglos XVII a XXI-Perú, Bolivia y Argentina) [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4608/uba_ffyl_t_2014_899476.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Costilla, J. (2015). El ritual religioso como fuente para la antropología histórica. *Cuadernos del INAPL*, 24(1), 78-95. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/592>
- Costilla, J. (2016). El Pacto salteño con el Señor del Milagro: De símbolos y deberes religiosos (Salta, siglos XXI al XVII). *Americanía*, (4), 136-160.
- Costilla, J. (2023). «Peregrinos de la Puna» en la ciudad del Milagro: prácticas y espacialidades en torno al Santuario del Milagro de Salta. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 31(1), 22-43. <https://doi.org/10.34096/mace.v31i1.12928>
- Chaile, T. (2011). *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Fundación CAPACITAR Noa.
- Christian, W. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea.
- Díaz Araya, A. (8-11 de noviembre de 2022). *La fiesta en la piedra: tradición en los santuarios de la Virgen de Las Peñas y de la Virgen de la Tirana. Definiciones en contrapunto*. Ponencia presentada en el XI Congreso Internacional de Etnohistoria, Universidad de Santiago de Chile (USACH), Santiago de Chile.
- Di Stéfano, R., & Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Mondadori.
- Elías, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Editorial Norma.
- Estruch, D., & Ramos, A. (2018). Medios digitales y movimientos antiminería en la Puna Argentina. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 27(2), 69-83. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1048>
- Fernández, M. C. (2018). *San Antonio de los Cobres: 30 años testimoniando el Milagro*. Secretaría de Cultura y Turismo de la Municipalidad de San Antonio de los Cobres.
- Flores, F. C. (2011). ¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos. *Revista Transporte y Territorio*, (5), 72-88. <https://doi.org/10.34096/rtt.i5.267>
- Flores, F. C. (2021). Una devoción y una ciudad. La Virgen del Rosario de San Nicolás de los Arroyos (Buenos Aires). En D. Mauro (Coord.), *Devociones marianas:*

- catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 195-210). Prohistoria Ediciones.
- Flores, F. C., & Giop, M. B. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público: el centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios Socio-territoriales*, 21, 173-187. <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/estudios-socioterritoriales/article/view/293>
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós.
- Irigaray, F. (2021). De los conceptos de espacio, territorio y lugar al de postterritorio: territorialidad expandida en el ecosistema urbano. En V. Gosciola & F. Irigaray (Orgs.), *Transmedia storytelling e complejidades narrativas* (pp. 36-67). Ria Editorial, Universidad Nacional de Rosario.
- Lanusse, P., & Lázzari, A. (2005). Salteñidad y pueblos indígenas: identidades y moralidades. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 185-210). Antropofagia.
- Lotman, I. (1998). *Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Frónesis Cátedra, Universitat de València.
- Madero Cabib, I., & Castillo, J. (2012). Sobre el estudio empírico de la solidaridad: Aproximaciones conceptuales y metodológicas. *Polis (Santiago)*, 11(31), 391-409. <http://doi.org/10.4067/S0718-65682012000100021>
- Mascareño, C. (2008). Descentralización y democracia en América Latina: ¿una relación directa? Revisión conceptual del estado del arte. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (45), 63-98. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357533676003>
- Mauro, D. (2021). Historia de las devociones marianas en la Argentina. Siglos XIX y XXI. En. D. Mauro (Coord.), *Devociones marianas: catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad* (pp. 15-33). Prohistoria Ediciones.
- Meza, D. (2020). «Mamita: protógenos de la Pandemia». La misa a través de Facebook, una etnografía digital en el suroccidente colombiano. *Perifèria*, 25(2), 50-62. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.741>
- Ministerio de Defensa — Argentina. (Septiembre de 2015). Procesamiento de datos GPS en respuesta al terremoto de Illapel. *Instituto Geográfico Nacional*. <https://www.ign.gob.ar/content/procesamiento-de-datos-gps-en-respuesta-al-terremoto-de-illapel>
- Mollat, M. (1988). *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: estudio social* (Trad. C. Vallée). FCE.

- Nacuzzi, L. R. (2002). Leyendo entre líneas, una eterna duda acerca de las certezas. En S. Vigotzky & R. Guber (Comps.), *Historia y estilos de trabajos de campo en Argentina* (pp. 229-262). Editorial Antropofagia.
- Nava Le Favi, D. (2013). *La construcción del imaginario salteño respecto a la Virgen del Milagro y el culto a la Virgen del Cerro. Contrastes, conexiones y aristas de dos hechos religiosos locales* [Tesis de grado, Universidad Nacional de Salta].
- Nava Le Favi, D. (2018). Mediaciones, apropiaciones y sentidos de ciudad en el caso de los peregrinos del culto del Milagro en Salta-Argentina. *Mediaciones Sociales*, 17, 177-191. <https://doi.org/10.5209/MESO.60960>
- Nava Le Favi, D. (2019). *Ritualidades en disputa: representaciones, identidades y territorios (Urkupíña y el Milagro 2009-2017)* [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata]. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/73521>
- Nieto Vélez, A. (1953). Rubén Vargas Ugarte, S. J.: Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568). *Derecho PUCP*, (13), 109-110. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/13245>
- «Pobreza e indigencia en Salta: leve mejora interanual, pero más de 275 mil personas siguen en la pobreza». (31 de marzo de 2025). *El Tribuno*. <https://www.eltribuno.com/salta/2025-3-31-18-6-0-pobreza-e-indigencia-en-salta-leve-mejora-interanual-pero-mas-de-275-mil-personas-siguen-en-la-pobreza>
- Rostworowski, M. (1992). *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*. IEP.
- Rostworowski, M. (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 89(2), 97-123. <https://doi.org/10.4000/jsa.1504>
- Roux, R. de (2014). La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-posições*, 25(1), 31-54. <https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000100003>
- Ruffa, J., & Costilla, J. (18-22 de agosto de 2025). *Santuarios católicos y materialidades sagradas: prácticas y procesos de santuarización en tres cultos argentinos (provincias de Salta y San Luis)*. Ponencia presentada en el XIII Congreso Argentino de Antropología Social, Argentina.
- «Salteños proponen sacar al Señor y Virgen del Milagro para que «se acabe el coronavirus»». (6 de abril de 2020). *Qué Pasa Salta*. <https://www.quepasasalta.com.ar/nota/232834-saltenos-proponen-sacar-al-senor-y-virgen-del-milagro-para-que-se-acabe-el-coronavirus/>
- Sánchez del Olmo, S. (2015). Geosímbolos religiosos, sacralización del espacio y lugares de identidad en el Michoacán colonial. *Relegens Thréskeia*, 4(2), 1-26. <https://doi.org/10.5380/rt.v4i2.44344>

- Sánchez Pérez, L. (2020). Narrativas visuales, experiencias rituales y proyecciones virtuales. Un estudio de caso: la romería de Santa Marta de Ribarteme (Pontevedra). *Boletín De Literatura Oral*, extra3, 61-85. <https://revista-selectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/5273>
- Sallnow, M. J. (1981). *Communitas Reconsidered: the Sociology of Andean Pilgrimage*. *Man* (16), 163-182.
- Steil, C. A. (2022). Lo sagrado en movimiento: reflexiones sobre peregrinación, turismo y viaje en la Argentina. En F. Flores & R. Puglisi (Eds.), *Movilidades sagradas: peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina* (pp. 13-46). Prohistoria.
- «Tiempo de Milagro: Más de 40 peregrinaciones ya transitan la provincia», (9 de septiembre de 2023). *Nuevo Diario*. <https://nuevodiariodesalta.com.ar/tiempo-de-milagro-mas-de-40-peregrinaciones-ya-transitan-la-provincia/>
- Toscano, J. (1901). *Historia de las imágenes del Señor del Milagro y de Nuestra Señora la Virgen del Milagro, que se veneran en la Catedral de Salta*. Imprenta de Jacobo Peuser.
- Turner, V. (2009[1973]). El centro está afuera: La jornada del peregrino. *Maguaré*, 23, 15-64. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4862310.pdf>
- «Último Milagro de «Don David»: «Mi tiempo está cumplido»». (28 de agosto de 2023). *De Frente Salta*. <https://defrentesalta.com.ar/contenido/12421/ultimo-milagro-de-don-david-mi-tiempo-esta-cumplido>
- Vergara, M. Á. (1962). *Compendio de la historia del milagro de Salta*. Apis.
- Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Gedisa.
- Verón, E. (2005). *Fragmentos de un tejido*. Gedisa.
- Volóshinov, V. N. (2009[1929]). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Godot.
- Wright, P. (2015). «Yo tengo un don». Hermenéutica y antropología de la religión: entre la escucha y la sospecha de los símbolos. En J. M Renold (Ed.), *Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas* (pp. 65-86). Biblos.

Desdibujando geografías

Procesos de resignificación de comunidades indígenas evangélicas en los espacios transfronterizos de Bolivia, Chile y Perú

Miguel Ángel Mansilla

 <https://orcid.org/0000-0001-5684-0787>
Universidad Arturo Prat, Chile
mansilla.miguel@gmail.com

Juan Manuel Saldívar

 <https://orcid.org/0000-0002-8890-3807>
Universidad Arturo Prat, Chile
jusaldivar@unap.cl

Hedilberto Aguilar

 <https://orcid.org/0000-0002-9024-2681>
Universidad Arturo Prat, Chile
heaguilar@unap.cl

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar la movilidad fronteriza y transfronteriza de las comunidades evangélicas (protestantes y pentecostales) indígenas (aymaras y quechuas), y su influencia en los procesos de resignificación étnica (indígena), nacional (boliviana, chilena y peruana) y religiosa en zonas trifronterizas. Partimos del presupuesto epistemológico de que las fronteras son espacios relacionales culturalmente contruidos, históricamente situados y globalmente afectados. De hecho, la movilidad transfronteriza es un fenómeno inherente a lo social. En particular, nos referimos la zona trifronteriza boliviana, chilena y peruana como un espacio ancestral, con una preeminencia cultural que va más allá de los estados nacionales, los que, en un inicio, lo consideraron como despoblado. Metodológicamente se trata de un trabajo de etnografía histórica y multisituada. Esto nos permitió indagar sobre las misiones evangélicas (protestantes) que concibieron a los indígenas como un campo civilizatorio, que luego el pentecostalismo consideraría como un campo a pentecostalizar. Entre



los hallazgos principales está que la conversión de aymaras a la religión evangélica produjo la emergencia de líderes aymaras, ahora pentecostales, quienes revitalizaron las comunidades andinas a través de lo pentecostal, transitando permanentemente los espacios transfronterizos. Lo pentecostal, allí, es una religión transversal a lo católico, lo andino y lo evangélico, produciendo un desdibujo en las geografías culturales, movilizándolo y resignificando las comunidades indígenas transfronterizas.

Palabras clave: Frontera, Indígena, Religión, Pentecostal, Protestante, Movilidad, Altiplano, Andino.

Blurring Geographies

Resignification Processes among Evangelical Indigenous Communities in the Borderlands of Bolivia, Chile, and Peru

ABSTRACT

This article aims to analyze the border and cross-border mobility of indigenous evangelical (Protestant and Pentecostal) communities—specifically Aymara and Quechua—and its influence on the processes of ethnic (indigenous), national (Bolivian, Chilean, and Peruvian), and religious resignification in the tri-border regions. We begin from the epistemological premise that borders are relational spaces, culturally constructed, historically situated, and globally affected. Indeed, cross-border mobility is an inherent social phenomenon. We specifically refer to the tri-border space formed by Bolivia, Chile and Perú, as an ancestral space whose cultural significance predates the formation of nation-states, which initially considered these areas as uninhabited. Methodologically, this is a study based on historical and multi-sited ethnography. This approach allowed us to examine Protestant evangelical missions that viewed Indigenous peoples as a civilizational field, which Pentecostalism would later reinterpret as a field for conversion. Among the main findings is that the conversion of Aymara individuals to evangelical religion led to the emergence of Aymara Pentecostal leaders who revitalized Andean communities through Pentecostal practices, continuously traversing transborder spaces. Thus, in these regions, Pentecostal church function as a transversal religious force—intersecting with Catholicism, Andean spirituality, and evangelicism—thus blurring cultural geographies and contributing to the mobility and resignification of transborder Indigenous communities.

Keywords: Border, Indigenous, Religion, Pentecostal, Protestant, Mobility, Altiplano, Andino (Andean).

INTRODUCCIÓN

El espacio transfronterizo de Bolivia, Chile y Perú ha sido un territorio histórico de circulación (Tapia, 2015, 2018) y movilidad indígena ancestral (González, 1998a, 1998b). Ni siquiera la instalación de los Estados nacionales y sus respectivas limitaciones territoriales lograron restringir la movilidad indígena. Cabe hacer notar que estos habían concebido a las comunidades indígenas como no-población (ni gente, ni personas), dado que ofrecían los territorios indígenas a los colonos o a empresarios como si estuviesen despoblados. Su urgencia era «poblar» las tierras alejadas del centro, porque para los Estados nacionales solo los «blancos» eran población. Así, asumieron la premisa alberdiana que gobernar era poblar (Alberdi, 1852). Aunque esta invisibilización de los indígenas en nuestro espacio de investigación acarreó como beneficio que no les fuera limitada su movilidad transfronteriza. Porque el «indio» era el otro, el extranjero, el del otro país o, en términos quizás menos violentos, era el que estaba próximo a desaparecer (Piedra, 2005), o pronto se integraría a la identidad nacional, a través de la religión cristiana y la educación (Mansilla *et al.*, 2016). En efecto, en los espacios fronterizos investigados, los aymaras y los quechuas no fueron vistos por sus respectivos Estados como una población rebelde, peligrosa o antipatriota que había que exterminar (como sucedió con los mapuches, por parte de los Estados chileno y argentino); sino como proveedores de mano de obra o de suministradores para las industrias del momento.

Por otro lado, la presencia evangélica, en estos espacios fronterizos, se fue estableciendo casi simultáneamente con la constitución de los Estados nacionales (Mansilla & Fonseca, 2013). Esta presencia evangélica primero fue extranjera (protestantismo de trasplante), luego misionera (protestantismo misionero) y finalmente realizado entre comunidades autóctonas. En cuanto a las primeras experiencias, se trató de migrantes comerciantes o industriales llegados a Tacna, Arica o Tarapacá, quienes no tenían como fin evangelizar, sino construir espa-

cios cúlticos similares a los de sus países de origen (Alemania, Estados Unidos o Inglaterra), porque su finalidad era el comercio y la industria (Fonseca, 2002). Sin embargo, ellos, una vez llegado el protestantismo misionero estadounidense, como en el caso de los metodistas, estuvieron más dispuestos a financiar empresas misioneras que a misionar.

La primera experiencia protestante que se estableció y creció en espacios indígenas y altiplánicos fue la de los adventistas, quienes se radicaron en el distrito de Platería de la provincia y departamento de Puno de la mano del misionero Fernando Stahl. Este llegó a un acuerdo de cooperación con un líder indígena de la zona, llamado Manuel Zúñiga Camacho, quien fundó en 1903 en Utahuilaya, en el distrito de Platería, Chucuito - Puno, la primera escuela indígena de la zona (Moulian & Mansilla, 2023). Si bien el funcionamiento de esta modalidad educativa fue de corta duración, es considerada una de las primeras escuelas de su tipo en América del Sur. Posteriormente, la escuela fue administrada por las misiones adventistas, aunque liderada por Camacho, quien tuvo visión, liderazgo y amor por su pueblo. Pueblo extorsionado por los hacendados para vender sus tierras a precios irrisorios, dado su analfabetismo. Por ello, Camacho lideró la tarea de alfabetizar y escolarizar a su gente.

Una segunda corriente que se estableció en esta zona partió junto con los pentecostales, esta vez desde Chile. Si bien los pentecostales llegaron a Oruro en el año 1937, el crecimiento de su comunidad, de igual modo, fue lento. Pero hay un pentecostalismo que nació de la mano de los aymaras en los espacios altiplánicos chilenos, por ejemplo, con Braulio Mamani, en 1958, en Cariquima. Luego se extendió por Colchane, y de ahí pasó a Bolivia por Pisiga. Después avanzó hacia Oruro coadyuvado por otro líder aymara, Norberto Vilca. Este movimiento religioso también se inicia muy lentamente, en sus primeros veinte años, hasta la década de 1980, cuando se dieron los efectos de la pobreza y el desempleo producto de las dictaduras que gobernaban en ambos países. Paradójicamente, estas permitían el libre tránsito de los aymaras por los espacios transfronterizos, no importando si eran chilenos o bolivianos: eran aymaras, los lugareños.

Un tercer grupo que se desarrolló en estos espacios fronterizos fueron los nazarenos, una denominación protestante misionera que se estableció en la ciudad de Arica de la mano de Boyd Skinner y su esposa en la década de 1950. Contaron con la colaboración del líder aymara Juan Tancara, quien evangelizó y estableció iglesias nazarenas por todo el altiplano ariqueño y hasta Bolivia, especialmente La Paz, esta vez siguiendo el trazado de la línea del tren Arica-La Paz. Este proceso fue estimulado por dos acontecimientos simultáneos en 1952:

la revolución boliviana y el establecimiento del puerto libre en Arica. Estos dos fenómenos impulsaron la movilidad transfronteriza entre ambas ciudades, sobre todo para los aymaras, exiguos negociantes que traían productos de Bolivia y luego compraban otros en Arica para venderlos en La Paz.

De este modo, el crecimiento protestante y pentecostal ha sido permanente en las últimas décadas en Perú y Bolivia. Según datos generales, vemos que, en Perú, en 1981, los evangélicos eran un 5,2 % de la población, mientras que el 2017 alcanzaban un 14,1 %. En Bolivia, el censo del 2001 mostró que un 19 % de la población boliviana se declaraba evangélica. Si bien en Chile la religión evangélica ha detenido su crecimiento, en la población indígena hay una fuerte presencia evangélica: un 21,8 % de aymaras y un 16,3 % de quechuas se declararon como tales en el censo del 2002, mostrando los primeros un promedio superior al de evangélicos a nivel nacional (16,62 %). Es justamente en la macrozona andina donde la religión evangélica ha crecido más notablemente (Ecuador, Perú, Bolivia y norte de Chile). En este espacio, históricamente, se produce una movilidad transfronteriza con finalidad religiosa, primero protestante y después pentecostal (especialmente desde mediados del siglo XIX), donde los circuitos misionales han seguido las rutas indígenas y luego económicas desde Puno a la Paz, y de regreso a Puno. Si nos centramos en la relación fronteriza entre Chile y Bolivia, sabremos que los primeros registros misioneros los realizó Allen Gardiner, quien viajó a tierras aymaras en Bolivia entre los años 1846 y 1847 (Mansilla & Saldívar, 2025), transitando desde Antofagasta a Calama y Oruro. Del mismo modo, como señalamos anteriormente, el pentecostalismo realizó dos entradas significativas al altiplano boliviano-chileno durante la primera mitad del siglo XX: primero a través de la zona de Oruro y La Paz (1938) y luego al altiplano de Tarapacá (1958), constituyendo así un circuito religioso transfronterizo de gran importancia (Mamani, 1986; Guerrero, 1994) y con un dinamismo similar al que existía en el altiplano uniendo a Arica con La Paz (Tudela, 1993).

Sin embargo, los estudios sobre migración y movilidad han desatendido la conjunción de las dimensiones indígena y religiosa, asunto que ha comenzado a subsanarse solo recientemente (Mansilla & Fonseca, 2013). Si bien en Chile hay una fértil producción de investigación sobre los evangélicos (Bahamondes, 2021), junto a un creciente interés por la relación del mundo evangélico con lo indígena (Piñones *et al.*, 2016), especialmente aymara; el vínculo entre los evangélicos y las fronteras (Chile-Perú y Chile-Bolivia) ha sido escasamente atendido. Solo existen algunas referencias misionales (Browning *et al.*, 1930) y otras históricas al respecto (Mansilla & Fonseca, 2013). Y aunque hay importantes trabajos

sobre el pentecostalismo fronterizo chileno-boliviano desde Bolivia (Rivière, 1988; 2004), en Chile no existen investigaciones ni para estas regiones, ni para las de Chile-Perú. Aunque sí encontramos a dos investigadores importantes en la zona: a Bernardo Guerrero, quien trabajó en la zona aymara fronteriza del lado de Tarapacá (Colchane, Cariquima e Isluga) y mencionó a las misiones pentecostales en las comunidades aymaras de frontera chileno-bolivianas (Guerrero, 1994); y a Patricio Tudela (1993), quien trabajó extensamente los espacios fronterizos aymaras en territorio chileno (Arica-Parinacota). Estas investigaciones se llevaron a cabo en el periodo final de la dictadura, en contextos sociopolíticos y socioculturales muy distintos del contemporáneo; además, no problematizaron la movilidad religiosa transfronteriza de la época, pese a su dinamismo. En cierta forma, los investigadores anteriores que abordaron el pentecostalismo en los espacios andinos chilenos lo hicieron de espaldas a las fronteras. Estas fueron vistas como límites nacionales y no como espacios dinámicos y con propiedades socioculturales distintivas: su vida cotidiana dependía más de los vecinos al otro lado de la frontera, que de los espacios urbanos de sus propios países, fuesen Arica e Iquique o bien La Paz u Oruro.

Por otro lado, la movilidad transfronteriza indígena por motivos religiosos no solo ha sido desatendida, sino incluso invisibilizada, generando un gran desconocimiento al respecto en las dos últimas décadas, en un contexto en el cual han sucedido importantes cambios a nivel social, político y cultural, pues las fronteras se han vuelto más porosas y dinámicas socioculturalmente. En ese marco, emergen comunidades fronterizas y transfronterizas con una amplia movilidad y dinamismo, pero también sujetas a conflictos. Por otro lado, desde la antropología, las mismas comunidades o etnicidades dejaron de concebirse como entidades esenciales, con limitaciones infranqueables y estáticas, ya en la década de 1970 (Barth, 1978): hoy se entienden como entidades construidas social y culturalmente, delimitadas histórica y geográficamente, que condicionan y afectan a los actores, pero que también son afectadas y condicionadas dinámicamente por estos últimos. De igual modo, los agentes que conforman las comunidades religiosas y étnicas no están limitados a una adhesión única, sino que son parte de una red de comunidades, ubicadas algunas de ellas allende la frontera. A su vez, cada comunidad está compuesta de otras comunidades en su interior, mientras que en su exterior compiten, pero también solidarizan, con otras comunidades a través de los agentes.

De este modo, el objetivo de este artículo es analizar la movilidad fronteriza y transfronteriza de las comunidades evangélicas (protestantes y pentecostales)

indígenas (aymara y quechua), y su influencia en los procesos de resignificación étnica (indígena), nacional (boliviana, chilena y peruana) y religiosa en las zonas de fronteras entre Chile, Perú y Bolivia.

MATERIALES Y MÉTODOS

La metodología empleada para la recolección de información siguió un enfoque cualitativo, basado en una etnografía histórica (Quiroz, 2014) y en el estudio de casos etnográfico, específicamente desde la perspectiva de la etnografía multi-situada (Marcus, 2001).

En primer lugar, la etnografía histórica es de utilidad en el seguimiento de relatos de eventos pasados; se priorizaron diversos escenarios que han sido inadvertidos o poco abordados (Quiroz, 2014). Su importancia para esta investigación radicó en la localización de denominaciones religiosas, e implicó considerar aspectos culturales que permiten imaginar el pasado en el presente. En este caso, consistió en visitar los lugares en donde estuvieron las misiones, los templos y hacia donde migraron, se movilizaron o se convirtieron los evangélicos, implicó conversar con las personas que migraron y buscar, en bibliotecas y archivos, información y noticias sobre las distintas olas migratorias y los evangélicos en la prensa del lugar (Tacna, Puno, La Paz, Oruro, Arica, Tarapacá, etc.). De este modo, los materiales se conciben como un conjunto de «recortes», «recuerdos» y «ruinas» que debemos integrar de modo que entreguen una narración plausible sobre la historia de estas personas (Quiroz, 2014, p. 84). En este contexto, realizamos, en primer lugar, una revisión de archivos en distintas bibliotecas sobre evangélicos, migración y movilidad: consulta de archivos de iglesias pentecostales y revistas con testimonios y relatos acerca de migrantes, conversos, etc. (denominaciones pentecostales y protestantes); investigación en archivos de iglesias protestantes en Lima, La Paz y Santiago (pentecostales y protestantes); visitas a iglesias evangélicas fundadas por misioneros estadounidenses y europeos (adventistas, nazarenos). En cuanto a los archivos misioneros, como las revistas adventistas, se consultaron a través de <https://www.adventistas.org/es/institucional/revista/>.¹ De igual modo, la revista *Fuego de Pentecostés* (<https://iepebenezer.cl/libros/revista-fuego-pen-tecostal-enero-2024/?reload>) dispone de una versión nacional con noticias publicadas de Chile, Bolivia y Argentina.

¹ Consultado en junio de 2024, actualmente no disponible.

En un segundo lugar, el trabajo de campo se desarrolló en dos etapas. La primera, de corte exploratorio, consideró ocho comunidades evangélicas que se describen a continuación, según distintos criterios: se encuentran localizadas a ambos lados de las fronteras entre Chile-Perú y Chile-Bolivia; se tomaron como referencia geográfica los pasos fronterizos Chacalluta-Santa Rosa (conexión Arica-Tacna), Tambo Quemado (conexión Arica-La Paz) y Colchane-Pisiga (conexión Iquique-Oruro), por lo que se escogieron comunidades residentes en los pueblos o localidades más cercanas a los pasos fronterizos: Colchane-Pisiga Bolívar (Iglesia Evangélica Pentecostal, en adelante IEP) y Visviri-Charaña (una IEP y una iglesia adventista). También se seleccionaron cinco comunidades localizadas en los poblados más importantes de las regiones fronterizas: Alto Hospicio, Valles de Azapa de Arica; Puno, Oruro y La Paz. Las comunidades sostienen relaciones fronterizas y transfronterizas con comunidades evangélicas de países vecinos, a través de cultos y ritos plurinacionales, y la participación de pastores o miembros de comunidades de países vecinos, entre otras características. Seleccionamos comunidades pentecostales y protestantes respetando la presencia relativa de las congregaciones en las regiones consideradas, lo que nos permitió comparar ambas denominaciones dentro del mundo evangélico. Dentro de estas comunidades participan, como sujetos, hombres y mujeres aymaras y quechuas.

En tercer lugar, se implementaron técnicas de recolección de información, como la observación directa y, en algunos casos, participante, mismas que propiciaban el desarrollo de entrevistas en profundidad. La observación preliminar permitió seleccionar los casos y determinar las siguientes etapas de campo, y los lugares donde se avanzó a través de un trabajo de observación y registro de anécdotas, como ceremonias religiosas y rituales celebrados entre diferentes actores. Entre estas observaciones se destacaban la de los cultos de fiestas patrias (en Chile, Perú y Bolivia), la de las librerías evangélicas, del tránsito en los días feriados, así como de paseos congregacionales, entre otros. Las entrevistas en profundidad fueron aplicadas a informantes calificados. Estos poseen información privilegiada sobre los procesos de movilidad y su influencia en las resignificaciones étnica, nacional y religiosa. Se desarrollaron ocho entrevistas en profundidad a pastores de cada una de las comunidades. Estas entrevistas focalizadas permitieron comprender cómo los sujetos y las comunidades evangélicas construyen y le asignan sentido a las relaciones fronterizas y transfronterizas. Se utilizaron criterios de selección basados en distinciones religiosas, étnicas, nacionales, geográficas, etarias y de género. De este modo, se desarrollaron 25 entrevistas, alcanzando el punto de saturación y asegurando la validez de

las mismas. Finalmente, también revisamos la bibliografía de los antropólogos que trabajaron entre las décadas de 1980 y 1990 en estos espacios fronterizos y transfronterizos.

Cabe destacar que utilizaremos distintos conceptos, como «trifrontera» (para referirnos a que Chile limita con Argentina, Bolivia y Perú), «zona andina» (para aludir a lo que clásicamente se ha entendido como el espacio aymara y quechua, incluyendo los grandes espacios urbanos, como Oruro y La Paz), «espacio altiplánico» (los espacios fronterizos de altura como Puno, Putre, Colchane, etc.) y «frontera norte de Chile» (la frontera de Chile con Perú y Bolivia). De igual modo, utilizamos distintivamente los términos protestantes y pentecostales como dos religiones diferentes, como se ha entendido en la sociología y la antropología latinoamericana y sobre evangélicos, para referirnos a ambas. No superponemos ni hacemos líneas denominacionales, como se entiende desde la teología.

FRONTERAS DESDIBUJADAS Y MIGRACIÓN (1868-1929)

Tal como se destaca en otro artículo (Mansilla & Fonseca, 2013), en la frontera previa a la guerra del Pacífico hubo una temprana llegada del protestantismo a ciudades puertos, como el Callao, Tacna y Arica, cuyas misiones de trasplante se ocupaban, principalmente, de responder a las solicitudes religiosas de los extranjeros protestantes europeos y estadounidenses. Fue así como en el año 1868 llegó el primer misionero estadounidense a Tacna (Bahamonde, 2003[1952]). Aunque de corta duración, por los efectos perturbadores de la peste amarilla, estas misiones se extendieron hasta 1877. Los intereses misioneros estuvieron, así, abocados a evangelizar a profesionales, comerciantes e industriales cuya ideología comercial, política y cultural se avenía al protestantismo misionero (Piedra, 2005). Entre sus estrategias estuvo la constitución de escuelas primarias y secundarias para educar a los hijos de esta población de interés misionero. Por último, proveniente de Estados Unidos, llegó una nueva oleada de misioneros interesados en convertir a los indígenas y sectores populares, usando la Biblia como recurso de alfabetización y evangelización y cuyo objetivo fue civilizatorio y moralizante. Es así como se predicaba contra el alcoholismo, y se incentivaba el matrimonio, la alfabetización y el formar a «hombres nuevos» y a «mujeres nuevas» para servir a la patria. Sin embargo, a estas misiones les fue muy difícil, al igual que al catolicismo, establecerse en los espacios altiplánicos, por los rigores del clima y de la altura. Cabe destacar que, ambos protestantismos, el de trasplante como

el misionero, tenían una máxima tácita: evangelicemos a los que no creen como nosotros; pero no formemos con ellos familias. Por ello, quienes evangelizaron o misionaron en estos espacios fronterizos nunca lograron arraigarse, excepto algunos casos particulares, como los adventistas.

En 1877 llega al Callao el misionero William Taylor, y de ahí la corriente misionera se extiende por Tacna, Arica e Iquique. Pero las misiones se ven obstaculizadas por la guerra del Pacífico. Con el término de esta guerra en 1883, se reabren los templos, pero con grandes conflictos entre la población creyente de chilenos y peruanos. Estas misiones se separan finalmente, en 1929, en misiones protestantes peruanas y chilenas. Esto sucede en momentos en que Tacna, la llamada «ciudad cautiva», fue devuelta a Perú, y Arica quedó como ciudad chilena. Es así como las fronteras se tornan móviles, también por los efectos bélicos, y estos espacios se vuelven conflictivos por muy largo tiempo. Ese conflicto afecta, también, a las fronteras religiosas, por más que, en el caso de las misiones estadounidenses, se esforzaran por permanecer neutrales. Este conflicto tuvo efectos extensos en el protestantismo, que nunca logró expandirse en la población fronteriza. Aludimos aquí a anglicanos y metodistas, quienes estaban situados desde antes de la guerra del Pacífico en estos espacios fronterizos.

Sin embargo, llegaron los adventistas, del lado peruano-boliviano, a colonizar la frontera cultural, el altiplano andino, de la mano de Ferdinand Stahl. Como era habitual, Stahl y otros misioneros hicieron uso de las rutas ancestrales de los aymaras para transitar entre Puno y La Paz, con el fin de establecer misiones religiosas y escuelas entre los aymaras. Ni el Estado peruano ni el boliviano veían peligro en esto. Por el contrario, asumían con beneplácito que misioneros blancos «civilizaran» a los «indios» (Fonseca, 2002). En la actualidad, la adventista es una de las denominaciones protestantes más importantes de Bolivia y en la zona del altiplano de Puno. Otros grupos protestantes, como los metodistas y bautistas, intentaron emularlos, pero teniendo muy poco crecimiento: no hubo o no generaron liderazgos indígenas vernáculos, y, en efecto, solo se preocuparon de la población urbana. De igual modo, los adventistas continuaron con la máxima misionera de que los misioneros blancos no formaban familias con los misionados indígenas. Así, la familia misionera se estableció en templos con muros infranqueables, para mantener la diferenciación racial.

En lo que sigue, nos ocuparemos de dos subapartados titulados *Movilidad transfronteriza indígena* y *Movilidad transfronteriza evangélica*. Al hacerlo, evitaremos dos extremos. Uno de ellos es considerar la frontera como límite construido y definido política y jurídicamente por los Estados nacionales; visiones

decimonónicas y centralistas en donde los habitantes de las fronteras no eran reconocidos como tales. En el otro extremo se encuentra una visión posmoderna, en donde las fronteras-límites no existen, o son líquidas, o meras construcciones sociales, que deberían abolirse. Nosotros, en cambio, desde la antropología, concebimos las fronteras como un hecho social y empírico: las comunidades y las sociedades se erigen en torno a fronteras, y su interés ha sido defenderlas, extenderlas o traspasarlas. En efecto, concebimos las fronteras como construidas social y culturalmente, e históricamente situadas. Se trata de espacios sociales dinámicos, porosos y en permanente conflicto, pero donde también surgen la cooperación y la negociación. Su visión varía para las autoridades regionales próximas a las fronteras, y discrepa de aquellas nacionales, alejadas de estas zonas. Además, las miradas cambian según las instituciones, dependiendo si son militares, educacionales, políticas y/o religiosas. En efecto, las fronteras son composiciones-mosaicos que varían histórica e institucionalmente. En el caso de la frontera trinacional Bolivia, Chile y Perú se han evidenciado realidades culturales, sociales, políticas e institucionales históricamente situadas, que muestran su dinamismo relacional.

MOVILIDAD TRANSFRONTERIZA INDÍGENA (1960-1990)

No cabe duda de que, debido al liderazgo aymara, tanto el protestantismo como el pentecostalismo (evangélicos) pudieron establecerse en esta zona transfronteriza. Se trata de una zona muy compleja climática y geográficamente. Sin embargo, los aymaras, siendo lugareños, transitaban sin problemas por estos caminos de más de 4000 m s. n. m., ya sea a pie, en burro o incluso en bicicleta, durmiendo a la intemperie, a los pies de volcanes y cerros (que los aymaras llaman *tatas-sayas*). Llevaban ahora el mensaje protestante y pentecostal. ¿Por qué lo hacían, y por qué lo continuaban haciendo? Por varios motivos. a) Ambas religiones les proveyeron a los líderes la posibilidad de ejercer el liderazgo que había sido afectado con la crisis comunitaria andina (Tudela, 1993b) Los dos grupos religiosos estimulaban la alfabetización básica a través de la lectura bíblica, y no había vergüenza entre los adultos y ancianos por aprender, porque aducían que Dios había llegado hasta a ellos en el tiempo oportuno. c) Surgía una nueva comunidad, especialmente para los más pobres de las comunidades indígenas, que eran quienes se convertían al pentecostalismo, tanto del lado boliviano como del chileno (Rivière, 2004; Albó, 2003). Esta nueva comunidad se sustentaba en los mismos principios de la

comunidad andina: confianza, solidaridad y reciprocidad, sobre todo en el tiempo-espacio agrícola. Pero también la dotaba de una red rural y urbana, fronteriza y transfronteriza, para transitar, intercambiar y comercializar sus productos. d) Se le ofrecía la oportunidad de hablar a la comunidad, no solo a los líderes, también a las mujeres aymaras, quienes podían dar sus testimonios de conversión. Los indígenas, pueblos silenciados por tantos siglos, especialmente las mujeres, ahora tenían la ocasión de hablar en público; y la de imponer sus manos sobre sus «doble hermanos» (de religión y de etnia). Esas mismas manos que en el silencio y en la privacidad elaboraban alimentos y dispensaban yerbas salutíferas para la familia, ahora impartían sanidad, ya no a través de las yerbas ancestrales, sino desde la imposición de manos en el pentecostalismo.

Durante las primeras décadas, entre los años 1958 y 1970, los conversos no se identificaban como aymaras, porque las mismas religiones, que les daban oportunidades negadas históricamente, despreciaban sus creencias y prácticas culturales. Siendo así, estuvieron dispuestos a abandonarlas, desechar su identidad indígena y destruir los vestigios de su pasado ancestral, porque habían internalizado ese menosprecio social y cultural. Sin embargo, con los retornos de las democracias, la llegada de la globalización, el acceso a la educación y la mejora de las condiciones económicas y materiales de la zona, se inicia un proceso de resignificación étnica y religiosa. Mientras tanto, el mundo evangélico logró enraizarse en la zona, siendo parte de esta resignificación, concibiéndose los conversos como evangélicos e indígenas a la vez, no sin contradicciones.

Para los espacios fronterizos chilenos, «la presencia indígena fue muy importante en términos de los mercados de trabajo, pero, de manera particular, para los valles de Arica tiene[n] gran importancia la afluencia de braceros bolivianos y peruanos que trabajan de manera temporal» (González, 1998b, p. 4). Para el caso de los indígenas evangélicos, ellos transitaban con su Biblia y levantaban una comunidad religiosa ahí, en el nuevo tiempo-espacio laboral. Un conocido misionero protestante elogiaba las habilidades evangelísticas de los indígenas, señalando que «son grandes misioneros. Mientras viajan, siempre hablan del evangelio a otros; y no pasa un culto en que no traigan extraños al culto» (Stahl, 1920, p. 55). En cierta forma, los grupos religiosos protestantes y pentecostales han aprovechado los circuitos étnicos y comerciales para transformarlos en circuitos religiosos, aprovechando, por ejemplo, el tránsito entre los aymaras de Puno y el norte de La Paz hacia las ferias (Mansilla et al., 2020).

Otro aspecto significativo de estos espacios transfronterizos es su diversidad cultural. En las relaciones en contextos de ferias

no es raro que se den, además, situaciones de bilingüismo pasivo entre los aymaras altiplánicos y los vallunos [de los valles], y también de la zona de habla quechua. Cada uno habla en su lengua, sin poderlo hacer en la otra, pero ambos se entienden perfectamente (Albó, 2003, p. 116).

Cabe destacar también que la comunidad de pastores de la ciudad de Arica, por ejemplo, realizaba cultos fronterizos con creyentes de Arica (Chile) y Tacna (Perú). De igual modo, los pentecostales chilenos y bolivianos aprovechan de predicar en las ferias transfronterizas que se llevan a cabo entre Colchane y Pisiga. En este mismo sentido, hay aymaras pentecostales chilenos que asisten a un culto de la IEP de Pisiga, cuyo templo está a solo tres kilómetros del templo ubicado en territorio chileno, y la policía fronteriza los deja transitar libremente como aldeanos.

En la década de 1980, algunos autores señalaron el carácter desigual y conflictivo de los aymaras bolivianos fronterizos frente a los aymaras chilenos, que se avergüenzan de su lengua materna «en buena parte por las duras experiencias que sufren cuando acuden a este país como trabajadores eventuales» (Albó, 2003, p. 115). Pero «también se trata de campesinos pobres sin tierra o que poseen muy poca, y se ven obligados a practicar la aparcería y a participar en trabajos estacionales en los valles de Chile» (Rivière, 2004, p. 88). Esto también sucedía en la frontera peruano-chilena, donde

[en] las ciudades costeñas de Arequipa y toda la franja costera desde Ilo y Moquegua hasta Iquique, han ocurrido migraciones masivas desde el altiplano, creando un nuevo estilo de aymara urbano que camufla su identidad ante los ajenos, pero la mantiene en otro nivel de relaciones cotidianas (Albó, 2003, p. 87).

Por otro lado, Guerrero (1994) también hizo referencia al rechazo de los pentecostales a los símbolos andinos. En cambio, Rivière, desde el otro lado de la frontera, destaca, refiriéndose a los pentecostales, que

no niegan el poder del *mallku*, pues atribuye la prosperidad de los «ricos» (él está con ellos). La destrucción, al menos simbólica, del diablo Tata Sabaya se inscribe en el marco de la nueva campaña de extirpación de las idolatrías, pero también en la expresión de una revuelta contra un orden que ya no se acepta y que hay que subvertir: una revuelta de los «pobres» contra «los ricos», cuyo principal aliado es *mallku* (2004, p. 87).²

² Esto también ha sido destacado para el caso de pentecostales pobres de Brasil (Corten, 1996).

El hecho de que entre los pentecostales haya muchos *jilaqata* o alféreces muestra claramente que, en el contexto actual, ni siquiera los cargos más prestigiosos son garantía de integración y reconocimiento. Es más, a menudo niegan haberlos asumido, y si hacen alguna referencia a ello es para decir enseguida que fue en la «otra vida», antes de la conversión, que se asimila a un «volver a nacer» (Rivière, 2004, p. 87). Esta manifestación (más aparente que real) de intolerancia hacia las divinidades andinas, se dio más del lado de Chile y Perú que de Bolivia. En el caso de Chile, estaba vinculado con el hecho de que el pentecostalismo que se expandió por la zona fronteriza andina venía desde la capital (Santiago), la cual está alejada de esta zona de frontera. Esa expansión fue realizada por la IEP de Chile, considerada una de las iglesias más fundamentalistas del país (Mansilla et al., 2020). En este sentido, cabe mencionar el desprecio que el propio aymara converso sentía por sus tradiciones y cultura antes del retorno de la democracia, menosprecio que la mismas sociedades chilena y peruana manifestaban a los indígenas, sobre todo a través de las escuelas. Algo de esto aún se observa en los espacios fronterizos urbanos peruanos, donde todavía se subestima verbalmente al indígena, incluso utilizando como improprios unas metáforas fáunicas, nos decía un pastor pentecostal quechua. En cambio, del lado de Bolivia y de Chile, existe una resignificación de esta identidad indígena. Al respecto, un pastor de la IEP de Pisiga (Oruro-Bolivia), cuyo templo está ubicado a apenas 3 km de distancia de su vecino templo chileno, nos decía: «Nosotros aprovechamos los meses del verano para hacer oraciones, ayunos, vigiliass y retiros en los cerros para estar más concentrados espiritualmente. Los templos nos limitan, en cambio la naturaleza nos da libertad para adorar al Espíritu» (pastor pentecostal, Pisiga-Bolivia, comunicación personal, 21 de junio de 2019). Resaltemos aquí que el autodesprecio del indígena por su lengua ha cambiado notablemente. En la ciudad de Arica, una informante clave nos contaba que los camioneros bolivianos, cuando quieren hablar algo importante, para que no entiendan los chilenos, utilizan el aymara. Lo que revela algo significativo: que el aymara se transforma en el idioma de los negocios, y en código de lo importante.

De igual modo, cabe destacar que, en sus inicios, uno de los aspectos más significativos y particulares de los cultos pentecostales es que, en ellos,

los fieles recuperaron el derecho de hablar y de ser escuchados, facultades de las que han sido privados en el «otro mundo», en el que determinados sectores han acaparado la palabra y ya no se escucha a los pobres en las asambleas comunales. Durante los testimonios, todo miembro puede contar

sus experiencias milagrosas, transmitir los mensajes de los hermanos con los que se han encontrado en un viaje (Rivière, 2004, p. 88).

Por otro lado, estos espacios transfronterizos (Bolivia-Chile-Perú) son un territorio ancestral andino (aymara y quechua), pero están influidos por los conflictos históricos de la guerra del Pacífico. Por ello, «cuando un aymara usa su ropa tradicional, desarrolla sus ritos o habla su lengua, no solo es un indio estigmatizado, es también el estereotipo del habitante de los países vecinos: un vencido» (González, 1998b, p. 17). No obstante, ello también es algo que en la actualidad está cambiando. Tanto en Arica como en Iquique se observa a mujeres indígenas con sus polleras y trajes tradicionales caminando por el borde de la playa, disfrutando del mar y de las olas. Aparentemente, un mar que un día esperan recuperar; según lo que se encuentra escrito en las paredes de cada vagón del teleférico entre las ciudades de La Paz y El Alto. De este modo, la categoría «indio» se constituye

en una visión ambigua y extensible: «viven como indios», «parecen indios», «son unos indios», se replicaba en décadas anteriores; pero hoy, esa imagen va cambiando, ya deja de ser peyorativa, para transformarse en una identidad en proceso y resignifica[ción]. En un momento, pasó a ser una categoría de descripción y calificación de carencia y rezago (Gündermann, 2013, p. 53).

Sin embargo, actualmente se vuelve una categoría de memoria ancestral. Esto ha sucedido porque las poblaciones locales [fronterizas] que en ella residen, resisten estas políticas negociando límites e identidades dentro de su territorio, construyendo las fronteras vividas y sentidas por ellos mismos, actores sociales (Rivière, 2004).

MOVILIDAD TRANSFRONTERIZA EVANGÉLICA (2000-2025)

La concepción de la frontera como un espacio social y culturalmente construido cuestiona la idea de que exista un Estado que tenga una correspondencia unívoca con un pueblo nacional (Núñez *et al.*, 2013), mostrando, más bien, que la «población de un país es pluricultural, en cuya raíz común convergen múltiples actores sociales que intervienen en la definición de la existencia de una frontera» (Canela & Rincón, 2015, p. 60). En la actualidad, peruanos, chilenos y bolivianos protagonizan movilizaciones de ida y vuelta entre las ciudades fronterizas del norte de Chile, contribuyendo a la reconfiguración constante de estos espacios. En este

escenario, como hemos visto, los movimientos religiosos también han estado involucrados. Esto ya había ocurrido con el catolicismo y el protestantismo, después de la guerra del Pacífico, en la relación Bolivia-Chile (Mansilla & Fonseca, 2013; Mansilla & Orellana, 2021). Debemos recordar aquí los viajes que hasta hace poco tiempo efectuaban los pentecostales chilenos para realizar actividades transfronterizas en algún pueblo de Oruro. No obstante, actualmente, se han visto limitados por un dificultoso pasaje de la frontera (Colchane-Pisiga), con una notable aglomeración de personas (Colchane-Pisiga), dado que el trámite fronterizo puede tardar hasta ocho horas.

Hemos realizado viajes entre el 31 de octubre y 2 de noviembre, desde el 2018 hasta el 2025, acompañando a familias evangélicas bolivianas que residen en Arica y pertenecen a iglesias aymaras, como la Iglesia del Nazareno, quienes retornan a sus comunidades de origen, que son distintos pueblos de Oruro y/o La Paz. Hemos realizado estos acompañamientos con la finalidad de preguntarnos: ¿qué hacen los evangélicos cuando se conmemoran los días feriados de los difuntos? Una fecha muy significativa para el mundo andino. En nuestro trayecto, hemos podido observar en varios pueblos de Oruro que algunas denominaciones, como los bautistas, nazarenos, Asambleas de Dios, etc., realizan actividades de vigilia y retiro espiritual, aprovechando esos días feriados y el retorno de los creyentes a sus comunidades. Para realizar estas prácticas, construyen y utilizan dos tipos de templo: el templo menor, de uso semanal para los cultos ordinarios, y el templo mayor para usos especiales. Mientras los primeros templos pueden albergar hasta unas 100 personas, los segundos pueden acoger entre 300 y 500. Los católicos conmemoran el día de los difuntos en los camposantos y, asimismo, las comunidades indígenas practican ritualidades como el adorno de tumbas y altares y ofrendas de comidas a los difuntos y antepasados, con sus familiares en los cementerios. Un fenómeno que se repite en otros espacios fronterizos (Odgers, 2006; Calderón & Odgers, 2014). En cambio, los indígenas evangélicos retornan a sus pueblos de origen para realizar actividades cúllicas, invitando a los hermanos chilenos y a otras congregaciones de los pueblos vecinos. Cabe destacar también que las personas que retornan a sus comunidades desde Oruro, La Paz, Arica o Iquique, lo hacen con regalos y dinero para los familiares. Además, muchos llevan ofrendas y diezmos a las iglesias y realizan comidas rituales donde se vuelve a celebrar la comunidad. Incluso se practica el floreo y reparto de los rebaños de camélidos (Rivière, 1988, 2004). Ello sugiere que estas comunidades, más que por la proximidad física, se vinculan por el uso de redes transfronterizas, que fortalecen durante estos retornos a sus comunidades de

origen. Su finalidad manifiesta es la celebración de la memoria y revitalización del presente comunitario, llevando incluso a sus hijos y nietos a estos eventos. En nuestras conversaciones poscúlticas, nos comentaban que los evangélicos (tanto bolivianos como chilenos), durante la década de 1980, hacían uso de pasos no habilitados para realizar actividades transfronterizas en el altiplano de Arica o Iquique, dado que transitar por allí era más expedito. Las comunidades pentecostales se esfuerzan en romper los nacionalismos y muchas veces se constituyen en reservas de nacionalidades diversas (Baeza, 2012).

Un pastor de la iglesia de las Asambleas de Dios de la comunidad de Julo (Oruro), en la zona de la frontera hacia Arica, nos decía:

durante los años de 1980 vivimos momentos de mucha fraternidad entre nosotros, una iglesia pentecostal [Las Asambleas de Dios] y una iglesia de origen misionera como la Nazarenos. Cada cierto tiempo intercambiamos fines de semanas de retiros espirituales: ellos venían a nosotros [Julo-Oruro] o nosotros íbamos a ellos hasta Guallatire [altiplano de Arica]. Cruzamos los altos cerros hasta 4000 m s. n. m.; salíamos a las cinco de la mañana y caminamos todo el día, y a veces nos tocaba dormir en los cerros, pero la gente está acostumbrada a la altura, el frío y el calor. Nos dormíamos cantando: era una belleza dormir viendo las estrellas. Llegábamos a la frontera chilena y ahí nos esperaban los hermanos de Guallatire, y el pastor ya había hablado con los carabineros y nos dejaban pasar sin ningún problema (pastor de Las Asambleas de Dios, Julo-Oruro, comunicación personal, 1 de noviembre de 2018).

Algo similar relata el pastor Braulio Mamani (2007) en su libro de memorias, quien destaca que los policías de las fronteras, tanto de Chile como de Bolivia, los dejaban pasar sin ninguna restricción de un lado a otro, sobre todo considerando que eran pastores aymaras y evangélicos.

En la actualidad, hay personas de Bolivia que utilizan las redes de las iglesias evangélicas para viajar entre Oruro, Alto Hospicio e Iquique; o bien entre La Paz, El Alto e Iquique (Muñoz, 2021). En una investigación reciente también nos enteramos de que los evangélicos usan estas mismas redes transfronterizas para recibir y atender a los familiares de las personas encarceladas en Arica, Iquique y Antofagasta (Vergara, 2022; Mansilla & Concha, 2025). Es frecuente encontrar a pastores bolivianos de La Paz, El Alto o Santa Cruz como invitados a predicar en iglesias de Arica, Iquique o Alto Hospicio. También hemos observado que ya no se brinda alojamiento en las iglesias como antes; ahora solo se cede hospedaje con ocasión de ritos religiosos. Muchos indígenas llegan a los hogares de sus paisanos,

donde se pueden alojar una o dos semanas, mientras realizan sus compras. Esto les permite traer productos desde Bolivia para vender en las ferias de Iquique o Alto Hospicio³, y también comprar y llevar productos de la zona franca (como televisores o celulares) para su uso individual o familiar (Muñoz, 2021). Algo similar sucede en la frontera entre Arica y Tacna. Mientras los peruanos viajan a Arica por trabajo, los chilenos lo hacen por salud y turismo (Concha, 2021). Un fenómeno interesante es que peruanos que viven en Iquique o Arica, originarios de Lima, Trujillo, Piura o Huaraz, viajan durante los feriados extensos hasta Tacna, para «comer comida peruana», en un circuito de turismo (Hirai, 2009).

En nuestra investigación entrevistamos a varias mujeres bolivianas entre los 50 y 70 años de edad. Una de ellas, evangélica y comerciante, transitaba entre Oruro (Bolivia) y Arica (Chile). Nos ilustró lo importante que eran para ella los viajes transfronterizos y el tipo de prácticas que realiza:

Yo soy como una llama (camélido), no puedo pastar (trabajar) un en [sic] mismo lugar por mucho tiempo, mi cuerpo y mi mente me empujan a buscar pastos frescos en otros lugares, aunque sean los mismos de siempre, pero es el viaje que le da sabor al pasto. Traer cosas de Oruro y venderlas en Arica y llevar productos desde Arica y venderlo[s] en Oruro, me permite ser libre. Cuando mis hijos eran chicos, ellos me acompañaban, pero cuando ya crecieron los puse en un colegio internado en Arica y viajaba sola para hacer negocios; hoy, que son grandes y tienen sus propias familias, puedo viajar y negociar con más libertad... (mujer aymara boliviana adulta, comunicación personal, 31 de octubre de 2018).

Si nos centramos ahora en la relación Perú-Chile, hemos encontrado que las comunidades evangélicas, fundamentalmente desde Arica, realizan retiros espirituales en Tacna, con el compromiso de que las iglesias locales les brinden hospedaje. De este modo, no solo asisten chilenos, sino también peruanos que aprovechan estas actividades religiosas para regresar, aunque no sea a su hogar familiar, sí a su país. Mencionemos aquí también los viajes que evangélicos chilenos realizan hasta Tacna para comprar libros, Biblias, tratados de evangelización y otros artefactos y artilugios vinculados a la religiosidad o a ocasiones significativas. Entre estos artilugios están los adornos para cumpleaños, *baby shower*, noviazgo, matrimonio o cualquier otra oportunidad que permita mostrar

³ Este tipo de compra está restringida al uso y consumo individual, de lo contrario, mayores volúmenes de mercancías son gravados con impuestos.

y reafirmar la identidad evangélica, algo similar a lo que realiza la población chilena en general (Tapia, 2015, 2018).

Durante el trabajo de campo etnográfico, observamos a pastores chilenos en calidad de invitados en Tacna. Por otro lado, hay una creciente cantidad de matrimonios de chilenos con mujeres peruanas o de peruanos con mujeres chilenas, quienes se han conocido en estas actividades religiosas y deciden radicarse en Tacna. Sin embargo, algunos trabajan en empresas mineras de Tarapacá o Antofagasta, con turnos que implican residir la mitad del tiempo en territorio chileno. Los turnos de trabajo más mencionados fueron los de 10 (días de trabajo) por 10 (días de descanso) y 15 por 15. Si bien este tipo de movilidad transfronteriza entró en crisis durante la pandemia, se ha revitalizado después de ella.⁴ Estos trabajadores viven normalmente en las zonas fronterizas de Perú y Bolivia (Tapia, 2015, 2018), y nos señalan que lo hacen porque las viviendas allí son más baratas. Trabajan en Chile porque los sueldos son hasta tres veces más altos que en los países vecinos, llegando en ocasiones a ser incluso cinco veces mayores en algunas mineras. Es decir, encontramos procesos de movilización transfronteriza, pues no solo se migra a Chile, concebido generalmente como el país próspero en la región, sino que también hay personas que viven en Perú y trabajan en Chile, generándose un proceso permanente de movilidad transfronteriza.⁵ Así, por ejemplo, entrevistamos a una joven peruana aymara de 25 años, quien asistía a la iglesia adventista en el valle de Azapa (Arica). Ella trabajaba en agricultura de lunes a viernes y retornaba todos los fines de semana a su casa en Tacna. Se iba los viernes en la tarde-noche y regresaba a Arica el domingo por la noche. De este modo, se congregaba los martes y miércoles en su iglesia en Azapa, mientras que el sábado y domingo lo hacía en Tacna.

En general, los datos etnográficos muestran que la frontera chileno-peruana, chileno-boliviana o boliviano-peruana permite un cruce de frontera permanente por parte de los evangélicos, como lo hace la población en general (Tapia, 2015, 2018). Valga aquí un alcance: el cruce habitual para asistir a servicios religiosos fue más frecuente entre las décadas de 1970 a 1990, por cuanto antes se cruzaba

⁴ De hecho, incluso, nos hemos encontrado con trabajadores de la minería que residen en Ecuador y viajan en avión desde Tacna o Arequipa hacia sus ciudades en Ecuador.

⁵ En efecto, la movilidad laboral de bolivianos en Chile va más allá de la movilidad transfronteriza: es una movilidad fronteriza interna en donde los trabajadores, incluso con sus familias, protagonizan movilizaciones temporales, siguiendo las temporadas de siembras y cosechas. En estas labores, los trabajadores bolivianos son muy apreciados por su resistencia y experticia. Estos, a su vez, valoran la posibilidad de triplicar sueldos en relación a su país y, además, de vivir en condiciones menos precarias mientras dura la temporada (Garretón, 2025).

en comunidad. Es decir, una iglesia cruzaba la frontera de Bolivia a Chile o de Chile a Bolivia invitada por otra iglesia (Rivière, 1988, 2004). Pero a partir del siglo XXI, estos cruces con finalidad puramente religiosa disminuyeron, dando paso a un movimiento de corte más bien económico, no usando ya las redes de las iglesias, sino de los feligreses. Se trata de una cultura religiosa transfronteriza, como ocurre en otras fronteras (Barrera, 2009; Baeza, 2012; Calderón & Odgers, 2014), pero cuyo dinamismo y flexibilidad ha permitido este tipo de reconfiguraciones. Incluso se realizan actividades religiosas transfronterizas donde participan chilenos, peruanos y bolivianos a la vez. Por ejemplo, antes de la pandemia, en los templos de las Asambleas de Dios de la ciudad de Arica se realizaban anualmente encuentros de mujeres evangélicas de ciudades fronterizas de los tres países. Estos culminaban con un desfile de mujeres aymaras cantando y predicando en español y aymara por las calles del centro de la ciudad. Si nos referimos a ellas como mujeres aymaras, es porque iban vestidas de atuendos multicolores, polleras y sombreros, tal como lo hacen en Bolivia. En contraste y por lo general, las mujeres aymaras chilenas no visten polleras, no trenzan su cabello, ni usan ningún tipo de atuendo tradicional. No obstante, a contar del año 2024 se ha vuelto a estas ritualidades evangélico-aymaras.

Cabe resaltar que la información que hemos recabado muestra claramente que este tipo de relaciones son de larga data. Tampoco se observan únicamente en esta zona: además del espacio altiplánico, son prácticas transfronterizas existentes en otros lugares. Según Odgers (2006), esto se debe a que no constituyen, en rigor, una forma de migración, pues no implican un cambio de lugar de residencia. A diferencia de los migrantes, «los habitantes de las fronteras no necesitan abandonar su espacio de vida para interactuar con el “otro lado” de la frontera. En realidad, ambos lados están presentes constantemente en ese espacio de vida» (Odgers, 2006, p. 121). Se trata de toda una cultura de movilidad transfronteriza. Consideramos que esta cultura de la movilidad se hizo más visible en ciertos periodos: con la industria del salitre, entre 1880 y 1930; con el Puerto Libre de Arica, a partir de 1953; con la zona franca de Iquique (ZOFRI), desde 1975, y la industria del cobre a partir de 1990 (González, 1998a, 1998b). Esto ha «permitido al altiplano boliviano, principalmente Oruro, la exportación de productos de altura, como la quinua y la carne de llama, consumida en Arica e Iquique» (Albó, 2003, p. 112). Además, ha facilitado la importación desde los valles de Tacna, de fruta y verdura, para las ciudades de Iquique y Alto Hospicio.

En nuestro caso de estudio, hemos observado que la movilidad transfronteriza es una dinámica más bilateral que unilateral, en el caso de Chile y Bolivia.

Asimismo, los movimientos en la frontera peruano-boliviana y chileno-peruana son también más bien bilaterales. «De igual modo, con relación a Chile, lo más común ha sido la movilidad temporal o la migración definitiva de aymaras del altiplano orureños, hacia los valles agrícolas y, de ahí a las ciudades de Arica e Iquique» (Albó, 2003, p. 116). Entre Arica y Tacna, durante la última década, se ha generado una movilidad transfronteriza más bien bilateral, por cuanto los chilenos ven a Tacna como una ciudad turística, con una gran oferta de restaurantes *gourmet* a bajo costo, hoteles hasta de cuatro estrellas, muchas ferias, librerías religiosas, etc. Pero los chilenos también viajan a Tacna para recibir atención médica, especialmente odontológica y oftalmológica. Si consideramos las relaciones con Bolivia, solo Colchane (Iquique) y Pisiga (Bolivia) manifiestan este dinamismo bilateral, aunque no por este tipo de intercambio recién mencionado, sino por el acceso a productos alimentarios como azúcar, arroz, quinua, etc., que son muy baratos en Bolivia. En Chile, el acceso a la ZOFRI les permite a los bolivianos acceder a artículos tecnológicos, como televisores, sin tener que pagar impuestos aduaneros para ingresarlos en Bolivia. También observamos que algunos miembros de las iglesias neopentecostales, más vinculados con los sectores medios de la población, sostenían negocios de intercambio entre Iquique y Santa Cruz (Bolivia).

CONSIDERACIONES FINALES:

PANORAMAS ACTUALES Y FUTUROS TRANSFRONTERIZOS

En este contexto de territorio circulatorio y movilidad transfronteriza que es propia de la trifrontera del norte de Chile, la religión evangélica ha resignificado de manera activa las identificaciones locales vinculadas a la etnia, la nacionalidad y la religiosidad misma. El activo proceso de movilidad y circulación de las comunidades y actores translocales ha provocado la redefinición, negociación y resignificación de las adscripciones identitarias. Aquí hemos encontrado dos hallazgos principales. Por un lado, en cuanto a la resignificación de lo nacional, hemos apreciado que se ha producido la incorporación de lo nacional dentro de lo metanacional (ciudadanos del cielo), y también ha emergido un discurso y prácticas transnacionales. Por otro lado, en lo que se refiere a la identificación étnica, hemos visto que existe una revalorización de lo indígena al interior de la comunidad religiosa. Al mismo tiempo, surge la posibilidad de que este proceso pueda generar una configuración del movimiento indígena de tipo transpentecostal

y/o transprotestante, es decir, que se generen identificaciones transnacionales constituidas por lo étnico, lo religioso y lo cultural, más allá de lo nacional, con el fin de promover una cultura transfronteriza y transnacional, más que «nacional», como fue en el pasado.

Considerar el historial de movilidad que se ha producido en la región, tanto el tránsito de larga data realizado por las poblaciones aymaras y quechuas por distintos pisos ecológicos, como en la historia más reciente, aunque a veces invisibilizada, de los grupos evangélicos en la zona de trifrontera entre Chile, Perú y Bolivia, nos ha permitido un enfoque más complejo del escenario de la movilidad circulatoria transfronteriza. Hoy el dinamismo de esta movilidad de índole religiosa se suma a los aspectos nacionales y étnicos de los actores transnacionales, otorgándole un nuevo cariz a esa movilidad.

En las últimas tres décadas, los estudios religiosos han centrado su interés en las relaciones simbólicas, los significados fronterizos y las simultaneidades que generan las espiritualidades de tipo *transpost* (Mansilla et al., 2024). Es decir, se trata de identificaciones transfronterizas, transreligiosas y transnacionales que generan creencias, prácticas y ritualidades vinculadas a una era posnacional, posreligiosa, pospentecostal, posprotestante, etc. En ella, los fundamentalismos religiosos y nacionales de antaño trajeron aparejados conflictos que disponían a las poblaciones fronterizas hacia actitudes de permanente desconfianza y confrontación. No obstante, en las últimas décadas, este fenómeno ha decantado. Lo anterior nos pone en el camino de preguntarnos acerca de la importancia de algunos canales que permiten la propagación, popularización y mercantilización de los significados religiosos, en la traslación de tradiciones que cruzan y diluyen las fronteras geográficas, religiosas e identitarias (Saldívar, 2023). La difusión y diseminación de estos sistemas religiosos se vincula con biografías creativas; las de los practicantes. Las prácticas, las entidades espirituales, los objetos e insumos religiosos, entre otros, desdibujan los bordes fronterizos. De este modo, lo brumoso y poroso no son solo cualidades propias de lo fronterizo, sino también de lo étnico y lo religioso. Esto puede observarse a través de las resignificaciones que los practicantes y usuarios hacen desde los sistemas centrados, hacia los bordes, como los cruces simbólicos entre entidades étnicas, judeocristianas e incluso religiones afrodiaspóricas que se están asentando en la zona (Saldívar, 2023).

Este panorama sociocultural es altamente significativo, porque permite desplazar las identidades del pasado —caracterizadas por fronteras étnicas, religiosas y nacionales rígidas (lo que no significa que no existieran prácticas tránsfugas que contribuyeran a la cooperación y la reciprocidad) que incentivaban

el conflicto— hacia, en un futuro cercano, la emergencia y desarrollo de identificaciones móviles, flexibles, plásticas y transpuestas. Pero además aparece la defensa de viejas identificaciones rígidas y con delimitaciones fronterizas identitarias solidificadas por el efecto de la incertidumbre, la diversidad y el pluralismo cultural de los espacios fronterizos, dada la nueva movilidad transfronteriza de la población caribeña (venezolanos, haitianos y colombianos), que no solo transita por la zona, sino que también logra asentarse en el lugar. De este modo, estos nuevos escenarios en juego están experimentando una suerte de disputa en la territorialización de las creencias, muchas veces provocadas por la desmedida acción del mercado y de las mercancías en movimiento, como además de la circulación de objetos, pero también acompañada de una acelerada generación de discursos e identidades en transición. Esta reflexión nos hace pensar en la emergencia de los fenómenos *transpost* que provocan las simultaneidades religiosas a nivel global. Las esferas que se logran observar en estas nebulosas espirituales son mediadas en algunos casos por la dislocación de los espirales de creencias: los sistemas centrados buscan en los bordes ciertos niveles de apropiación y aceptación de sus prácticas, así como también la credibilidad de sus miembros, participantes y usuarios, sobre todo cuando el liderazgo de sus principales fundadores se encuentra en disputa.

El problema es que, una vez más, estos espacios transfronterizos se constituyen en instancias de sospechas y de conflictos, ya no por la población indígena, sino por la movilización transfronteriza caribeña. Ello coincide con una intensificación del fenómeno del narcotráfico, que ya estaba instalado en la zona desde la década de 1980 (Gündermann, 2013), pero ahora se le suman los delitos de mayor complejidad, como el tráfico de personas, de órganos, la extorsión, etc. Estos fenómenos se vuelven complejos, porque, nuevamente, las fronteras son vistas desde los centros (capitales) de los Estados nacionales como lugares donde hay que cerrar, controlar, vigilar y limitar la movilidad transfronteriza. De hecho, aparecen algunas propuestas proselitistas, como situar en el altiplano campamentos de refugiados o cárceles de alta seguridad. De concretarse estas ideas, se vería afectada profundamente la territorialidad indígena.

En consecuencia, los espacios transfronterizos muestran su dinamismo de relaciones poblacionales que lindan entre el conflicto y la desconfianza, pero también entre la solidaridad, la generosidad, la confianza, la cooperación y la reciprocidad, es decir, capitales comunitarios, pero ahora bajo nuevos matices. Las fronteras son, así, espacios relacionales culturalmente contruidos e históricamente situados, y también espacios locales globalmente afectados. Bajo esta

nueva égida, habrá que observar qué será de las religiones evangélicas, siempre en demanda de fronteras de significados claros y delimitados, cuando se encuentren y entrelacen con prácticas religiosas afrodescendientes.

REFERENCIAS

- Alberdi, J. B. (1852). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Relial. <https://relial.org/uploads/biblioteca/44413618663a8cbdf14518f1f9c85f6.pdf>
- Albó, X. (2003). Aymaras entre Bolivia y Chile. En F. Morin & R. Santana (Eds.), *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas* (pp. 85-146). Abya Yala.
- Bahamonde, W. (2003[1952]). *El establecimiento del cristianismo evangélico en el Perú 1822-1900*. Iglesia Metodista del Perú.
- Bahamondes, L. (2021). Propuestas teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno: de la focalización en la pobreza a las propuestas culturalistas. En M. Mansilla & M. Mosqueira (Comps.), *Sociología del pentecostalismo* (pp. 695-717). RIL.
- Baeza, B. (2012). El caso de migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia. *Revista Cultura y Religión*, 6(1), 1-17.
- Barrera, P. (2009). Pentecostalismo, migração andina e periferia urbana no Peru. *Estudos de Religião*, 23(37), 104-128. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342457>
- Barth, F. (1978). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Browning, W., Ritchie, J., & Grubb, K. (1930). *The West Coast Republics of South America. Chile, Peru and Bolivia*. World Dominion Press.
- Calderón, F., & Odgers, O. (2014). Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad. *Alteridades*, 24(48), 99-110. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74738787009>
- Canela, L., & Rincón, U. (2015). Sobre los conceptos de inmigrante y frontera: aproximaciones desde un planteamiento sociofenomenológico. *Open Insight*, 7(11), 57-73. <http://openinsight.com.mx/lector/11-2016/421643624005/>
- Concha, N. (2021). Del campo a la viña del Señor: evangélicos migrantes en los valles de Arica. En M. Mansilla (Ed.), *La fe mueve fronteras. Evangélicos en espacios fronterizos chileno y boliviano* (pp. 141-178). Santiago, RIL.
- Corten, A. (1996). *Os Pobres e o Espírito Santo o pentecostalismo no Brasil*. Bozes.

- Fonseca, J. (2002). *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Fondo Editorial de la PUCP.
- Garretón, M. (27 de septiembre de 2025). «En tres días ganan lo de un mes»: Los salarios del agro chileno y las razones de los inmigrantes bolivianos. *EMOL*. <https://www.emol.com/noticias/Economia/2025/09/27/1178872/inmigracion-sueldos-en-el-agro.html>
- González, H. (1998a). *La posición de aymaras chilenos y bolivianos en la estructura de tenencias de la tierra en los valles de Lluta y Azapa*. TER, Taller de Estudios Regionales.
- González, H. (1998b). *Características de la inserción de aymaras chilenos y bolivianos en el área de Arica*. Serie de Documentos de Trabajo, TEA, Taller de Estudios Andinos.
- Guerrero, B. (1994). *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. CREAM.
- Gündermann, H. (2013). Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile. *Alpha, Revista de artes, letras y filosofía*, (36), 93-108. <https://revistaalpha.ulagos.cl/index.php/alpha/article/view/1736>
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. UAM-I, Juan Pablos.
- Mamani, B. (1986). Impresionante relato de la conversión de un pueblo. *Fuego de Pentecostés*, (683), 5-9.
- Mamani, B. (2007). *Principio y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal en Cariquima año 1958. Chile desde Coipasa a Bolivia*. Alerce.
- Mansilla, M., & Concha, N. (2025). *Evangélicos y reinserción social: el caso de la iglesia El Buen Samaritano de Antofagasta (CECARVAL, casa de acogida, extranjeros e indígenas)*. Editorial UNAP.
- Mansilla, M., & Fonseca, J. (2013). Conflictos entre el cetro y la espada. Las misiones protestantes en las regiones de frontera: Perú y Chile (1868-1929). En S. González & D. Parodi (Eds.), *Chile y Perú: Las historias que nos unen* (pp. 483-498). PUC, Ril Editores.
- Mansilla, M., Leiva, S., & Piñones, C. (2020). Pentecostalismo de frontera y pentecostalismo de centro. Procesos de fronterización simbólica en el pentecostalismo altiplánico chileno-boliviano 1973-2007. *Estudios atacameños*, (64), 297-318. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7532328>

- Mansilla, M., Liberona, N., & Piñones, C. (2016). La influencia anglicana en el mundo mapuche (1895-1960). *Estudios Ibero-Americanos*, 42(2), 582-605. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2016.2.22806>
- Mansilla, M., & Orellana, L. (2021). *Evangélicos e indígenas. Misiones, liderazgos, migraciones, movilidades y fronteras*. RIL.
- Mansilla, M., Orellana, L., & Slootweg, J. (2024). The Mobile Faith: The Social and Symbolic Transformations of the Pentecostal Communities in the Argentinian Patagonia and the Chilean Austral Zone (1960-2020). *International Journal of Latin America*, 8, 451-471. <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00248-7>
- Mansilla, M., & Saldívar, J. (2025). Geografías de la fe en las dimensiones culturales de la movilidad transfronteriza entre Bolivia, Chile y Perú. *Revista De Geografía Norte Grande*, (91). <https://revistacienciapolitica.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/74991>
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, (22), 111-127. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/388>
- Moulian, R., & Mansilla, M. (2023). Adventismo, activismo social profético y demandas indígenas en Puno 1911-1925. *Revista Cultura y Religión*, 17, 1-33. <http://doi.org/10.4067/s0718-47272023000100209>
- Muñoz, J. (2021). Habitar y crear. El pentecostalismo en las tomas de Alto Hospicio: una autoorganización de las mujeres indígenas migrantes bolivianas. En M. Mansilla (Ed.), *La fe mueve fronteras. Evangélicos en espacios fronterizos chileno y boliviano* (pp. 179-214). Santiago, RIL.
- Núñez, A., Arenas, F., & Sabatini, F. (2013). Producción de fronteras e imaginarios geográficos: de la nacionalización a la globalización de la cordillera de los Andes. Chile, siglos XX y XXI. En A. Núñez, R. Sánchez & F. Arenas (Eds.), *Fronteras de movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural* (pp. 111-136). Instituto de Geografía. PUC y RIL.
- Odgers, O. (2006). Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera Norte*, 18(35), 111-134. Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera Norte*
- Piedra, A. (2005). *Evangelización protestante en América Latina: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Universidad Bíblica Latinoamericana.

- Piñones, C., Mansilla, M., & Muñoz, W. (2016). La agarradura me la atiende en la iglesia: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara pentecostal. *Chungará*, 48(4), 645-656.
- Quiroz, D. (2014). Etnografía histórica de la planta ballenera de Isla Guafo [1921-1937]. *Magallania*, 42(2), 81-108.
- Rivière, G. (1988). Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara. *Fe y Pueblo*, 24-30.
- Rivière, G. (2004). Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del altiplano. En A. Spedding (Comp.), *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes* (pp. 259-294). ISEAT-PLURAL.
- Saldívar, J. (2023). Etnografías de la santería e ifá cubanas en escenarios latinoamericanos. *Cultura y religión*, (17), 1-26. <https://dx.doi.org/10.4067/s0718-47272023000100202>
- Stahl, F. (1920). *Land of the Incas*. Pacific Press.
- Tapia, M. (2015). Frontera, movilidad y circulación reciente de peruanos y bolivianos en el norte de Chile. *Estudios Atacameños*, (50), 195-213. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31539874010>
- Tapia, M. (2018). Prácticas sociales fronterizas entre Chile y Bolivia, movilidad, circulación y migración. Siglos XX y XXI. *Intus-Legere Historia*, 12(1), 66-86. <https://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/236>
- Tudela, P. (1993). Cambios religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960-1990. *Nutram*, (33), 15-48.
- Vergara, J. C. (2022). La iglesia red: redes evangélicas de apoyo intra y extra carcelario. (2022). *Protesta y Carisma*, 2(4). <https://doi.org/10.61303/24525308.v2i4.68>

Liturgias de la empatía

Formación de espiritualidades en la lucha contra la violencia de género

Marco Julián Martínez-Moreno

 <https://orcid.org/0000-0001-8223-5169>
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
akkmjm@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza los talleres de formación contra la violencia de género en Brasil y México como espacios donde se produce una espiritualidad secular intramundana, examinando sus rituales, procesos de conversión moral y la elaboración de una interioridad emocional específica. La investigación se basa en una etnografía que acompañó a facilitadores, activistas y profesionales del ámbito psicosocial y jurídico, utilizando observación participante y análisis del discurso. Los hallazgos revelan que estos talleres funcionan como rituales seculares en donde la empatía se sacraliza como emoción redentora, el testimonio permite la transformación de «víctimas» en «sobrevivientes», y se instaura un dualismo moral entre la «agencia humana» (el bien) y las «estructuras opresoras» (el mal). Además, se identifica una simetría estructural entre la lógica de conversión de estos espacios y la expansión global de los cristianismos pentecostal y carismático. El texto concluye que la expansión global de los derechos humanos sigue una lógica religiosa de conversión, generando su propio antagonista en un agonismo dialéctico con actores conservadores, lo que redefine los conflictos político-religiosos contemporáneos.

Palabras clave: Espiritualidad secular, Ritual, Empatía, Testimonio, Violencia de género.



Liturgies of Empathy Formation of Secular Spiritualities in the Fight against Gender-based Violence

ABSTRACT

This article analyzes training workshops against gender-based violence in Brazil and Mexico as spaces that produce an inner-worldly secular spirituality, examining their rituals, processes of moral conversion, and the elaboration of a specific emotional interiority. The research is based on an ethnography that accompanied facilitators, activists, and professionals from the psychosocial and legal fields, using participant observation and discourse analysis. The findings reveal that these workshops function as secular rituals in which empathy is sacralized as a redeeming emotion, testimony enables the transformation from “victims” into “survivors,” and a moral dualism is established between “human agency” (good) and “oppressive structures” (evil). Furthermore, a structural symmetry is identified between the conversion logic of these spaces and the global expansion of Pentecostal and charismatic Christianities. The text concludes that the global expansion of human rights follows a religious logic of conversion, generating its own antagonist in a dialectical agonism with conservative actors, which redefines contemporary political-religious conflicts.

Keywords: Secular spirituality, Ritual, Empathy, Testimony, Gender-based violence.

INTRODUCCIÓN¹

Aun fuera de los templos y otros espacios o momentos extraordinarios, la experiencia de lo sagrado persiste. En 2015, durante un taller en la Ciudad de México, la declaración de un sobreviviente del delito de explotación sexual comercial: «*I am a whole human being!*», seguida de abrazos y lágrimas, no ocurrió en una iglesia, sino en un *workshop* financiado por una agencia de cooperación internacional. Escenas como esta, donde el lenguaje de los derechos humanos adopta tonalidades de redención secular, plantean un desafío teórico: ¿cómo analizar las políticas públicas de género cuando estas producen sus propias formas de sacralidad, rituales y comunidades morales? ¿Qué ocurre cuando la religión abandona los templos para resurgir en protocolos de intervención psicosocial, universidades y agencias estatales y de cooperación internacional?

Basado en el acompañamiento etnográfico a activistas, profesionales de la intervención psicosocial y jurídica y académicos/as interesados/as en transformación de las masculinidades locales como estrategia transnacional de combate a las violencias de género y contra las mujeres (Martínez-Moreno, 2025), en este artículo propongo que las actividades de formación para facilitadores de grupos reflexivos de género —que adquirirían la forma de *talleres*, documentados en Brasil y México entre 2014 y 2015—constituyen espiritualidades seculares intramundanas. Abordo tales talleres como un *proceso ritual* (Hubert & Mauss, 2005; Genep, 2011; Turner, 2015), es decir, como una estructura dramática de secuencia de actos que constituyen un prólogo o momento de segregación,

¹ Agradezco la lectura crítica y comentarios a versiones preliminares de este artículo a los/as profesores/as Theophilos Rifiotis (Universidad Federal de Río Grande do Sul), Ana María Forero Angel, Carlos Andrés Manrique Ospina y José Fernando Serrano (Universidad de Los Andes), Luiz Fernando Dias Duarte y Cecilia dos Guimarães Bastos (Universidad Federal do Rio de Janeiro) y al/la dictaminador/a que me recordó la importancia de retomar algunas tesis de Talal Asad y Joan Scott.

un clímax o fase de liminaridad y un cierre o retorno y reintegración social (Peirano, 1993; Cavalcanti, 2013). Tal proceso da cuenta de una transformación de la persona entre estados morales (de lo profano a lo sagrado, de lo impuro a lo puro y de lo indiferenciado a lo singularizado), adquiriendo así nuevo conocimiento (de sí y de la colectividad), y es eficaz como modo de expresión colectiva de dramas latentes, ya que, a modo de catarsis, los procesos rituales contribuyen con la liberación de una enorme cantidad de energía que produce un sentimiento de agregación (Pereira & Oliveira, 2023).

Descritos a lo largo de las tres primeras secciones de este artículo, en los talleres de formación la empatía se sacraliza como emoción redentora, el testimonio promueve la transformación de «víctimas» en «sobrevivientes» y el Estado de derechos humanos y las ONG devienen agentes de salvación secular. Lo anterior produce como efecto un fuerte dualismo entre el «bien» (el reconocimiento de la agencia humana) y el «mal» (la conceptualización de la cultura patriarcal, entre otras estructuras opresoras de relaciones de poder). Al final del artículo, comparo la ritualidad, la *performance* de espiritualidad secular y su modo de expansión con cómo la teoría antropológica ha descrito el cristianismo pentecostal y carismático (Robbins, 2004a). Quiero destacar algo que poseen en común los agentes seculares (representantes del Estado democrático y liberal) y su reflejo invertido, los así llamados religiosos/conservadores (Asad, 2003; Scott, 2018; Reinhardt, 2025): la valoración de la perspectiva singular (Duarte, 2012) y la elaboración de una dimensión emocional (Jacobo & Martínez-Moreno, 2022), como criterios que permiten responder a la pregunta «¿qué es un ser humano?» (Csordas, 1997). Al hacerlo, busco ofrecer elementos de comprensión de la forma de la persona individualizada (Mauss, 2004; Dumont, 1985), protagonista de conflictos político-religiosos constitutivos de nuestro *Zeitgeist* (Mahmood, 2001, 2019).

VIÑETA ETNOGRÁFICA: PEQUEÑO RITUAL DE REDENCIÓN SECULAR

En la ciudad de São Paulo, en la cuarta edición del «Curso de facilitación de grupos reflexivos de género» llevado a cabo la última semana de noviembre de 2015, Berta² (psicóloga de un juzgado de violencia doméstica y familiar de Brasilia)

² Los y las protagonistas de este artículo, así como los programas y proyectos en los que ellos/as trabajaban, son citados con un nombre ficticio.

dijo que se sentía muy «movilizada, culpada y triste» por haber agredido a su hijo cuando él tenía menos de un año. En ese momento, todo el mundo quedó en silencio. Con voz suave, ella continuó: «Me siento muy mal, no encuentro palabras. No sé, impotencia dentro de mí. Tengo vergüenza. Es muy fuerte». Los participantes del taller cambiaron su disposición, quedando bastante atentos a su narración. Aunque ella sabía que no debía dar detalles sobre alguna situación de violencia vivida, sino solamente listar las emociones asociadas a los lugares de víctima, victimaria o testigo, Berta narró su perturbadora experiencia.

La joven madre quería poner un límite al llanto de su hijo, cuando, de repente, se vio gritándolo, cosa que le produjo inmenso horror. Berta definió ese momento como una confusión interna, que había quedado «congelado en [su] memoria». Mirando para el suelo, pidió perdón a su hijo, dijo que su abuso de poder era muy grande y que admitir su violencia no era suficiente. Después de un corto silencio, su voz se quebró: «Me siento muy culpada. No tiene sentido pedir perdón. No puedo perdonarme». Berta comenzó a llorar.

Algunos psicólogos, trabajadores sociales y activistas por la igualdad de género, de ambos sexos, participantes del taller, bajaron la cabeza; otros cambiaron sus expresiones, mirando a Berta con compasión. Adriana (psicóloga de un juzgado de São Paulo), aun sabiendo que solo debía observar, entró al círculo que rodeaba a Berta, incumpliendo la instrucción de Roberto (psicólogo experto en masculinidades y violencia, facilitador de ese taller), quien pedía que los asistentes solo escuchasen, sin intervenir. Adriana le pasó a Berta un vaso con agua y un pañuelo para que secase sus lágrimas, la abrazó cariñosamente por unos instantes y luego regresó a su silla. Berta terminó su intervención afirmando que recordar su lugar como agresora era muy difícil. Inmediatamente, se rio, generando un coro de risas espontáneas que rompió la atmósfera de incomodidad.

Todos los presentes exaltaron lo bien que le hacía llorar. Pasando las cuentas de su japamala, Thor (psicoanalista, experto en masculinidades y también facilitador del taller) resaltó la importancia de «sacar todos esos sentimientos que tenía dentro». Con voz sutil, Roberto afirmó que la violencia incapacita para actuar correctamente y luego se preguntó si defenderse y atacar eran la misma cosa. Se trataba de dos lugares sutilmente diferentes, que dependían de la intencionalidad del acto. Estas palabras tranquilizaron a Berta, quien concluyó que se estaba defendiendo. Sin embargo, enfatizó que no tenía justificación para la agresión, afirmación que Roberto aprobó con un augusto gesto. En esa situación, había una «dominación injustificable», dijo el facilitador, porque «ejercer el poder desde el lugar de la agresión se daba de manera visceral y descontrolada». Romina

(socióloga, educadora popular y la última facilitadora del taller) agregó: «Cuando las palabras faltan, es el momento de generar un diálogo interno». Berta, ahora redimida, volvió a su silla en el círculo, dando continuidad a la actividad.

Romina, sonriendo, cedió la palabra a otros participantes, quienes nombrarían sus emociones como «víctima», «victimario» o «testigo». Esa era una de las actividades propuestas por el equipo de facilitadores del proyecto *Melhor Pai*, capítulo brasileño de un proyecto transnacional de cambio cultural y enfrentamiento a la violencia de género a través de la resignificación de las masculinidades locales. Así, los profesionales que asistían al curso adquirirían una experiencia intelectual y corporal necesaria para formar su papel de facilitador/a de grupos reflexivos de género. Thor, Roberto y Romina buscaban que ellos/as pudiesen replicar tal metodología en sus respectivos lugares de trabajo (juzgados, consultorios, escuelas, etc.) con hombres de diversas adscripciones socioculturales, considerados portadores de la «cultura patriarcal». Dado su machismo interiorizado, ellos debían adquirir consciencia del género, cosa necesaria para promover el reconocimiento del dolor de las víctimas, resignificar su concepción de ser hombre y asumir a las mujeres como iguales, es decir, como «sujetos», poseedoras de una voz, vehículo de su deseo, y de los mismos derechos y emociones substantivas, lo que nos hacía a todos/as seres humanos.

EL DOGMA DE LA EMPATÍA: LA SACRALIZACIÓN DE LAS EMOCIONES EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Recientemente mencioné (Martínez-Moreno, 2025) que los talleres de concientización de la igualdad de género son espacios donde los/as facilitadores/as, entre otros agentes interesados en el combate a las formas de violencia de género y contra las mujeres, hacen uso de lo que Abu-Lughod (1990) denomina una hermenéutica de la emoción para colocar el trauma en el discurso y así facilitar la identificación de una agencia maligna, tanto en el sujeto como en la sociedad. Valiéndose de la promoción de la empatía, práctica ideológica (Lutz, 1988) que permite imaginar el dolor del/a otro/a (un criterio de igualdad entre los seres humanos), tal agencia es objeto de contemplación, crítica antropológica e intervención psicosocial y jurídica. De ese modo, activistas, académicos y facilitadores promueven una transformación moral a modo de una conversión para los valores de la ciudadanía liberal (Duarte *et al.*, 1993; Keane, 2007), que aquí entiendo como una práctica de modelamiento espiritual secular. Esta última, relacionada a ejercicios productores de asentimiento interior —instancia cristiana que otorga

valor a la cualidad de las intenciones personales (Luhrmann, 2020)— y a la promoción de testimonios.

Bastos (2023) concibe la emergencia de espiritualidades en el mundo contemporáneo como prácticas que buscan dar un sentido holista a una configuración individualista de la sociedad. Para esta autora, ante el debilitamiento del poder regulador de las instituciones religiosas tradicionales, tal surgimiento fomenta movimientos de renovación de identidades personales a través de conversiones concomitantes a la creación de nuevos vínculos sociales significativos para el sujeto (Hervieu-Lerger, 2008). La respuesta espiritualista no implica el mero desarrollo de una consciencia, entendida como privada, sobre el lugar de la persona en el cosmos o del individuo ante las estructuras de poder, sino un proceso de socialización a partir de prácticas de valoración del conocimiento emergente de la afectividad, cuyo efecto es el descubrimiento de una verdad personal que produce una realización y la mejora del *self* (Amaral, 2000). Poseyendo una continuidad con dimensiones de la persona como el alma, la sexualidad, el inconsciente o la mente, que conforman una mancha semántica de lo que puede entenderse como una dimensión emocional (Martínez-Moreno, 2022), tal verdad constituye un don que es ofrecido al público como testimonio de liberación de las regulaciones externas que oprimen al sujeto, proporcionando así una identificación con la divinidad. Para Bastos, las prácticas de espiritualidad crean subjetividades y morfologías sociales que nos permiten identificar principios éticos, así como formas de mediación, presencia y participación sagrada de un régimen expandido y relacional del yo, más allá de la unidad discreta privilegiada por la ciencia y el derecho moderno (Mahmood, 2001, 2019; Duarte & Menezes, 2017).

Complementando un abordaje introspectivo y mentalista de la religión — que la considera un fenómeno privado y así replica presupuestos protestantes y liberales sobre la persona (Luckmann, 1973; Geertz, 2005)—, el abordaje de la espiritualidad secular comparte la preocupación de Meyer (2012) por la materialidad de la religión. Esta autora está interesada por procesos mediante los cuales la religión sucede como una experiencia vivida a través de actos concretos en relaciones que vinculan personas, objetos, imágenes, textos y otros medios sensoriales/corporales. Esto, además de hacerla tangible, promueve la sensación de una presencia extraordinaria (divina, fantasmal, sublime, etc.) y permite relacionarla a estructuras de poder (Menezes & Toniol, 2021; Reis, 2023). Para Meyer, atender a cómo las creencias son fabricadas nos permite entender la religión como un fenómeno social, cultural y político que autoriza prácticas o formas sensoriales (como las liturgias, los talleres, las prácticas de yoga, los rituales de ayahuasca,

los cultos pentecostales, etc.) destinadas para superar un límite o ir más allá de lo ordinario, visibilizar, concretizar y ordenar el universo, la naturaleza y la vida, o crear diversas posibilidades de interioridad humana presentes a los sentidos y a las circunstancias de la vida cotidiana.

Como Bastos, Meyer entiende que de las prácticas mediante las cuales el más allá se hace presente, emergen identidades personales y colectivas con un *ethos* distintivo. Aquí, entiendo que las prácticas de modelamiento espirituales seculares tienen como efecto morfológico aquello que Jimeno (2010) denominó comunidades emocionales —o de resentimiento para Das (2007)— amalgamadas por un lenguaje testimonial acerca de la vulnerabilidad personal. En tal lenguaje, se articula una primera persona del singular, un yo que denuncia formas de victimización producidas por estructuras de poder anacrónicas, que atentan contra su agencia humana. Hervieu-Lérger (1997) afirma que desde la década de 1960 existe una religión de comunidades emocionales, categoría que abarca manifestaciones como la Nueva Era, el catolicismo carismático o el neopentecostalismo, entre otras (Csordas, 1997; Amaral, 2000; Robbins, 2004b). Tal religión refiere a una nueva consciencia en el mundo moderno, que rechaza el lenguaje racional institucionalizado propio del proceso de individuación y burocratización. Para esta autora, el emocionalismo de narrativas carismáticas testimoniales se articula al proceso de secularización por medio de demandas espirituales que reivindican derechos privados, una retórica compartida con la movilización política feminista, que desde la misma época impulsa el reconocimiento de la categoría mujer como persona humana, descrita por Strathern (2016) como una entidad política que no se somete a autoridades despóticas.

Tanto Hervieu-Lérger como Jimeno otorgan fuerza de agregación intersubjetiva a los testimonios, pues sus narrativas transmiten valores y normas de esas comunidades a través de la vinculación afectiva. Además, facilitan el reconocimiento como un ser emocional a quien da testimonio, cuya *performance* feliz es signo de verdadera humanidad para los operadores de una configuración de prácticas discursivas de la violencia de género (Simião, 2015), como los facilitadores de grupos reflexivos. Es momento de resaltar aquí que tales operadores ocupan posiciones dentro de las universidades, el Poder Judicial, instituciones gubernamentales y ONG encargadas de implementar normas emanadas del sistema internacional de derechos humanos, quienes, además, generalmente comparten una postura laica, se identifican con los valores de la sociedad civil y están conectados a circuitos intelectuales y jurídicos internacionales, posibilitándoles su agregación como comunidad transnacional (Martínez-Moreno, 2024).

Jimeno entiende los testimonios como prácticas interpretativas sobre el sufrimiento que ayudan a conformar una perspectiva y una memoria crítica sobre la victimización, un argumento compartido con Fassin y Rechtman (2009), quienes relacionan los testimonios a los modos como se articula una economía moral del estrés postraumático de la víctima (Fassin, 2006, 2019). Estos tres autores nos muestran que, con el testimonio, una amplia gama de actores políticos y académicos promueven la identificación empática con la categoría de víctima, no solo entre los miembros de la comunidad emocional en cuestión, sino con la sociedad civil en general (Jimeno *et al.*, 2011), y esto es precisamente la promoción de la empatía, uno de los objetivos más importantes de las políticas transnacionales de cambio cultural para la eliminación de la violencia contra las mujeres.

Antes de volver a la etnografía, considero la formación de comunidades emocionales articuladas por el reconocimiento del testimonio de la víctima como indicadora de una espiritualidad secular de redención intramundana, que, para Duarte (en prensa), facilita a las personas vivir con mayor tranquilidad los valores del individualismo moderno, es decir, tener la experiencia sensible de la agencia humana. Esto es coherente con el argumento de Hervieu-Léger de que los metalenguajes expresivos y poéticos (como los testimonios sobre el dolor y el sufrimiento) evitan una confrontación directa con el imperativo moderno de la racionalización, como lo es la creación de sujetos de derechos humanos a través de la judicialización (Debert & Gregori, 2008; Rifiotis, 2014).

Históricamente, tal imperativo ha descualificado el discurso religioso, considerándolo como una falsa ideología o conciencia que coarta al sujeto. Lo anterior, porque se relaciona a una doctrina de la acción, descrita por Asad (1996, 2003) como un proceso histórico-cultural que combina preceptos científicos y protestantes, cuyo objetivo es retirar a las personas de un mundo regido por accidentes y casualidades. A través de formas de adquisición de conciencia de la relación entre estructura y acción (Martínez-Moreno, 2024), tal doctrina busca integrar a las personas a un mundo donde las acciones individuales son concebidas como causas con efectos, sustentando un imperativo moderno de responsabilidad moral y jurídica. Keane (2003, 2007, 2018) relaciona esta doctrina a movimientos iconoclastas que promovieron una postura crítica de la estratificación social, el rechazo de las relaciones de dominación y la crítica al estatus heredado, consolidando una actitud de desprecio ante manifestaciones de desigualdad. Finalmente, esta doctrina se vincula a la práctica de la oración cargada de intensidad emotiva, en la que la calibración entre intención, palabra y acto de un individuo ofrece signos de cualidades internas valoradas en la vida pública: la autonomía y la autenticidad.

Para Asad, esto es la *performance*, práctica religiosa inseparable de la formación del mundo secular.

Teniendo en cuenta la autoidentificación de los operadores de la configuración de prácticas discursivas como agentes simultáneamente políticos y académicos, su postura crítica se vincula a una genealogía de autores que desde Karl Marx y Sigmund Freud, pasando por Antonio Gramsci, Wilhem Reich, Paulo Freire, Gayle Rubin, Victor Seidler, Judith Butler, Raewyn Connell o Rita Segato, entre otros/as renombrados/as autores/as, informa la comprensión teórica acerca de la liberación del sujeto, produce profundos significados para vivir la vida moderna y, consecuentemente, la necesidad de intervención de los fenómenos de violencia. Así, la vasta producción intelectual que hace uso de conceptos como dominación masculina, heterosexualidad compulsoria, economía política del tráfico de mujeres, masculinidad hegemónica, violencia estructural y estructuras elementares de la violencia, para nombrar algunos, es inseparable de la respuesta espiritualista secular de redención mundana que aquí caracterizo.

UN DIÁLOGO INTERNO PARA CONTORNAR EL MAL

Thor era conocido entre sus pares como un experto en el abordaje de situaciones de violencia, concepto usado por psicólogos sistémicos y constructivistas sociales que rescata el complejo proceso histórico de una relación de pareja o familiar, en donde las partes pueden alternar las posiciones de agresor y víctima (Beiras & Bronz, 2016). Él era un hombre ejemplar (Dullo, 2011), agente de una masculinidad igualitaria, que le brindaba autoridad para la creación de alianzas con diversos actores académicos, gubernamentales, del tercer sector y de la cooperación internacional con las cuales obtenía recursos técnicos y financieros que ayudaban en la implantación de su proyecto: *Melhor Pai*.

En variados espacios de interlocución, Thor narraba su «encuentro con el género» como un momento en su vida adulta en el que pudo distinguir «patrones autoritarios» de hombres, como su padre, y relacionarlos a ejercicios arbitrarios de poder durante la dictadura militar brasileña (1964-1985), en su pasaje de niño a adolescente. La dictadura produjo el exilio de académicos y militantes opositores al régimen, que entraron en contacto con el feminismo europeo, el psicoanálisis y la cooperación internacional norteamericana, influencias que modelaron posteriores elaboraciones conceptuales, políticas y jurídicas durante los años de la redemocratización (Heilborn & Sorj, 1999; Sarti, 2004; Gregori, 2010). Unos de esos instrumentos fue la llamada perspectiva de género, promovida tanto en las

universidades como en las organizaciones de base, que buscaba la eliminación de cualquier rasgo de autoritarismo en la vida pública y privada.

En la década de 1990, Thor participó de un taller facilitado por el sociólogo norteamericano Michael Kimmel, invitado a Río de Janeiro durante el auge de la financiación internacional de proyectos sobre masculinidades. Su experiencia de observación personal y elaboración de sus conflictos internos a partir de la pregunta «¿qué es ser hombre?», le reveló sus privilegios de género. El testimonio de Kimmel fue fundamental para motivar a Thor iniciar el proceso de observación de su violencia interior, participando como voluntario en los primeros grupos reflexivos de género para hombres que buscaban resignificar su masculinidad, conformados mayoritariamente por psicólogos y otros profesionales liberales de clase media y alta de Río de Janeiro. Después de adquirir competencia en la facilitación de esos grupos, algunos de ellos involucrando autores de violencia (como policías presos por su abuso de autoridad y habitantes de *favelas*, objeto de políticas de desarrollo social), Thor consolidó su propuesta de «diálogos internos», inspirada en fundamentos del psicoanálisis reichiano y de la medicina ayurveda.

Como coordinador de *Melhor Pai*, Thor quería que hombres acusados de violencia machista realizaran la travesía del diálogo interno, un peregrinaje que partía del reconocimiento de la cultura patriarcal e implicaba una investigación moral sobre la continuidad entre sentimientos, deseos y faltas en la conducta (Gregori, 1989), manifestación obligatoria del arrepentimiento que buscaba el perdón judicial. Hecho este examen, los acusados idealmente resurgirían con una nueva masculinidad. Era necesario, entonces, formar en el arte de la facilitación de los grupos reflexivos de género a los equipos psicosociales de los juzgados especiales de violencia doméstica y familiar contra la mujer, mejor conocidos por el nombre de la ley que los creó: Maria da Penha.³ Psicólogas/os y trabajadoras/es sociales podrían así adquirir una valorizada experiencia colectiva en la que mirar a sí mismo abría las puertas de una dimensión sensorial para identificar movimientos internos. Eso haría del trabajo de responsabilización de las violencias menos mecanicista, brindando elementos de reconocimiento empático de la experiencia de dolor de las mujeres.

Los diálogos internos incluían la contemplación de sentimientos perturbadores, como la rabia o la impotencia, que siempre surgían en el trabajo con

³ La lucha de más de 19 años por justicia de Maria da Penha Fernandes obligó al Estado brasileño a crear en 2006 una ley para dar trámite a tipos de violencia doméstica y familiar contra las mujeres, adoptando así tratados y convenciones internacionales sobre los derechos humanos de las mujeres. <https://www.institutomariadapenha.org.br>

agresores. Una postura reflexiva exigía pasar del registro latente de las sensaciones al manifiesto de la palabra. Eso no era fácil, pues requería admitir la propia violencia y esforzarse por modular los prejuicios, siempre presentes en la interacción cotidiana. Tal disposición somática debía combinarse con la discusión académica sobre género y violencia. Al unir sentimiento e intelecto, Thor esperaba que sus aprendices creasen conocimiento de sí con renovadas posibilidades de acción, una potencia que surgía como efecto de un proceso que él entendía como de «humanización». Para promover tal consciencia, en 2014 Thor llamó a su colega Roberto, a su vieja amiga Romina (que también fuera exiliada durante la dictadura) y a Ariadne (antropóloga y educadora popular) para ayudarlo a planear e implementar los talleres de su Curso de facilitación de grupos reflexivos de género.

En la primera edición del curso, realizados en marzo de 2015 en Río de Janeiro, Roberto hizo una pormenorizada exposición de los enfoques feministas y posmodernos más relevantes para desnaturalizar las desigualdades entre los géneros. Como apoyo pedagógico, utilizó una silueta del cuerpo humano. En la cabeza, el cerebro, pintado con los colores del arcoíris, anunciaba la identidad de género; un corazón rojo en el pecho refería a la orientación afecta-sexual; los símbolos entrelazados de Venus (♀) y Marte (♂), en el área genital, indicaban el sexo biológico; y, por último, una línea punteada que rodeaba todo el cuerpo hacía alusión a la expresión de género. Los tránsitos entre las clasificaciones inquietaban a los/as participantes del taller:

¿Cómo saber si alguien es transgénero o transexual? [...] Existían grados de bisexualidad entre nuestros polos hetero y homosexual? [...] Si tenemos sexo cromosómico, hormonal y genital, ¿quiere decir que podemos ser hermafroditas? [...] ¿Cómo saber si una persona que se asume andrógina es [en realidad] lesbiana o gay? (febrero de 2015).

Las preguntas indicaban a Roberto la dificultad de los aprendices de salir de las dicotomías. Ante la incerteza que producían los tránsitos, él preguntó: «¿Quién hizo esas clasificaciones? ¿Quién las autorizaba?». Un coro de respuestas rápidamente se articuló para revelar las intersecciones sociales del agente productor de la discriminación: el hombre blanco, cis, cristiano, padre de familia, dueño de los medios de producción... Roberto complementó diciendo que tal personaje era un «juez [con] perspectiva superior y privilegiada para instaurar una ideología que legitima el mito del amor romántico [y] la violencia de género».

Roberto brindaba criterios de plausibilidad que generaban confort entre los participantes, efecto que reforzó con el uso de la imagen de un *iceberg* que representaba la cultura patriarcal. En la cima, sobre el nivel del mar, estaban escritas las formas explícitas de violencia: asesinatos, agresiones, violaciones, insultos, que indicaban una estructura más profunda e invisible, conformada por clasificaciones y creencias sobre los roles sexuales. Una forma inconsciente, instituida violentamente por aquel juez, causante de un trauma original que las personas debían contemplar para así evitar reproducir la cultura de la desigualdad. Ese volumen oculto en las profundidades del agua era la mente humana, objeto al que los aprendices podían acceder a través de preguntas reflexivas —una manera de producir la interioridad que evoca antiguas discusiones teológicas sobre el pecado y los movimientos del alma narrados por San Agustín en sus *Confesiones* (1980)—.

Después del almuerzo, Romina y Ariadne propusieron la actividad de narrar el involucramiento emocional de los papeles de víctima, victimario y testigo (como en el taller de São Paulo). En ese orden, cada participante habló de sí, al principio con timidez y después con entusiasmo, al notar que los sentimientos registrados eran repetidos por los demás. Esto propició una discusión sobre cómo esa actividad ayudaba a compartir experiencias con emociones que todos podían reconocer y expresar, lo que posibilitaba ponerse en el lugar del otro, es decir, practicar la empatía.

Carla (psicóloga de un juzgado provincial) afirmó que «la emoción es algo que nos hace humanos», frase que se convirtió en consenso general dentro del grupo. Seguido, Jefferson (educador de una escuela primaria) dijo: «La emoción puede ser sentida por todos, independientemente de sus características sociales». Como la emoción es algo «compartido por la humanidad», mencionó Amanda (trabajadora social del juzgado de Niterói), nombrarla facilitaba transitar por la vivencia de los tres roles, sin que las condiciones de clase o raza adquirieran mayor importancia. Seguido, Carla concluyó: «Los sentimientos son humanos, son compartidos, nos dan esa condición, independientemente del género y la forma como nos identifiquemos».

Cierto ambiente de satisfacción colectiva se rompió cuando Ariadne destacó que, como facilitadora, ella debía «hacer evidentes las diferencias». «El lugar de la víctima en la relación de poder era uno de subordinación [...] incomparable con el sentimiento de poder del agresor», afirmó. Refiriéndose a grupos de mujeres que ya había facilitado, Ariadne resaltó la importancia de fomentar descripciones acerca del «sufrimiento de la víctima [para] elaborar el trauma y transformarla

en una sobreviviente de la situación de violencia». Ahora bien, en relación con los grupos de hombres, la figura del facilitador no podía banalizar las actitudes sexistas, aquellas que exaltan el poder de ejercer el poder, pues eso sería una forma de insensibilidad con el universo femenino. Esas palabras resonaron en Carla, quien agregó que «el agresor siempre tuvo la justicia en sus manos».

«La violencia», advirtió Ariadne, pasaba desapercibida, sin que la gente lo supiera, pero estaba «siempre presente en todos los contextos». La violencia era estructural, creando desigualdades sociales. Su omnipresencia la hacía inherente al ambiente social y, sin la debida vigilancia, «penetraba en los cuerpos, creando prejuicios y la intención de dañar a otros». Así se reproducía, pasando de cuerpo a cuerpo, contaminando la simetría esperada de toda relación social. En su descripción, la violencia era una agencia difusa que poseía a las personas, obnubilándolas. Como si se tratara de una infección, en el acto de contaminar el cuerpo, la violencia sometía a la persona, convirtiéndola en su medio de reproducción. De ahí la importancia desencantadora, es decir, generadora de consciencia, de la práctica del diálogo interno; de lo contrario, alienado en la «cultura machista», mencionaba Ariadne, un facilitador fácilmente podría «validar la violencia» en las dinámicas grupales.

Renata (terapeuta familiar de una reconocida asociación de psicólogos carioca) coincidía con Ariadne. El ejercicio de las emociones en la situación de violencia traía beneficios: ayudaba a sensibilizar al facilitador, pues trabajar cotidianamente con la violencia endurecía; además permitía a un cliente «percibir la violencia instalada en el cuerpo, fruto de la violencia sufrida por la persona a lo largo de su vida, ¡a veces sin saberlo!». «Ser consciente de las emociones», afirmaba la terapeuta, ayudaba a «dejar salir la rabia y las frustraciones [sin] naturalizar esos sentimientos». Concordando con afirmaciones de Thor a lo largo de ese día, Renata aseguraba que observar los movimientos internos advertía a un facilitador sobre fuerzas que debían ser mediadas por palabras o, de lo contrario, estallarían como un *acting out*. Desde tal ángulo de comprensión, Renata consideraba que un hombre judicializado era más bien un médium que transmitía aquella agencia maligna. Entonces, la reflexividad promovida en un grupo tenía implicaciones en la propia actitud del acusado, es decir, en su responsabilidad para impedir su transmisión.

La reflexividad es un componente necesario del trabajo con signos, nos comenta Keane (2018), que denota la salida del sujeto de un estado de inocencia o de falta de consciencia (la cultura patriarcal, por ejemplo), para uno de juzgamiento ético; en este caso, mediada por el discernimiento de la estructura de

género. Muestra, entonces, una representación de la persona que pasa a concebirse como siendo vista por un espectador imaginario con conocimiento de la estructura, investido de poder para atribuir valor moral a nuestras palabras y actos —como Dios o, por ejemplo, un facilitador—. Esto, además, revela una «ideología semiótica», dirá Keane, en la cual un ser consciente hace del lenguaje una herramienta para su incidencia en el mundo. Este último, además de elaborar un registro latente en manifiesto, refiere a una forma de ritualización íntima para la búsqueda de significado personal (Obeyesekere, 1990), que requiere de la persona la conceptualización de una interioridad y la vigilancia de su correcta exteriorización como una voluntad, para que sea reconocible públicamente como un ejercicio políticamente correcto. Efectivamente, una palabra mágica (Malinowski, 1993; Tambiah, 2017) que transmuta la violencia antes de su manifestación mundana, garantizando la simetría ética entre los cuerpos esperada entre los agentes seculares, es decir, su estatuto ontológico como persona humana.

La comprensión de la emoción como aquello que comunica las cualidades internas de una persona a través de la materialidad de las palabras, se vincula a una larga tradición en Occidente acerca de la expresividad del cuerpo mecánico, que muestra esencias más allá de las apariencias (Leavitt, 1996). Esa es otra representación de la persona que, por un lado, desvela contenidos desconocidos para sí —una subjetividad sumergida en la profundidad de las aguas—, combinando una función referencial con una performativa del lenguaje. Hay aquí una inseparabilidad de la palabra de procesos de *embodiment* o incorporación, que confieren al narrador de su interioridad un sentido de totalidad sacralizada de sí (Csordas, 1997). Por otro lado, se relaciona a una de las tesis sobre la emergencia de la condición humana y de la subjetividad política moderna con mayor influencia en el mundo contemporáneo: el mito de Edipo.

Además de ser un dispositivo de subjetivación emergente de la intersección entre ciencias jurídicas, psiquiátricas y socioantropológicas (Borneman, 2015), Fassin y Rechtman (2009) afirman que la versión del mito recreada a partir de la obra de Freud promovió un *ethos* de la compasión. Es decir, un modo secular de conformación de vínculos sociales a partir del reconocimiento público del dolor y del sufrimiento de nuevas categorías sociales definidas por su vulnerabilidad social en los nacientes Estados democráticos y poscoloniales. Tales vínculos articularon la ya citada economía moral del estrés postraumático, que reunió profesionales de los campos del derecho, de la crítica cultural y de la intervención psicosocial. Durante el siglo XX, el trabajo de esos actores cimentó las bases morales y cognitivas para que individuos y colectivos se concientizaran de las

cicatrices dejadas por la violencia y contestasen la racionalidad de la historia de los dominadores a través de narrativas cargadas de intensidad emocional —proceso que se incrementa a partir de la conformación de la memoria del Holocausto, concomitante al descrito por Hervieu-Léger para el surgimiento de la religión de comunidades emocionales—.

Efecto de esta configuración de la victimización (Barthe, 2021), es la emergencia de sujetos con una voz política que articula su condición de *victimhood* (Das, 2008; Merriman, 2018; Jimeno *et al.*, 2011) o de estar victimado. La categoría de víctima, entonces, es poseedora de una perspectiva, cuyo sufrimiento es representado como inconmensurable, pero que hace uso del testimonio para transmitir su experiencia de subyugación. El testimonio crea una matriz dolorosa, afirman Fassin y Rechtman, que sensibiliza, fomentando así la práctica de la empatía con miembros de la sociedad civil —aquellos que sufren a distancia (Boltanski, 1993)— y la producción de políticas de atención y reparación, que además de institucionalizar la figura de la víctima, cristaliza las del perpetrador y la del testigo. Las formas de recomposición del *self* promovidas por estas políticas contribuyeron a la emergencia de una nueva categoría política: el/la sobreviviente, cuyo testimonio es central para la reproducción de la economía moral articulada por lo que Jimeno (2010) denomina una ética del reconocimiento.

I AM A SURVIVOR: EL GÉNERO EXPRESIVO DE LA AGENCIA HUMANA

En 2015, después de la tercera edición del curso de Río de Janeiro (septiembre de 2015) y pocos días antes del de São Paulo, viajé a la Ciudad de México. Participaría de un *workshop* de cinco días, en octubre de 2015, dirigido a funcionarios públicos, activistas y profesionales vinculados a ONG de América Latina y del Caribe para que adecuasen sus prácticas institucionales al deseo de las víctimas de violencia de género, cuando estas recurren al Poder Judicial. Para aquel momento, yo era algo más que un etnógrafo de *Melhor Pai*. Gracias a mi experiencia como tallerista de masculinidades en Colombia (Jimeno *et al.*, 2007; Martínez-Moreno, 2013), Thor me llamó para ser su asistente y lo ayudase a cumplir las metas de implementación de grupos reflexivos de género en el ámbito de la Ley Maria da Penha. Dados sus múltiples compromisos en Río de Janeiro, Thor me envió como su representante ante la ONG estadounidense organizadora del taller, liderada por Emily (abogada y gestora de proyectos transnacionales de empoderamiento de mujeres de países en vía de desarrollo).

Emily diseñó grupos de discusión de casos que podían suceder en cualquier país latinoamericano, en los que mujeres víctimas de los delitos de violencia intrafamiliar, violencia sexual y de explotación sexual comercial transitaban arduamente entre instituciones de diferentes países. Se trataba de identificar barreras culturales que impedían su reconocimiento pleno como sujetos de derechos, más allá de sus roles como madres o esposas. Cada uno de las/os representantes institucionales comentaba los procedimientos locales de restitución de derechos, sin embargo, teniendo en cuenta que las legislaciones locales tenían como fuente común la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer de Belem do Pará* (OEA, 1994), todos tendían a describir encaminamientos similares.

Ante la uniformidad de las respuestas, Gabriel (joven hondureño residente en los Estados Unidos), notó que los participantes no atendían el deseo de María (protagonista ficticia de uno de los casos víctima de violencia intrafamiliar perpetrada por Pedro, su marido, en Bogotá). Emily insistía en preguntar «*what outcome does Maria want?*» (¿qué resultado quiere María?). Después, le preguntó a Gabriel: «*Do you feel like they gave Maria what she wants and avoid what she doesn't want?*» (¿Sientes que le dieron a María lo que quiere y evitaron lo que no quiere?). La respuesta fue negativa, María todavía estaba en la etapa de víctima, cuando debería ser una sobreviviente. María aún no había adquirido un lenguaje que le permitiera «afirmar su deseo», comentaba Gabriel. Para muchos de los participantes, era la primera vez que escuchaban tal categoría, que implicaba que la víctima «tenía poder» para salir de su situación de «extrema vulnerabilidad», como nos comentaba el joven.

Al día siguiente, Rogério (psicólogo brasileño, coordinador del proyecto transnacional que financiaba *Melhor Pai*) quería profundizar en la reflexión de la violencia vivida por María y, para eso, pidió a los aproximadamente 40 participantes del taller que se dividieran en tres grupos. Uno de ellos sería el de las «cosas», como María, que quedaría a merced del deseo del grupo de las «personas», como Pedro. El último grupo sería el de los «observadores», que no podían intervenir. Una dinámica que se basaba en la ya comentada de víctima, victimario y testigo.

Después de algunos minutos en que las personas movían de lugar a las cosas por toda la sala, Rogério preguntó por la experiencia de ser cosa, persona u observador. Entonces, Norma (escritora mexicana residente en los Estados Unidos) comentó que como persona se sintió poderosa, pues las cosas no podían decir no. Después, Danilo (funcionario del Ministerio de Salud del Perú) comentó que

como cosa se sintió mal, logrando así entender el día-a-día de las mujeres. Lucía (activista guatemalteca) expresó su «indignación [...] rabia [e] impotencia» como observadora. Norma concluyó que María no podía expresar su voluntad; entonces, los participantes del *workshop* debían atender el deseo de varias Marías latinoamericanas, auxiliándolas en el proceso de pasar de víctimas a sobrevivientes, es decir, salir del estado de cosa para volver a ser persona.

A lo largo de aquella semana, hubo un gran esfuerzo de Emily y Rogério para cualificar la categoría de cultura como fuente de las desigualdades y de los delitos analizados, cosa que se reforzó el último día del encuentro. Consultoras de la Organización Internacional de las Migraciones hicieron una extensa exposición sobre el panorama latinoamericano de la explotación sexual comercial de niños/as y adolescentes, señalando que la cultura de la colonia, para el caso mexicano, disponía a que padres y madres prostituyeran a sus hijas, convirtiéndolas en víctimas de redes internacionales de tráfico humano.

Después de la exposición, Gabriel tomó el micrófono. Con voz fuerte y decidida, reforzó la importancia de que los allí presentes pasasen a pensar sobre el deseo de esas víctimas. Luego de una breve pausa, ahora con tono suave y mirada serena, Gabriel se presentó como un «sobreviviente del crimen de tráfico humano». Eso causó conmoción en algunos asistentes, quienes dejaron sus celulares y cuadernos para dar atención a las palabras del joven. Yo mismo quedé sorprendido, pues durante cinco días creía que él era un representante institucional más. Gabriel dejó su rol y pasó a hablar de su ser más íntimo, un testimonio dado en inglés.

Tras ser secuestrado en Tegucigalpa, cuando tenía 14 años de edad, Gabriel fue conducido a los Estados Unidos y fue forzado a consumir drogas y tener sexo con un gran número de hombres y mujeres. Eso le generó un trauma que le imposibilitó relacionarse afectivamente con mujeres. Después de ser rescatado por la policía, él fue internado y medicado contra su voluntad por orden judicial. En aquellos años, rodeado de abogados, psicólogos, psiquiatras y otras autoridades judiciales, Gabriel entendió gradualmente que era una víctima. Sin embargo, él no quería piedad ajena. Más bien, la comprensión pública de su miedo constante por transitar entre instituciones en un momento de su vida en que no hablaba inglés, estaba desconectado de su familia y no era tratado como persona. «*I'm a whole human being!*» (¡Soy un ser humano completo!), afirmaba Gabriel casi llorando.

Su caso llegó a los oídos de Emily, cuyo equipo lo ayudó a elaborar el estigma de ser víctima, superar su trauma, posicionarse como sobreviviente y, finalmente, integrar el *staff* de la ONG. Años después, en la Ciudad de México, él formaba

representantes institucionales para que no repitiesen los errores procesuales que lo victimizaron. Gabriel quería que en el *workshop* todos tuvieran la experiencia de convivir con una «víctima de verdad», cuyas palabras transmitían un ejemplo mejor que el análisis de mil casos. Un silencio solemne se apoderó de la sala. Pero la sensibilización no había terminado. En seguida, Norma se sentó al lado de Gabriel. «*I am a survivor*» (Soy una sobreviviente), así comenzó su testimonio, con los ojos bien cerrados, evitando llorar y enfatizando cada una de las sílabas de su frase, con voz firme.

Norma narró su trayectoria de dificultades, que comenzó con el abuso de un tío ciego durante su infancia y adolescencia, momento en que le fue ofrecida una carrera como modelo en Japón —su madre y ella misma consideraron que esa sería una oportunidad para mejorar sus precarias condiciones económicas—. Ya en Tokio, su pasaporte fue confiscado y Norma fue obligada a consumir drogas y tener sexo con desconocidos, convirtiéndose en propiedad del hombre que la engañaba. Con ayuda de la policía, Norma escapó de Japón y terminó en Canadá, donde, después de una turbulenta relación amorosa, tuvo un hijo que fue diagnosticado con un problema ocular, reviviendo antiguos fantasmas que la hacían pensar que era imposible «escapar de su pasado». Sin embargo, ese fue un momento de inflexión en su vida, que la motivó a romper el ciclo. Norma no quería ser más una víctima y su hijo se convirtió en motivo para «estar siempre en el presente».

Entonces, Norma decidió correr en las noches, para «canalizar su estrés». A través del «control de la fuerza de su cuerpo, drenaba sus emociones negativas», como aprendió del taoísmo. Seis meses después, estaba preparada para correr la maratón de Boston y, además, comenzó a escalar montañas en cada continente para recaudar dinero para el tratamiento de su hijo. Gracias al apoyo de una organización de lucha contra el tráfico humano, Norma entró al libro de los *Guinness Records*, tras recorrer poco más de 6000 kilómetros en 65 días, marca tres veces superior al de cualquier hombre, que junto a sus corridas en Namibia y la Antártica, era motivo de orgullo personal. «Intento ser lo más gentil conmigo misma, porque el mundo nunca fue tan gentil conmigo», nos comentaba con voz suave, para luego enfatizar que era necesario «ser capaz de sentir el dolor y la humillación». Eso era importante para convertirse en una activista capaz de inspirar con su ejemplo a las víctimas, para que ellas dieran el salto para convertirse en sobrevivientes. Finalizando su testimonio, Norma citó un antiguo proverbio chino: «La jornada de mil millas comienza con un solo paso».

Un profundo silencio se apoderó de la sala. Luego, todo mundo aplaudió eufóricamente. Algunas asistentes lloraron, otros fueron a abrazar a Norma y Gabriel. Con una sonrisa emocionada, Emily resaltó que era preciso tener coraje para compartir esas experiencias y, al final, ser fuente de inspiración para todos. Dirigiéndose al auditorio, preguntó si no era bueno escuchar más historias como esas, pues ese era un modo de «no endurecer», disposición necesaria para «atender el deseo de las víctimas», que merecían tanto «afecto y comprensión». Los participantes del *workshop* estaban, de hecho, sensibilizados. La inspiración recibida motivaría a Antonia (funcionaria del Poder Judicial chileno) a realizar su trabajo más consciente, de modo más humano. Así, los participantes del *workshop* recibían un don que los obligaba al reconocimiento empático con futuras víctimas.

¿NUEVA RELIGIÓN CIVIL? AGONISMO DIALÉCTICO ENTRE AGENTES SECULARES Y RELIGIOSOS/CONSERVADORES

Esos testimonios hacían parte de un género expresivo a través del cual podía reconocerse una agencia humana, una *performance* emocionalista que transmite eficazmente las vicisitudes de la transformación personal, criterio académico y político contemporáneo de verificación de la realidad de un sujeto (Duarte, 2012; Martínez-Moreno, 2025). Un género que se distingue del de la argumentación, que hace uso de la razón, *performance* asociada en la literatura a ejercicios de dominación política o científica (Haraway, 1991) y entendida como propia de la totalidad del género masculino —como el juez evocado por Roberto, figura paradigmática con la capacidad de anular la agencia humana e instituir la confrontación entre sujeto y objeto y entre persona y cosa—.

Si, por un lado, la espiritualidad secular busca la integración entre razón y emoción para promover el proselitismo por los derechos humanos; por otro, produce su separación, para facilitar la distinción moral que hace de la *performance* racional una infeliz para los parámetros de la doctrina de la acción, pues genera dudas de la veracidad de las palabras de hombres judicializados por violencia contra la mujer, por ejemplo, y produce la sensación de que ellos esconden algo, una verdad interior a la cual debe llegar el facilitador, el activista o el académico con sus preguntas. Gracias a esta distinción, agentes seculares instauran una oposición jerárquica —en el sentido dado por Dumont (1970)— entre la valoración de la perspectiva, que engloba las redes de valores sociales interdependientes de intercambios y reciprocidades sociales, promoviendo así procesos o movimientos de liberación del sujeto.

Al estar asociada a un movimiento ilustrado y racionalizador de carácter global, que conceptualiza la violencia de género como una estructura anacrónica de relaciones de poder, profundamente entrañada en conceptos tales como la cultura, la religión, el parentesco o el inconsciente, la formación de la disposición espiritual secular hace uso de una narrativa moral de la modernidad (Keane, 2007), que promueve tanto la desalienación como la individuación. Esto, en primer lugar, le confiere un notable suceso en su propagación entre segmentos poblacionales que acceden a la educación superior o se vinculan a la implementación de políticas de derechos humanos. Así, es posible observar su práctica entre agentes y simpatizantes de movimientos sociales, particularmente entre jóvenes, cuya trayectoria individual comienza a describirse como una de adquisición de conciencia de la intersección de marcadores sociales de la diferencia (género, raza, sexualidad, etnicidad, principalmente) que les brindan elementos de plausibilidad y promueven la construcción de sentido de una multiplicidad de experiencias de subyugación, vulnerabilidad o violencia. Tales marcadores no solo conforman una matriz de inteligibilidad que permite el reconocimiento de la dialéctica entre individuo —con dimensiones jurídicas y psicológicas (Dumont, 1970; Salem, 1992; Strathern, 2016)— y sociedad, sino que permite el contraste de la experiencia personal con la expectativa de reconocimiento igualitario en un futuro próximo. Es decir, promueven la visualización de una utopía progresista e igualitaria que motiva el proselitismo de los derechos humanos.

En segundo lugar, tal narrativa moral de la modernidad promueve la reforma de arquitecturas institucionales (familiares, laborales, universitarias, principalmente) en el sur global, diferentes de las del *ethos* burgués de clases medias y altas de los países del norte, de donde se originan los conceptos académicos y jurídicos y el dinero que sustentan la producción de políticas y proyectos sociales sobre derechos humanos. Tal cambio implica, como ya observaron Merry (2006), Silva (2012) y Simião (2015), la traducción a lenguajes vernáculos de tales conceptos, cuestión importante para la formación y sostenibilidad, a través del tiempo, de operadores locales de tales políticas.

A partir de este momento, invito al lector o lectora a comparar la ritualidad que acompaña la secularización con cómo la teoría antropológica ha descrito el gran éxito de la expansión mundial del cristianismo pentecostal y carismático, sin duda, una de las más importantes manifestaciones de nuestro espíritu del tiempo. Entre las varias características de las denominaciones pentecostales y

carismáticas⁴, Robbins (2004a) destaca la difusión de rituales que promueven experiencias extáticas, de liberación y renacimiento para vivir la trascendencia que, como en los talleres descritos, tienen el efecto de la conformación de un mundo simbólico en torno de la noción de la transformación radical de la persona y de su entorno social. Además, la emergencia de un discurso político de ruptura y discontinuidad con el pasado, la tradición y los vínculos de parentesco, es ahora reconceptualizado como fuente de un mal a ser combatido a modo de una guerra espiritual que motiva una esperanza de futuro reconocimiento y reparación milenarista —cosa que recuerda la manera como Schneider (2016) y Strathern (1992) conceptualizan el sistema de parentesco angloeuroamericano o moderno como uno que promueve la creación de perspectivas o puntos de vista a partir del proceso de ruptura entre continuidad/tradición/convención y cambio/novedad/elección—.

Robbins (2004a) afirma que estas peculiaridades suscitan procesos de conversión voluntarios tras el recibimiento de dones e inspiraciones, que promueven transformaciones de la persona caracterizadas por un profundo sentido de igualitarismo: cualquiera puede ser un elegido para la salvación, independientemente de la clase, la raza, el género o la etnicidad, afirma este autor. Esto hace de la evangelización, primero, un campo abierto y universal (Dullo, 2011), que suscita una actitud de superioridad moral capaz de penetrar en una multiplicidad de contextos socioculturales, promoviendo la reforma de arquitecturas institucionales locales. Segundo, una forma de racionalización de la cultura tradicional, afirma Robbins, relacionada a una narrativa moral que brinda conceptos para el cuestionamiento de desigualdades socioeconómicas, facilitando la articulación de estas denominaciones a la modernidad (diferentemente del fundamentalismo cristiano). Por último, la evangelización tiene como efecto la conformación de un profundo dualismo entre lo sagrado y lo demoníaco, que se manifiesta como una gama abierta de referencias de la oposición entre pasado y presente a partir de la cual el converso ofrece el testimonio de su nueva vida.

Pensado desde el ángulo de la evangelización, el proselitismo de los derechos humanos sigue un patrón similar, como ya mencionaron Asad (2003), Keane (2007) y recientemente Scott (2018). Entonces, el surgimiento de una persona

⁴ Lejos de considerarlas como una especie de «bloque cristiano», opuesto a la modernidad (como sí lo harían los agentes de la espiritualidad secular), siguiendo al propio Robbins (2004a) en su revisión panorámica, considero las manifestaciones del cristianismo pentecostal y carismático como un conjunto heterogéneo, diverso en su interior e interdependiente de contextos culturales y morfologías sociales específicas de donde surgen como parte de la expansión del capitalismo y del Estado moderno.

moderna requiere de la formación de una interioridad por parte misioneros laicos contemporáneos en la cual el convertido debe construir una conexión directa y profunda con su propia divinidad, cosa que tiene como efecto la conformación de una perspectiva única e inconmensurable, como ya afirmé, substancia moral que al mismo tiempo nos hace iguales y crea nuestras diferencias individuales como seres humanos, ya que representamos nuestra experiencia como única e irrepetible. En otras palabras, el movimiento racionalizador de carácter global de expansión del Estado de derechos humanos implica necesariamente la conceptualización y elaboración de una dimensión emocional, un alma laica como objeto dentro de nuestra experiencia (Csordas, 1997) que inspira nuestra agencia humana —una respuesta espiritualista relacionada a esa especie de predicción hecha por Berger (2000) en su ya clásico artículo sobre la desecularización del mundo, en donde afirmaba que el próximo surto religioso sucedería entre intelectuales posmodernos desencantados—.

Existen, claro, diferencias entre la espiritualidad secular que aquí caracterizo y las denominaciones carismáticas y pentecostales. En las últimas, es notable un discurso contestatario del *statu quo* burgués, emergente en las márgenes del Estado y caracterizado por su simpatía por pautas conservadoras del modelo norteamericano, que propone soluciones individuales para problemas sociales estructurales, promoviendo así el neoliberalismo. Un discurso que, según Robbins, surge como efecto de la relación entre las clases sociales. En Brasil, dicho discurso critica élites políticas e intelectuales progresistas y cristaliza una identidad política religiosa que cuestiona el ideal de laicidad (Vital da Cunha, 2020; Menezes, 2023; Duarte & Martínez-Moreno, 2024).

En este punto, me parece importante destacar la configuración de una relación de agonismo dialéctico como la tratada por Bateson (2008; véase también Comerford, 2003; Duarte, 2009), en este caso, entre estas denominaciones religiosas y los agentes seculares, siendo esta una de las características más marcantes de las disputas políticas contemporáneas en torno de la definición de la persona humana, sus prescripciones de relacionalidad y modos de incidencia en el mundo (Duarte & Martínez-Moreno, 2024). Un tema que además nos remite, en primer lugar, al narcisismo de las pequeñas diferencias descrito por Freud (2016, 2018), que trata de una tendencia a la diferenciación entre aquellos que comparten algún criterio de semejanza a través de demostraciones de agresión, odio o envidia y, en segundo lugar, a la reflexión acerca de las prácticas de distinción social como marcadores de jerarquía y capital social ya problematizados por Bourdieu (2006). Siguiendo a Latour (2000), agentes promotores de los derechos humanos

toman como objeto de purificación a las denominaciones cristianas (católicas, carismáticas, pentecostales, fundamentalistas, etc.), encuadrándolas en matrices clasificatorias científicas y jurídicas para establecer la separación entre tradición y modernidad, caracterizar *performances* político-religiosas como un signo infeliz para la doctrina de la acción y, posteriormente, asumir una actitud antifetichista, que promovería la desalienación.

Al defender en este artículo que la expansión de un Estado de derechos humanos sigue una lógica de conversión para la formación de espiritualidades seculares, también afirmo que el conflicto entre clases al que se refiere Robbins (2004a) es de carácter religioso, acompañando afirmaciones de Duarte (2009, 2005) en relación con el modo como pueden leerse los conflictos entre convicciones morales en Brasil. En este caso, un conflicto entre formas de justificación de la gestión de la moralidad (interdependientes de un *ethos* privado de clases populares, en las cuales se sacraliza la relación entre individuo y familia como un valor estructurante de su visión de mundo) y el entusiasmo moral de la espiritualidad secular, que aquí entiendo como una manifestación de la disposición racionalizadora del protestantismo en nuestros días, asociada al ideal de laicidad y localizado principalmente, pero no exclusivamente, entre segmentos de élites progresistas y cosmopolitas transnacionales.

Según Buruma (2023), tal disposición se caracteriza por modalidades de autoexamen, testimonio público y declaraciones de constrictión y virtud, que demuestren una lucha personal constante por la justicia social. Lo anterior se revierte en la exigencia de pedidos de disculpa públicos por transgresiones personales o por la inconsciencia y falta de sensibilidad por actitudes y prácticas entendidas como privilegios heredados o históricos, lo que promueve posteriores procesos de reparación simbólica, material o financiera (véase Peebles, en prensa) y, gracias a la difusión de las redes sociales digitales, el fenómeno de los cancelamientos. Ese es un trabajo de perfeccionamiento ético y mejoramiento moral que Buruma considera la manifestación más actual del espíritu de trabajo arduo, ya no del calvinismo descrito por Weber (2013), sino de elegidos localizados entre élites políticas e intelectuales progresistas norteamericanas —poseedores de un conocimiento que la mayoría no comprende, lo que motiva su actitud misional, y promotores del individualismo del cual depende la expansión del capitalismo—. Desde la década de 1960, tal espíritu integra la conceptualización de políticas de la diferencia, de la identidad, del reconocimiento y de la liberación, así como sus formas de implementación a través de tecnologías de esclarecimiento moral, como los talleres de formación aquí descritos.

Dada la marcante dualidad moral aquí caracterizada, años de incidencia política y social de estas políticas tuvieron como efecto formas de resistencia de aquellos acusados de corporificar las estructuras de opresión, es decir, la demostración de fuerza moral y teológico-política (Martínez-Moreno, 2025) de los así llamados conservadores, agentes del patriarcado o representantes de otras estructuras de dominación. Como atestiguamos desde la década de 2000, con la emergencia de la política de la posverdad, el reposicionamiento de estos últimos, alimentó un proceso global de movimientos populistas, como los que llevaron a Trump, Orbán o Bolsonaro al poder, los cuales reivindicaron valores altamente atacados por los agentes seculares.

Esos líderes populistas son la punta de otro *iceberg*, que recientemente estamos abordando desde un punto de vista etnográfico (Martínez-Moreno & Forero Angel, 2024) e implica desafíos de comprensión antropológica de la agencia de una amplia gama de actores sociales que comienzan a apropiarse de categorías de acusación (como ser de derecha, machista o autoritario) y comienzan a reivindicarlas con orgullo. Estos agentes, entre los que encontramos no solo a líderes religiosos, sino militares, policías, empresarios, negacionistas científicos, críticos a la reivindicación de la identidad de víctima o personas comunes que no adhieren a pautas progresistas (Craveri & Losonczy, 2017; Guedes, 2024; Hatzikidi, 2024; Salem, 2024), alimentan el fervor político, haciendo uso de categorías de acusación moral contra militantes y simpatizantes de los derechos humanos, iniciando así un nuevo ciclo de agonismo dialéctico. De ese modo, en los días actuales, los últimos son llamados peyorativamente «*woke*», un término que originalmente refería a la consciencia de cuestiones de justicia racial en los Estados Unidos, o vistos como portadores de una «ideología de género», categoría que reformula la ya citada perspectiva de género y que denotaría tanto un intelectualismo arrogante como una amenaza de degeneración moral (Duarte & Martínez-Moreno, 2024) y, en última instancia, la encarnación de un mal a ser combatido.

CONCLUSIÓN

En este artículo, argumenté que los talleres de formación de facilitadores de grupos reflexivos de género, lejos de ser meros espacios de transmisión técnica de protocolos o modos de implementación de normativas transnacionales de combate a las violencias contra las mujeres, funcionan como rituales seculares que producen y movilizan una espiritualidad intramundana. Esta espiritualidad, articulada en torno a la práctica de la empatía y la sacralización de la expresión

emocional, hacen parte de un proceso estructurado que facilita una transformación moral de la persona análoga a una conversión religiosa (Keane, 2007).

En el caso de Berta, vimos un proceso ritual en acción: la confesión de la violencia ejercida contra su hijo, su catarsis emocional, la absolución y guía por parte de los facilitadores y la reintegración redimida a su comunidad profesional. Comenzamos así a entender la empatía como dogma central de una espiritualidad secular que busca dar sentido holista a una sociedad racionalizada y desencantada que promueve el individualismo ético vía derechos humanos. De este modo, el trabajo sobre las emociones, a través del testimonio, no es privado, sino un proceso de socialización que fabrica una interioridad específica, una dimensión emocional crucial para ser reconocido como un sujeto pleno de derechos y, por lo tanto, como una persona con verdadera humanidad. Seguido, el caso de Thor y su propuesta de diálogo interno nos mostró que la conciencia de género es el equivalente secular a la conciencia del pecado. La promoción de la reflexividad es aquí un ritual íntimo de examen de conciencia que busca purificar al sujeto de una cultura patriarcal internalizada. El lenguaje, como una palabra mágica, se convierte en la herramienta para transmutar la violencia latente en manifestación controlada a través de las palabras, cosa que garantizaría la simetría ética entre los cuerpos y, por lo tanto, su estatuto ontológico como persona humana. Posteriormente, los testimonios de Gabriel y Norma nos mostraron el proceso de consagración de la figura del sobreviviente como un estado ulterior de transformación redentora. Aquí, el emocionalismo del testimonio es el género expresivo por excelencia que verifica la autenticidad de la conversión y ofrece signos de agencia humana. Quien da testimonio se convierte en un don para la comunidad —él o ella se sacrifica en los términos de Hubert y Mauss (2005)—, obligando al público al reconocimiento empático y a la acción proselitista.

En la última sección del artículo, mostré cómo la espiritualidad secular y los cristianismos pentecostal y carismático, caracterizados por Robbins (2004a), son proyectos simétricos y rivales de conversión, que comparten la centralidad del testimonio, una lógica de expansión global, un discurso político de ruptura con el pasado y una fuerte demarcación de dualismo moral. El conflicto entre ellos no es meramente político, sino un agonismo dialéctico de carácter religioso que busca la definición de la naturaleza de una persona humana buena y auténtica, merecedora de reconocimiento público. La resistencia conservadora es una reacción constitutiva a este proselitismo secular. En conjunto, estas conclusiones apuntan a una tesis final: la expansión global de los derechos humanos sigue una lógica religiosa de conversión, fabricando una interioridad emocional específica

y generando, como reacción inevitable, su propio antagonista en un conflicto que define los debates morales de nuestra época.

Este análisis abre, a su vez, nuevas líneas de interrogación. Si la eficacia de las políticas de derechos humanos depende de su capacidad para generar experiencias de conversión emocional, ¿qué ocurre con aquellos sujetos que no logran o no desean realizar este tránsito ritual? —como sucede con los hombres judicializados por violencia doméstica y familiar que deben acudir a los grupos reflexivos de género como parte de su proceso de resocialización (Martínez-Moreno, 2025)—. ¿Cómo analizar etnográficamente las formas de resistencia, escepticismo o fracaso dentro de estos talleres sin patologizarlos? ¿Qué nuevas formas de jerarquía y autoridad se están creando dentro de estas comunidades emocionales secularizadas? Si el facilitador, el activista o el académico políticamente comprometido con los derechos humanos ocupa el lugar del misionero laico que guía la conversión, ¿cómo se articula su poder y su carisma a la cotidianeidad de sus interlocutores ora en el set psicosocial del taller, ora durante el trabajo de campo? Finalmente, y en diálogo con Dullo (2015), al reconocer las similitudes estructurales entre proyectos de conversión secular y cristianas pentecostal y carismática, ¿cómo puede la antropología escapar del dualismo que ella misma critica y analizar estos fenómenos sin caer en la trampa de celebrar uno como progresista y condenar al otro como conservador, sino comprendiendo ambos como respuestas potentes y, en muchos sentidos, simétricas, a los malestares y dilemas del individualismo contemporáneo? La exploración de estas preguntas permitirá hacer más compleja nuestra comprensión de los conflictos político-religiosos que definen nuestro tiempo y del lugar de la antropología como crítica de las certezas morales, tanto seculares como religiosas.

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, L. (1990). Shifting Politics in Bedouin Love Poetry. En L. Abu-Lughod & C. Lutz (Eds.), *Language and the Politics of Emotion* (pp. 24-45). Cambridge University Press.
- Amaral, L. (2000). *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Editora Vozes.
- Asad, T. (1996). Comments on Conversion. En P. Van der Veer (Org.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* (pp. 263-273). Routledge.

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Barthe, Y. (2021). Elementos para uma sociologia da vitimização. En T. Rifiotis & J. Segata (Orgs.), *Políticas etnográficas no campo da moral* (pp. 119-144). ABA Publicações.
- Bastos, C. (2023). Peregrinação, devoção e individualismo: o contexto do yoga e vedanta no Rio de Janeiro. *Mana* 29(1), 1-29. <http://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n1e2023003.pt>
- Bateson, G. (2008). *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. EDUSP.
- Beiras, A., & Bronz, A. (2016). *Metodologia de grupos reflexivos de gênero*. Instituto Noos.
- Berger, P. (2000). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, 21(1), 9-24. <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-21-no-01>
- Boltanski, L. (1993). *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Gallimard.
- Borneman, J. (2015). *Cruel Attachments. The Ritual Rehab of Child Molesters*. The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2006). *A distinção. Crítica social do julgamento*. EDUSP.
- Buruma, I. (julio de 2023). Doing the Work. The Protestant ethic and the spirit of wokeness. *Harper's Magazine*. <https://harpers.org/archive/2023/07/protestant-ethic-and-the-spirit-of-wokeness/>
- Cavalcanti, M. (2013). Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia & Antropologia*, 3(6), 411-440. <https://doi.org/10.1590/2238-38752013v363>
- Comerford, J. (2003). *Como uma família. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Relume Dumará.
- Craveri, M., & Losonczy, A. (2017). *Enfants du Goulag*. Éditions Belin.
- Csordas, T. (1997). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press.
- Das, V. (2008). Trauma y testimonio. En F. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 145-170). Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Debert, G., & Gregori, M. F. (2008). Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(66), 165-211. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092008000100011>

- Duarte, L. F. D. (en prensa). Alhures em Mim: a Espiritualidade na Cosmologia Ocidental Moderna. En S. Carneiro, R. Toniol & C. Brito (Orgs.), *Religião e Espiritualidade: Desafios e Atravessamentos Conceituais* (título provisório). Editora Mórula.
- Duarte, L. F. D. (2005). *Ethos* privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. En M. Heilborn, L. F. Duarte, C. Peixoto & M. Lins de Barros (Orgs.), *Sexualidade, família e ethos religioso* (pp. 137-170). Garamond Universtária.
- Duarte, L. F. D. (2009). Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contem porâneas em busca de um modelo. En G. Velho & L. F. Duarte (Orgs.), *Gerações, família e sexualidade* (pp. 17-45). 7Letras.
- Duarte, L. F. D. (2012). O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente. *Mana*, 18(3), 417-448. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000300001>
- Duarte, L. F. D., Barsted, L. L., Taurois, M. R., & Garcia, M. H. (1993). Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas classes populares brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 8(22). <https://anpocs.org.br/1993/06/13/vol-8-no-22-sao-paulo-1993/>
- Duarte, L. F. D., & Martínez-Moreno, M. J. (2024). The Person in Contemporary Contexts of Right-wing Populism: An Uncomfortable Study. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-23 <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211002>
- Duarte, L. F. D., & Menezes, R. (2017). Transpersonal Ether: Personhood, Family and Religion in Modern Societies. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 14(1), 1-17. <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n1p001>
- Dullo, E. (2011). Uma Pedagogia da Exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, 31(2), 105-129 <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000200006>
- Dullo, E. (2015). Seriously Enough? Describing or Analysing the Native(s)'s Point of View. En J. Carrier (Ed.), *After the Crisis. Anthropological Thought, Neoliberalism and the Aftermath* (p. 133-153). Routledge.
- Dumont, L. (1970). *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. The University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rocco.
- Fassin, D. (2006). Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique. *Politix*, 73(1), 137-157. <https://shs.cairn.info/revue-politix-2006-1-page-137?lang=fr>

- Fassin, D. (2019). As economias morais revisitadas. En T. Rifiotis & J. Segata (Orgs.), *Políticas etnográficas no campo da moral* (pp. 51-80). ABA Publicações.
- Fassin, D., & Rechtman, R. (2009). *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton University Press.
- Freud, S. (2016). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Amorrortu editores.
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. En *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)* (pp. 13-188). Companhia das Letras.
- Geertz, C. (2005). La religión como sistema cultural. En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Editorial Gedisa.
- Guedes, A. (2024). These Men in Love with Mining Companies and Pickup Trucks: Moralities and Knowledge Practices of the Deserts and Movements of the Economy. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211011>
- Gennep, A. V. (2011). *Os ritos de passagem*. Vozes.
- Gregori, M. F. (1989). Cenas e queixas. Mulheres e relações violentas. *Novos Estudos CEBRAP*, 23, 163-175. <https://novosestudos.com.br/produto/edicao-23/>
- Gregori, M. F. (2010). Violence and Gender. Political Paradoxes, Conceptual Shifts. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 7(2), 216-235. <https://vibrant.org.br/issues/v7n2/maria-filomena-gregori-violence-and-gender/>
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Universitat de València.
- Hatzikidi, K. (2024). The Ambiguous Other. Engaging with Far Right and other Uncomfortable Subjectivities. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211010>
- Heilborn, M. L., & Sorj, B. (1999). Estudos de gênero no Brasil. En S. Micelli (Org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)* (pp. 183-221). Editora Sumaré.
- Hervieu-Lérger, D. (1997). Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, 18(1), 31-47. <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-18-no-01>
- Hervieu-Lérger, D. (2008). *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*. Editora Vozes.
- Hubert, H., & Mauss, M. (2005). *Sobre o sacrifício*. Cosac Naify.
- Jacobo, F., & Martínez-Moreno, M. J. (Eds.). (2022). *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. Universidad Autónoma de México.

- Jimeno, M. (2010). A vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, 16(1), 99-121. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005>
- Jimeno, M., Góngora, A., Martínez-Moreno, M. J., & Suárez, C. (2007). *Manes, mansitos y manazos: una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*. Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M., Varela, D., & Castillo, A. (2011). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Keane, W. (2003). Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy. *Comparative Studies in Society and History*, 45(2), 222-248. <https://doi.org/10.1017/S0010417503000124>
- Keane, W. (2007). *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press.
- Keane, W. (2018) On Semeiotic Ideology. *Signs and Society*, 6(1), 64-87. <https://doi.org/10.1086/695387>
- Latour, B. (2000). *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia Simétrica*. Editora 34.
- Leavitt, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, 23(3), 514-539. <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.3.02a00040>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Gráficas Europa.
- Luhrmann, T. (2020). Mind and Spirit: A Comparative Theory about Representation of Mind and the Experience of Spirit. *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 26(1), 9-27. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13238>
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Melanesian Atoll and Their Challenge to the Western Theory*. Chicago University Press.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236. <https://doi.org/10.1525/can.2001.16.2.202>
- Mahmood, S. (2019). Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável. *Debates do NER*, 19(36), 17-56. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99587>
- Malinowski, B. (1993). *Magia, ciencia y religión*. Planeta Agostini.
- Martínez-Moreno, M. J. (2013). Un nuevo primitivo: cultura, género e igualdad en la transformación hacia una sociedad democrática. *Revista de Antropología*, 56(1), 147-180. <https://revistas.usp.br/ra/article/view/64489>
- Martínez-Moreno, M. J. (2022). Por el Jardín de las Delicias. Emocionalismo, acercamiento a la interioridad y alianza con la *força*. En F. Jacobo & M. J.

- Martínez-Moreno (Eds.), *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico* (pp. 113-136). Universidad Autónoma de México.
- Martínez-Moreno, M. J. (2024). A vítima de Quetzalcóatl. Consciência de gênero, resistência masculina e atitude analítica diante da violência. *Mana*, 30(1), 1-35. <https://doi.org/10.1590/1678-49442024v30n1e2024001.pt>
- Martínez-Moreno, M. J. (2025). *A agência humana e a força. Emoção, conversão e resistência na judicialização da violência contra a mulher*. Universidade Federal Fluminense, Autografia.
- Martínez-Moreno, M. J., & Forero Angel, A. (2024). Introduction to the Dossier: Broadening the Horizons of Anthropological Understanding: Ethnographies with ‘Uncomfortable Otherness’. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-10. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211001>
- Mauss, M. (2004). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de «eu». En *Sociologia e antropologia* (pp. 167-398). Cosac Naify.
- Menezes, R. (2023). Marcel Mauss (1872-1950) – Religião em múltiplas perspectivas. En F. Teixeira & R. Menezes (Eds.), *Antropologia da religião. Autores e temas* (pp. 15-29). Editora Vozes.
- Menezes, R., & Toniol, R. (Eds.). (2021). *Religião e materialidades. Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Papéis Selvagens.
- Merriman, D. (2018). *Critical Visibility in Colombia: Victimhood, Reparations, and the Challenge of Visibilizarse* [Tesis de doctorado, University of Colorado, Boulder].
- Merry, S. (2006). *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. The University of Chicago Press.
- Meyer, B. (2012). *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion*. Universiteit Utrecht.
- Obeyesekere, G. (1990). *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. University of Chicago Press.
- Organização dos Estados Americanos. (1994). *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher*. Belém do Pará, Brasil, 9 de junho de 1994. <https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>
- Peebles, G. (en prensa). Debt in Anthropology. En I. Guérin, D. James, F. Neiburg, S. Ndongo & H. Ortiz (Eds.), *Handbook on Debt*. Routledge.
- Peirano, M. (1993). As árvores Ndembu, uma re-análise. *Anuário Antropológico*, 15(1), 9-64. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6439>

- Pereira, E., & Oliveira P. (2023). Religião e arte. En F. Teixeira & R. Menezes (Eds.), *Antropologia da religião. Autores y temas* (p. 275-293). Editora Vozes.
- Reinhardt, B. (2025). Sobre fantasmas, agência e ética: apresentação a Política da Devoção. En S. Mahmood (Ed.), *Política da devoção. O revivalismo islâmico e o sujeito feminista* (pp. 9-56). Papéis Selvagens.
- Reis, L. (2023). Materialidades – Religião, coisas e pessoas. En F. Teixeira & R. Menezes (Eds.), *Antropologia da religião. Autores e temas* (pp. 309-326). Editora Vozes.
- Rifiotis, T. (2014). Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito. *Revista de Antropologia*, 57(1), 119-144. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87755>
- Robbins, J. (2004a). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33, 117-143. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>
- Robbins, J. (2004b). *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press.
- Salem, T. (1992). A desposseção subjetiva: dos paradoxos do individualismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7(18), 62-77. <https://anpocs.org.br/1992/02/28/vol-7-no-18-rio-de-janeiro-1992/>
- Salem, T. (2024). Grappling with Complexity in Research with the Military Police: The Far-right and Anthropology's Civilizing Mission. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 21, 1-15. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211009>
- San Agustín. (1980). *Confissões*. Abril Cultural.
- Sarti, C. (2004). O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Revista Estudos Feministas*, 12(2), 35-50. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200003>
- Schneider, D. (2016). *Parentesco americano. Uma abordagem cultural*. Vozes.
- Scott, J. W. (2018). *Sex and Secularism*. Princeton University Press.
- Silva, K. (2012). *As Nações Desunidas. Práticas da ONU e a Estruturação do Estado em Timor-Leste*. Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Simião, D. (2015). *As donas da palavra. Gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor Leste*. Editora Universidade de Brasília.
- Strathern, M. (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- Strathern, M. (2016). Sex and the Concept of the Person. En *Before and After Gender* (pp. 175-244). Hau Books.

- Tambiah, S. (2017). Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View. *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 7(3), 451-473. <https://doi.org/10.14318/hau7.3.030>
- Turner, V. (2015). *Do ritual ao Teatro: a seriedade humana de brincar*. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Vital da Cunha, C. (2020). Retórica da perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Plural*, (6), 123-149. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/153>
- Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.

Integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual y de género

Etnografía de las «comunidades arcoíris» en España

José Barrera-Blanco

 <https://orcid.org/0000-0002-6339-4049>
Universidad Complutense de Madrid, España
josbar01@ucm.es

RESUMEN

Este artículo explora a través de la etnografía algunas de las formas de intersección en la sociedad contemporánea entre religión y diversidad sexual. Se estudia el caso de las denominadas «comunidades arcoíris» en España: grupos de personas cristianas y lesbianas, gais, bisexuales y trans (LGBT+) que se organizan para vivir estas identidades de manera complementaria frente a los frecuentes planteamientos de oposición. Se analizan los datos recogidos durante el trabajo de campo continuado con los grupos entre 2019 y 2023 y la revisión sistemática de archivos. En primer lugar, se expone el recorrido histórico de estas comunidades, enmarcando su evolución en procesos más generales de transformación religiosa, avance activista y reconocimiento social y legal de la diversidad. En segundo lugar, se estudia su incidencia en el campo cristiano mediante la oferta de una atención pastoral basada en el pluralismo que busca atender la diversidad de necesidades vitales y espirituales que no están siendo cubiertas por las principales instituciones religiosas. Por último, se describe cómo su sociabilidad regida por principios de acción tanto cristianos como activistas LGBT+ genera un contexto propicio para practicar y desarrollar la identidad de manera integrada.

Palabras clave: *Diversidad sexual, Religión, LGBT+, Pluralismo, Etnografía.*



Collective Integrations of Christianity and Sexual and Gender Diversity Ethnography of “Rainbow Communities” in Spain

ABSTRACT

This article uses ethnography to explore some of the ways in which religion and sexual diversity intersect in contemporary society. It studies the case of the so-called “rainbow communities” in Spain: groups of Christian lesbians, gays, bisexuals, and trans individuals (LGBT+) who organize themselves to live these identities complementarily against the frequent oppositional understandings. The research analyzes data collected during continuous fieldwork with these communities from 2019 to 2023, and through a systematic review of archives. First, it traces the historical path of these communities, situating their development within broader processes of religious transformation, activist progress, and the social and legal recognition of diversity. Second, it assesses how they impact on the Christian field by offering a pastoral care model based on pluralism that addresses the population’s vital and spiritual needs unmet by mainstream religious institutions. Finally, it argues how their sociability rooted in Christian and LGBT+ activist values produces a context conducive to practising and developing identity in an integrated way.

Keywords: *Sexual diversity, Religion, LGBT+, Pluralism, Ethnography.*

INTRODUCCIÓN

Cristianismo y diversidad sexual son dos temas que, al ser tratados de manera conjunta, generan controversias en el debate público. Las principales iglesias definen como un desorden moral e incluso como un pecado a la homosexualidad y a cualquier deseo, identidad o relación de pareja alejada del matrimonio heterosexual, discriminando a parte de su feligresía por razones de orientación sexual e identidad de género. La publicidad y el uso político de estas doctrinas morales en las últimas décadas han contribuido a instalar en el imaginario social una oposición binaria entre la religión cristiana y las sexualidades y géneros no normativos. La esencia de una negaría la esencia de las otras. Según el mandato social, si no eres una persona cisgénero y heterosexual no puedes considerarte auténticamente cristiana y tu religiosidad está bajo sospecha. De la misma manera, el avance en derechos sexuales y reproductivos y la normalización social de la diversidad sexual se entienden como un producto inequívoco del proceso de secularización y de la pérdida de influencia del factor religioso en el devenir de la sociedad. Algunas investigaciones han definido esta narrativa desde la crítica poscolonial con conceptos como «secularidad *queer*» (Puar, 2007), «homosecularismo» (García Rodríguez, 2025) o «secularización sexual» (Fassin, 2010), mostrando los límites de estos planteamientos dicotómicos y el impacto social que tienen sobre las vidas y los derechos de las minorías.

Los discursos sobre la incompatibilidad y la oposición entre cristianismo y diversidad sexual simplifican y oscurecen una realidad social compleja. El impulso de las políticas de identidad en las últimas décadas no solo está reconfigurando el campo estrictamente político, sino que también ha penetrado en el campo religioso. En el ámbito cristiano, atravesado también por los procesos de personalización y desinstitucionalización de lo sagrado, existen muchas personas que, a pesar de reconocerse como lesbianas, gais, bisexuales, trans y

demás orientaciones sexuales e identidades de género (LGBT+¹), mantienen sus convicciones religiosas y viven de manera integrada ambas dimensiones de su identidad. En este sentido, las investigaciones al respecto señalan que una de las principales estrategias para resolver este conflicto interior, que podría predecirse por su doble identidad, es la vivencia individual de la religiosidad y el alejamiento de los contextos más institucionales y conservadores (Hall, 2015; Pitt, 2010; Toft, 2014). Parece evidente que la progresiva centralidad del orden subjetivo y de la experiencia personal en el ámbito espiritual permite a las personas LGBT+ ejercer sus derechos religiosos de manera más plena, disolviéndose la sujeción a las normas sexuales y de género de las iglesias.

Sin embargo, la emergencia de diferentes organizaciones formadas por personas cristianas LGBT+ desde la década de 1960 en numerosos países demuestra que existen alternativas a la individuación y respuestas colectivas frente a las políticas sexuales conservadoras de las principales iglesias. Siguiendo las teorías de la interseccionalidad, las identidades sociales no son una mera suma de privilegios y opresiones, sino posiciones situadas dentro de una matriz compleja de relaciones de poder (Collins, 2000). La vivencia de dimensiones como el género, la orientación sexual y la religión se entrelazan produciendo un repertorio múltiple de identidades que no pueden explicarse desde un análisis lineal, sino atendiendo a la posición de cada persona en la estructura social. En este sentido, como advierte Singh (2015), el enfoque interseccional no puede reducir el factor religioso al eje de la subordinación ni obviar su potencial como fuente de agencia y de empoderamiento. La literatura sobre feminismos de inspiración religiosa ejemplifica cómo aquello que suele asociarse con la tradición y la norma también puede convertirse en una herramienta para contestar el orden dominante (Fedele, 2009; Mahmood, 2011). Incorporar la religión de manera plena en el análisis de los movimientos sociales y las políticas de identidad implica comprenderla como un campo social donde existen disputas, impugnaciones y resistencias tanto individuales como colectivas. Esta tarea también requiere superar el paradigma de la secularización en la conceptualización de la diversidad sexual y ser capaces de imaginar que, en el marco del pluralismo contemporáneo, las minorías sexuales y de género participan en la vida pública desde sus diferentes convicciones y afiliaciones religiosas.

¹ En este estudio se emplea la versión del acrónimo 'LGBT+' dado que es la que representa con mayor precisión tanto la composición de los grupos estudiados como su agenda activista. Se evita incluir explícitamente la I (intersexuales) y la Q (*queer*) porque son categorías marginales según lo registrado en el trabajo de campo.

Este artículo busca explicar las formas de organización colectiva ante las nuevas demandas de sentido y de pertenencia suscitadas por las transformaciones sociales en el ámbito de la religión, la sexualidad y el género. Para ello se aborda el caso de las autodenominadas «comunidades arcoíris» en España —grupos formados por personas que se identifican como cristianas y LGBT+— preguntando cómo desde la religiosidad colectiva se pueden articular formas para vivir aspectos de la identidad personal pensados como contradictorios en el discurso público. En primer lugar, se expone el recorrido histórico que han seguido estos grupos desde los inicios del movimiento de liberación homosexual hasta la actualidad, explorando cómo los cambios generales en el ámbito religioso y en el reconocimiento social y legal de la diversidad sexual y de género enmarcan las posibilidades de organización de la acción colectiva. En segundo lugar, se analizan cómo estos colectivos inciden en el campo cristiano a través de la atención pastoral de las necesidades vitales y espirituales de la población cristiana LGBT+ que no están siendo cubiertas por otras instituciones. Se pone el foco en las estrategias pluralistas desplegadas para elaborar su repertorio de bienes y servicios y acomodarlo, de esta manera, a la creciente visibilidad de la diversidad social en ámbitos como la religiosidad, la sexualidad y el género. Por último, se argumenta cómo desde las comunidades arcoíris se consigue abordar ciertas problemáticas relacionadas con la vivencia disociada de la doble identidad creando un contexto propicio para la convergencia de modos de actuar y percibir el mundo tanto cristianos como activistas LGBT+. Un abordaje de la identidad religiosa que se centra en su dimensión práctica y contextual, atendiendo a los recursos que se disponen para que los sujetos puedan desarrollarla y practicarla de la manera más completa posible.

METODOLOGÍA

Los datos y análisis que aquí se presentan forman parte de una investigación doctoral sobre la acción colectiva de grupos cristianos LGBT+ en España para la cual se han empleado métodos cualitativos y etnográficos triangulando diferentes técnicas de recolección de datos. El trabajo de campo ha estado vertebrado por observaciones participantes continuadas en el tiempo, entre los años 2019 y 2023, y realizadas en las diversas actividades del universo asociativo de los grupos cristianos LGBT+ —oraciones, encuentros activistas, charlas, eucaristías, retiros espirituales, entre otras—. Las guías de observación y el cuaderno de campo fueron los dispositivos primordiales para la recolección de datos. Por otro lado, se han mantenido conversaciones etnográficas con 81 interlocutores

que son muy diversas en su realización y formato: durante las observaciones y en contextos externos al campo; diálogos informales y entrevistas semiestructuradas; puntuales y continuadas en el tiempo; de escasos minutos y de horas; *online*, telefónicas y en persona; escritas y orales. La muestra de interlocutores fue elaborada mediante el procedimiento de la bola de nieve y es ciertamente representativa de la composición del campo: mayoría cisgénero, masculina y gai, predominancia de personas de confesión católica y presencia significativa de profesionales religiosos, entre otras características. En cualquier caso, se ha buscado mayor representatividad estructural a través de un muestreo por cuotas que incluyó las voces de identidades minoritarias en los grupos, como personas trans, evangélicas, lesbianas, residentes en el mundo rural, etcétera. Por último, los datos recogidos en el campo se han complementado con una exhaustiva revisión de archivos que los propios grupos producen sobre sí mismos y que publican en sus redes sociales, facilitando el conocimiento de eventos pasados, testimonios de otros participantes e informaciones sobre grupos a los que no se ha tenido acceso.

El trabajo de campo en persona comenzó y fue desarrollado principalmente en actividades organizadas en la ciudad de Madrid, España, dada su proximidad territorial a mi lugar de residencia. Los límites que implican la sobrerrepresentación de grupos y colaboradores de esta ciudad en el estudio fueron parcialmente solventados mediante un uso intensivo de la etnografía digital y la realización de entrevistas semiestructuradas con participantes de otros territorios. Además, la inmersión inicial en el universo asociativo me permitió acceder a nuevas comunidades, eventos y personas, alcanzando de esta manera una mayor heterogeneidad en la muestra y un punto óptimo de saturación de los datos. No obstante, el criterio de selección de los grupos estudiados —aquellos que se identifican explícitamente bajo el acrónimo LGBT+ o similares— restringe la muestra a una forma específica de acción colectiva que se da principalmente en contextos urbanos. No se incluyen otras formas de articulación de cristianismo y diversidad sexual quizás más heterodoxas y locales que deberán ser abordadas en próximas investigaciones.

El enfoque ético de la investigación ha pivotado sobre las técnicas del consentimiento informado y la reflexividad alrededor de mi propia posición en el campo. Dada la naturaleza etnográfica del estudio y siguiendo las recomendaciones de la American Anthropological Association (AAA) —explicadas por Estalella y Ardèvol (2007)— y de Badel y Kalinsky (2008), el consentimiento no se ha formulado como un contrato único y escrito, sino como un proceso dinámico, continuo y renovable a través de intercambios permanentes con los colaboradores sobre los objetivos y el avance de la investigación. Se adaptó a

cada contexto de recolección de datos, priorizando la calidad del contrato sobre la estandarización de su formato. Estas prácticas partieron de la explicitación constante de mi identidad no solo como etnógrafo, sino también como hombre cisgénero, heterosexual y no creyente. Además, mi posición particular a nivel identitario conllevó un estado de alerta epistemológica que explico con mayor profundidad en otro trabajo (Barrera-Blanco, 2025a): tomar conciencia sobre mi lugar de enunciación y mi investidura privilegiada en el campo como «aliado», disolver las prenociones sobre sexualidad, género y espiritualidad, dejarme afectar por las situaciones etnografiadas, entre otras prácticas reflexivas que acompañaron las tareas de recolección y análisis de los datos.

LAS COMUNIDADES ARCOÍRIS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

A pesar de que el cristianismo y la diversidad sexual y de género se presenten como realidades incompatibles en el imaginario público, las organizaciones que buscan integrar ambas dimensiones existen desde, al menos, mediados del siglo XX. Los primeros casos de grupos de cristianos homosexuales en el mundo registrados por la literatura datan de finales de la década de 1940 en Estados Unidos. Fueron iniciativas que partieron del liderazgo de seminaristas y ministros ordenados en colaboración con feligreses homosexuales y líderes del entonces clandestino movimiento homófilo. Entre ellas destaca la Eucharist Catholic Congregation, una denominación independiente fundada en 1946 en Atlanta como respuesta de varios hombres homosexuales a los que se les negaba recibir la comunión en una parroquia católica de la ciudad y que, en los años siguientes, se extendería a otros territorios (White, 2008). Estas primeras experiencias comunitarias, sumadas a ciertos avances de posturas inclusivas en el debate teológico, fueron las bases para la proliferación en las décadas de 1960 y 1970 de grupos de cristianos homosexuales que se distinguen entre sí por su tipo de organización: (1) asociaciones de personas afiliadas a las grandes iglesias (Dignity para católicos, Affirmation para la Iglesia de los Santos de los Últimos Días o SDA Kinship para adventistas); (2) grupos ecuménicos con miembros de diversas denominaciones (David & Jonathan, Homosexuelle und Kirche); (3) e iglesias independientes fundadas por personas homosexuales (Metropolitan Community Church y Church of the Beloved Disciple). Una emergencia que se produjo principalmente en Europa, Norteamérica y, más adelante, en América Latina, posibilitada por el avance de los movimientos de liberación homosexual y el crecimiento urbano de los espacios de sociabilidad para hombres gays.

Este proceso se inserta en un contexto histórico de movilización social y política frente a los sistemas de poder —feminismo, antimperialismo, antirracismo, movimiento estudiantil, contracultura, descolonización— y de impugnación de las relaciones jerárquicas. Transformaciones que atravesaron también el campo religioso, dándose un proceso de pluralización y personalización de las formas de relación con lo sagrado, cuestionamiento de las autoridades religiosas tradicionales y penetración de los movimientos sociales dentro de las comunidades e instituciones. Dentro de las iglesias cristianas, al igual que se movilizaron mujeres feministas, personas negras, indígenas o pacifistas, también lo hicieron las personas homosexuales impulsadas por el auge del movimiento de liberación. En el caso concreto del catolicismo, las renovaciones promovidas por el Concilio Vaticano II también acomodaron en el tejido eclesial nuevas formas de entender la pertenencia a la Iglesia más basadas en la ética del bien común y la justicia social que en el seguimiento estricto de la doctrina y la ortodoxia litúrgica. Una corriente que algunos autores han categorizado como «catolicismo de apertura» (Cuchet, 2017; Portier, 2012) por su voluntad de entrar en diálogo con otras esferas sociales y que constituye una condición de posibilidad para la emergencia de iniciativas católicas que discuten la doctrina oficial sobre sexualidad y género.

A raíz del avance global en derechos humanos y la internacionalización del activismo, la organización de grupos cristianos LGBT+ se ha convertido en la actualidad en un fenómeno que supera fronteras geográficas y culturales. Existen cientos de comunidades arcoíris ubicadas en numerosos países de los cinco continentes del planeta: desde El Camino (Perú) a Equal Voices (Australia), pasando por Rainbow Faith Fellowship (Malawi), Nuntiare et Recreare (Rusia) y Alpha Omega (Corea del Sur). Varias investigaciones se han acercado en la última década a este fenómeno en países muy distintos: Serra (2021) en Brasil, Bárcenas Barajas (2014) en México, Mikulak (2019) en Polonia, Deguara (2018) en Malta, Fonseca (2013), Suárez Arispe y Vega-Dávila (2023) y Zamora Santiago (2023) en Perú, Barrera-Blanco (2025a, 2025b) en España, entre muchos otros estudios que muestran cómo las estrategias colectivas para integrar la diversidad sexual y cristianismo se adaptan a cada contexto religioso nacional y local.

El caso español

En España la evolución histórica del activismo estuvo condicionada por la persecución de las disidencias políticas, sexuales y religiosas durante el régimen franquista (1939-1975) y la estrecha vinculación entre la dictadura y la jerarquía

católica. Sin embargo, desde la década de 1960 surgieron grupos cristianos que se movilizaron a favor de los derechos de las personas homosexuales y que estuvieron liderados por sacerdotes y religiosos cercanos al antifranquismo. Según detalla López Clavel (2018), en 1966 surge la Fraternidad Cristiana de la Amistad (FCA), once años antes de la primera manifestación del movimiento de liberación homosexual en Barcelona y cuando el tejido asociativo aún era muy precario. Se trató de un apostolado itinerante creado por el sacerdote Antonio Mora y el religioso Emili M. Boïls que se guio por las enseñanzas de san Carlos de Foucauld y estuvo orientado a la asistencia social de los sectores más vulnerables, especialmente la población homosexual. «Juan XXIII, mi amadísimo papa, decía que lo característico de los auténticos siervos de Dios es ser llevados por Dios mismo a tareas distintas de aquellas que parecían las adecuadas o las que tenían que hacer», explica el propio Boïls sobre su misión con la comunidad homosexual en una entrevista (HOREB EKUMENE, 2024). En este sentido, el apostolado de Mora y Boïls se enmarcó en el proceso de pluralización moral e ideológica de las trayectorias vocacionales dentro de la Iglesia suscitado por la «primavera eclesial» del Concilio Vaticano II. En la misma línea, en 1973 el sacerdote jesuita Salvador Guasch, primer religioso en salir públicamente del armario en España, fundó en Barcelona el grupo Dignitat, donde combinaba su vocación sacerdotal y humanista con su formación en el ámbito psicoterapéutico para atender las diversas necesidades de las personas homosexuales.

Por otro lado, ambos grupos fueron posibles debido a la creciente visibilidad y reconocimiento social de la diversidad sexual en aquellos años. Sin embargo, el contexto histórico complicaba la inteligibilidad de su identidad religiosa y activista. La instrumentalización del catolicismo por parte de la dictadura para legitimar sus políticas intensificó el rechazo de la dimensión religiosa entre los sectores sociales progresistas en un momento de popularización de las ideologías marxistas y anarquistas. «Cuando yo empecé a militar, pues era impensable ser cristiano y ser gai [...] Entonces la ideología o la moda en el colectivo LGTB eran el laicismo y el materialismo más crudo», me comenta Sergio² sobre aquellos años (comunicación personal, 31 de mayo de 2023). El carácter cristiano y la ideología reformista tanto del FCA como de Dignitat motivaron ciertos recelos dentro del propio movimiento de liberación. Sin embargo, ambos grupos fueron fundamentales en la lucha por la despenalización de la homosexualidad durante

² Todos los nombres de colaboradores etnográficos y personas entrevistadas durante el trabajo de campo son pseudónimos.

la década de 1970, en la cual el Estado español transitó del régimen dictatorial a la democracia parlamentaria. Precisamente su identidad religiosa les otorgó un mayor margen de maniobra en un sistema político caracterizado por el nacional-catolicismo y la obligada clandestinidad de las organizaciones más contestatarias.

De esta manera, actores religiosos como Boïls, Mora y Guasch lograron un notable reconocimiento entre el activismo por su éxito para recabar ciertos apoyos de la sociedad civil y de la Iglesia católica, actuando como mediadores (*brokers*) del movimiento. Destacan, entre otras acciones, el posicionamiento público de varios psiquiatras españoles contra la patologización de la homosexualidad a través de un manifiesto impulsado por Dignitat en 1977 —conocido como *Documento de los 24*— o la organización de la FCA del I Congreso Internacional de Marginación Social en un centro escolar católico de Burjassot (Valencia) en 1976, que posibilitó el encuentro y las alianzas entre organizaciones homosexuales de diversos lugares del territorio español (Calvo Borobia, 2001). Si bien es cierto que las parroquias urbanas, las comunidades eclesiales de base y los sacerdotes obreros estuvieron presentes en diversos movimientos contra la dictadura, es reseñable el rol que jugaron estos sacerdotes y religiosos en una época donde las personas homosexuales no solo eran perseguidas y encarceladas, sino que sufrían una estigmatización social generalizada.

Una vez lograda la despenalización de la homosexualidad en 1979 y la progresiva legalización de las organizaciones homosexuales a principios de la década de 1980, se produjo una desmovilización general entre el activismo que también afectó a los grupos cristianos que participaban en su seno. Los inicios de la década de 1980 se caracterizaron más por el disfrute de las libertades conseguidas que por la actitud militante (Trujillo Barbadillo, 2009). Más adelante, la crisis producida por el VIH/Sida y su gestión política mermaron los recursos organizativos del movimiento y centraron la atención en resistir a la pandemia. En esta etapa destaca en el ámbito religioso la figura de Antoni Mirabet i Mullol, sacerdote comprometido con los derechos de las minorías sexuales y de género y especialmente activo en las labores asistenciales y militantes de lucha contra la pandemia y la serofobia desde su fundación Dimensió Sida. No obstante, la postura de Mirabet y de otros sacerdotes y parroquias implicados en estas labores era una nota discordante en el campo católico institucional, donde predominaban las campañas contra el uso del preservativo y las narrativas conservadoras alrededor de la promiscuidad sexual («Los obispos critican la campaña...», 1987).

En línea con la férrea oposición vaticana al marxismo y a proyectos políticos socialistas del pontificado de Juan Pablo II, las iniciativas teológicas y pastorales

más progresistas que surgieron a raíz del Concilio Vaticano II fueron interrumpidas de manera tajante por la Santa Sede, incluyendo aquellas relacionadas con la homosexualidad (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986, 1999). Fueron años donde se consolidó la definición doctrinal de la homosexualidad —y, por extensión, de todas las disidencias sexuales y de género— como una «inclinación objetivamente desordenada» (Iglesia Católica, 1992). En España, los obispos se alinearon con las posturas vaticanas oponiéndose de manera repetida al reconocimiento de derechos para parejas del mismo sexo y a la educación en diversidad sexual (Cornejo Valle & Pichardo, 2017). No obstante, la sociedad española se dirigía en otra dirección: mientras las actitudes de aceptación y normalización social de la homosexualidad se convertían en mayoritarias según las encuestas (CIS, 1994), las creencias y prácticas religiosas católicas decrecían de manera notable durante la conocida como «segunda oleada de secularización» (Pérez-Agote, 2012). La convergencia de estos dos procesos históricos continúa en la actualidad: España ocupa las primeras posiciones de los *rankings* internacionales de derechos LGBT+ y de aceptación social de la diversidad sexual y de género (ILGA Europe, 2023), mientras el porcentaje de la población que se declara católica practicante se sitúa en la última década en mínimos históricos —17,8 % según datos del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS, 2024). Este progresivo distanciamiento moral entre la doctrina de la Iglesia y la opinión pública no debe ser interpretado como un proceso lineal de secularización, sino como uno de los resultados de la complejización y diversificación del campo religioso que, a su vez, explica la emergencia de los grupos cristianos LGBT+.

Dada la intensificación de las doctrinas y normas sexuales conservadoras en la Iglesia católica, durante las décadas de 1990 y 2000 las asociaciones LGBT+ seculares constituyeron el único espacio habitable donde comenzar a organizar la acción colectiva. Frente al carácter predominantemente revolucionario de la década de 1970, las desigualdades y urgencias puestas al descubierto con la pandemia de VIH/Sida llevaron a parte de las organizaciones a un desplazamiento estratégico hacia el reformismo político, la moderación ideológica y la asistencia social. En consecuencia, se suavizaron las posturas más laicistas y anticlericales, favoreciendo el acceso de personas con otras sensibilidades religiosas. Durante una charla, Alfonso, uno de los socios fundadores de CRISMHOM Comunidad Cristiana LGTBI+H (CRISMHOM), explicó los inicios del grupo a partir de 1996 en el seno de la principal asociación LGBT+ de Madrid:

Ese origen de COGAM [Colectivo LGTBI de Madrid], alejándose de los postulados radicales y optando por la moderación, va a ser la semilla en la que va a fructificar y lo que será el origen de CRISMHOM, que surge ya con una abundante moderación, no enfrentamiento (CRISMHOM, 2017, 5m 5s).

La cultura colaborativa del movimiento y la división organizativa de las tareas activistas en áreas sectoriales posibilitó la creación de subgrupos y departamentos «de asuntos religiosos» donde era posible la sociabilidad entre personas cristianas LGBT+ y la articulación de una identidad colectiva interseccional. En un momento de expansión territorial del activismo, comenzaron a emerger este tipo de grupos en las asociaciones locales de numerosas ciudades del territorio —Madrid, Barcelona, Valencia, Bilbao, Alicante, Tenerife, etcétera— conectados entre sí gracias a las labores de coordinación de la entonces conocida como Federación Estatal de Lesbianas, Gais y Transexuales (FELGT, más adelante FELGTBI+), fundada en 1992. De esta manera, el carácter eminentemente urbano de los grupos cristianos LGBT+ se explica, entre otros factores, por el contexto asociativo en el que pudieron desarrollarse y la precariedad del activismo LGBT+ en el mundo rural español. En esta época de consolidación de la identidad gai en España (Villaamil, 2004) y de avance en derechos sexuales y reproductivos —parejas de hecho, matrimonio igualitario, adopción homoparental, reproducción asistida, políticas antidiscriminatorias— se forman aquellas que, actualmente, son las comunidades arcoíris más relevantes del territorio español: CRISMHOM, Ichthys Cristianxs LGBT+H (Sevilla), Betania (Bilbao) y ACGIL (Barcelona). Grupos que se han beneficiado de y, al mismo tiempo, han contribuido al acelerado avance de la agenda LGBT+ en el debate público español en los últimos veinte años.

Por último, desde 2010 observamos cómo la normalización social de las minorías sexuales y de género también penetra, aunque de manera más lenta, en el seno de algunas instituciones cristianas de España, tanto católicas como evangélicas. Por un lado, en el ámbito católico han surgido iniciativas recientes que abogan por una pastoral afirmativa hacia la diversidad sexual, especialmente dentro de la familia jesuita e ignaciana como las Comunidades de Vida Cristiana (CVX) —donde la temática LGBT+ se aborda explícitamente desde hace años— e incluso en algunas diócesis, aunque de manera más discreta. Una apertura que, sin duda, ha sido posible debido a ciertos cambios introducidos por el pontificado de Francisco en el ámbito pastoral (Lecaros & Piccone Camere, 2025). Aunque, como apuntan varios autores, el papa Francisco mantuvo una línea continuista en materia doctrinal y los avances en política sexual fueron muy limitados (Sgró Ruata & Vaggione, 2017; Vega-Dávila, 2024), sus retóricas y gestos más amables

hacia las minorías sexuales y de género han legitimado la movilización a favor de los derechos LGBT+ dentro de la institución.

Por su parte, aunque en el ámbito evangélico español predominan las posturas conservadoras, también se han producido avances significativos en determinadas iglesias de tradición reformada. En algunas congregaciones, principalmente aquellas adheridas a la Iglesia Evangélica Española (IEE), la acogida de personas LGBT+ ya es una realidad: ordenación de ministros abiertamente homosexuales, impulso de lecturas bíblicas progresistas (Sánchez Nuñez, 2016) y formación de grupos de diversidad sexual, entre otras acciones. Este proceso de apertura fue debatido durante años en el seno de la IEE y cristalizó en la publicación de la *Declaración de Mamré* en 2015, mediante la cual la iglesia se comprometía públicamente a desarrollar una pastoral inclusiva con las personas homosexuales: «Como Iglesia Evangélica Española, somos exhortados a una pastoral de la acogida de las personas homosexuales y sus familias, evitando la invisibilidad y trabajando en el acompañamiento de la diversidad (Gálatas 3, 28)» (IEE, 2015). Un posicionamiento que motivó ciertos costes en sus relaciones con otros actores conservadores del campo evangélico, pero que se ha mantenido hasta la actualidad. Estos procesos de apertura en diferentes ámbitos del campo cristiano han sido posibles, en cualquier caso, por las labores previas de pedagogía, difusión y colaboración que realizan los grupos cristianos LGBT+ en espacios eclesiales gracias a sus conexiones con actores religiosos progresistas, siguiendo una estrategia similar a la que muestran Arnone (2018) y Serra (2021) sobre las comunidades de Italia y Brasil, respectivamente.

EL DESARROLLO DE UNA PASTORAL PLURALISTA

Como se ha explicado, las formas de organización de las personas cristianas LGBT+ han ido evolucionando con las transformaciones religiosas y el reconocimiento de la diversidad sexual a nivel social y legal. No obstante, su misión principal es la misma: ofrecer atención pastoral a una población cuyas necesidades espirituales no están siendo cubiertas en el campo cristiano por razones de orientación sexual e identidad de género. Durante mi trabajo etnográfico he podido conocer numerosas trayectorias biográficas atravesadas por experiencias dañinas en los espacios eclesiales: expulsiones de la vida religiosa, derivaciones a las conocidas popularmente como «terapias de conversión» —esfuerzos de cambio de orientación sexual e identidad y expresión de género (ECOSIEG)—, negación de sacramentos como la eucaristía y la reconciliación, homilías sobre

la homosexualidad como pecado que conduce al infierno, entre otras acciones que motivan sentimientos de autorechazo, culpa y vergüenza.

Aunque la doctrina moral sea el elemento más referenciado en el debate público cuando nos referimos a los ataques de la Iglesia contra la diversidad sexual, es en el ámbito pastoral donde la discriminación se concreta en prácticas de poder cotidianas que constituyen una forma de violencia simbólica (Bourdieu, 2012). «Debo admitir que siempre que oía esas palabras me sentía indigna de recibir el cuerpo de Cristo», dice María, mujer lesbiana y participante de una comunidad arcoíris, sobre los discursos a los que se enfrentaba cotidianamente en los espacios eclesiales (testimonio publicado en la cuenta de Facebook del grupo, 12 de mayo de 2018). La autoridad naturalizada de sacerdotes, ministros, superiores, catequistas y demás cargos favorece que los subordinados —en este caso las personas católicas LGBT+— se perciban a sí mismos con las categorías de aquellos que, aunque sea inconscientemente, les oprimen. Además, como nos advierten Natividade y de Oliveira (2009) en su investigación de las iglesias evangélicas brasileñas, la ambigüedad de términos como «pastoral» o «acogida» pueden esconder en ocasiones proyectos contrarios a la libre determinación sexual. Por esta razón cabe subrayar que las comunidades arcoíris no proponen únicamente una pastoral de la diversidad sexual, sino una pastoral realizada desde las herramientas y principios del activismo LGBT+.

La atención pastoral propuesta por los grupos también surge del diagnóstico de que el tradicional laicismo del activismo LGBT+ y el estigma que arrastra la identidad cristiana en los espacios de socialización homosexual dificultan intervenir sobre esta realidad. «Yo sabía que en el colectivo LGTBI había mucha necesidad espiritual, como yo la he tenido, y al final decidí dar ese paso», dice en una entrevista Conchi San Román, activista lesbiana y feminista, sobre su decisión de ordenarse como presbítera en una iglesia independiente (COGAM TV, 2020, 7m 57s). La vivencia social de las personas cristianas LGBT+ se encuentra marcada por un entendimiento estrecho y unidireccional de la diversidad que dificulta encontrar espacios donde desarrollar la espiritualidad sin renunciar a vivir la orientación sexual y la identidad de género de manera afirmativa. Por esta razón, desde los grupos cristianos LGBT+ se trabaja para ofrecer aquello que denomino una pastoral pluralista: un conjunto de recursos socioculturales destinados a cuidar y orientar a las personas cristianas en toda su diversidad sexual, de género y espiritual. Se inscriben de esta manera en un cambio más general dentro del campo pastoral donde, tal y como explica Bernau (2021), el lenguaje ha transitado desde categorías universales y teológicamente rígidas

hacia una fenomenología de la experiencia individual abierta a la pluralidad de formas en las que cada persona define sus necesidades espirituales. Al igual que sucede en otras disciplinas profesionales, cada vez más actores religiosos adaptan su repertorio de atención pastoral a la coexistencia en la sociedad de múltiples formas de creer y pertenecer.

El éxito en la constitución de las comunidades arcoíris está directamente relacionado con la capacidad para articular espacios plurales donde la multiplicidad de convicciones religiosas, orientaciones sexuales e identidades de género puedan vivirse y acompañarse con mayor libertad y de manera interseccional, sin restricciones ni planteamientos dicotómicos. Su espíritu comunitario se fundamenta en la defensa de aquello que, desde su posición religiosa y activista, simboliza ese «arcoíris» tantas veces nombrado y representado gráficamente por los grupos: la lucha por la igualdad de las personas LGBT+ y, al mismo tiempo, la diversidad de la creación de Dios. «Yo pongo el arcoíris en el cielo, señal de mi alianza con todos los seres vivos de la tierra. Génesis 9, 13», se puede leer en una viñeta colgada en las paredes de la antigua sede de CRISMHOM, que representa al Dios padre cristiano con una pareja de hombres en el corazón. Frente a los enfoques más economicistas que plantean que las empresas religiosas más herméticas y homogéneas son las más efectivas (Iannaccone, 1994), la pastoral de los grupos cristianos LGBT+ demuestra que el pluralismo y la apertura son estrategias óptimas para construir comunidades fuertes y aumentar su incidencia.

Por un lado, se restituye el acceso en igualdad de las personas LGBT+ al conocimiento y la vivencia colectiva de lo sagrado organizando múltiples actividades religiosas. Son muy similares a aquellas que se pueden encontrar en las principales iglesias cristianas, pero con el matiz radical de que en ningún caso se condiciona ni se altera el servicio según la orientación sexual o identidad de género de las personas que lo reciben. Se tratan de oraciones, retiros espirituales, proyectos de acompañamiento, convivencias, eucaristías, sesiones de estudio bíblico, entre muchas otras, donde el notable capital religioso de la membresía adquirido durante sus trayectorias de vida se pone al servicio de las convicciones éticas y políticas del grupo. El propio título de la eucaristía mensual de Ichthys muestra esta voluntad de restituir los derechos religiosos de las personas LGBT+: «Eucaristía en tierra de acogida. Donde nadie se siente extraña@», escribían en uno de sus carteles que anuncian el evento.

Determinados servicios puntuales vinculados a los rituales de paso suelen recibir gran parte de la atención mediática, como las bendiciones nupciales y los bautizos de hijos de parejas del mismo sexo. Sin embargo, lo verdaderamente

relevante de la pastoral cristiana LGBT+ es la creación de situaciones cotidianas para el crecimiento espiritual, donde las personas puedan expresar su experiencia del amor de Dios y nutrirse de los testimonios de sus iguales. El diálogo reflexivo, la horizontalidad y la elasticidad ceremonial son características esenciales de sus actividades, neutralizando así posibles relaciones de autoridad religiosa que puedan conducir a naturalizar ciertas prácticas discriminatorias. «Nosotros no vamos a estar aquí de policías diciendo “tú puedes comulgar y tú no” [...] no somos nadie para juzgar si alguien tiene esa necesidad espiritual o no», afirmaba el presidente de CRISMHOM durante un debate asambleario a propósito de la liturgia (VI Congreso de CRISMHOM, 11 de febrero de 2017). Esta elaboración del repertorio religioso se comprende desde un enfoque interseccional, pues es a partir de sus experiencias previas como personas LGBT+ en los espacios eclesiales normativos de donde surge la convicción de ofrecer sus servicios sin vigilancias morales ni requisitos canónicos. Como explica Zamora Santiago (2023) en su etnografía del caso peruano, en esta resignificación de las prácticas tradicionales desde el activismo se produce una «flexibilización del marco moral cristiano» que da lugar a «nuevas formas de entender lo sagrado y nuevas interpretaciones de las creencias religiosas» (p. 197).

Por otro lado, los grupos ofrecen servicios asistenciales para atender los malestares y problemas sociales causados por la discriminación de las personas LGBT+ en la sociedad en general y, en concreto, en sus entornos familiares y religiosos. Como muestran otras investigaciones (Wagner *et al.*, 1994), su identidad como grupos cristianos LGBT+ les hace recibir a numerosas personas que buscan orientación y consejo para enfrentarse a una vivencia especialmente conflictiva de su orientación sexual o identidad de género. Por esta razón, organizan y difunden recursos informativos para poder ayudar y atender estas necesidades ante la falta de saberes alternativos sobre sexualidad y género en los canales religiosos tradicionales. «[Para los casos más graves] la suerte que tenemos es que los podemos derivar [...] estamos en contacto con gente a quien podemos derivar si vemos que tienen una necesidad psicológica o de acompañamiento espiritual más intenso», me comenta un miembro de ACGIL en una entrevista (Sergio, 31 de mayo de 2025). Por su parte, CRISMHOM lleva años sistematizando este tipo de labores a través del proyecto El Amigo que Escucha, un servicio de atención personalizada formado por varias personas voluntarias del grupo que atiende una enorme diversidad de problemáticas: desde la armarización que viven las religiosas lesbianas en sus congregaciones o los sentimientos de soledad de sacerdotes gais en sus diócesis a casos de violencia homófoba en familias reli-

giasas. Labores pastorales que muestran la difuminación de las fronteras entre salud y espiritualidad propias de la cultura terapéutica contemporánea (Cornejo Valle & Blázquez Rodríguez, 2013) y que encuentran un buen encaje dentro del tejido asistencial del asociacionismo LGBT+, donde la atención psicoterapéutica afirmativa se ha convertido en un servicio primordial.

La acomodación de la diversidad interna

La pastoral pluralista no se queda en el uso combinado de las identidades «LGBT+» y «cristianos/as/es», sino que opera en las múltiples vivencias que recogen estas categorías. La diversidad no es un slogan, sino una realidad ineludible y, en ocasiones, áspera que plantea desafíos organizativos. Cuanto más diversa es la membresía de una comunidad, más posibilidades existen de que se produzca un fenómeno que en el lenguaje activista LGBT+ se denomina «formar guetos»: la tendencia a la creación de subgrupos cerrados que dividen internamente la comunidad por razones de afinidad. No obstante, estos guetos pueden a su vez ser espacios seguros donde las minorías se sientan cómodas y protegidas frente a ciertas prácticas que limitan la manifestación de la diversidad. Impulsados por valores tanto activistas como cristianos —inclusividad, ecumenismo, igualdad, diálogo interconfesional y, en especial, pluralismo— los grupos tratan de acomodar la diversidad interna y atender de la manera más completa y sistematizada las necesidades de las personas que pertenecen a las comunidades o que acuden a ella en búsqueda de orientación.

Este esfuerzo colectivo se fundamenta en profundas convicciones éticas, aunque también responde a motivos pragmáticos: el pluralismo amplía las estrategias de acción colectiva y refuerza el impacto social al acercar sus iniciativas a un público más amplio. Por ejemplo, la creación de una vocalía trans en la junta directiva de una entidad no solo reconoce derechos internos a dicha minoría, sino que también puede mejorar la gestión de la diversidad de género en todas las esferas de la organización. Al respecto, Nynäs y Lassander (2015) señalan que en el contexto finlandés el activismo religioso LGBT+ convierte su pluralidad interna en un auténtico «activo», posibilitando «un grupo de personas hábiles con un [amplio] rango de competencias, asociaciones, posiciones y experiencias» (p. 461). Sin embargo, esta situación genera a su vez una vulnerabilidad ante la «falta de seguridad y predictibilidad» de la acción colectiva e implica una tarea permanente de reflexión, negociación y redirección comunitaria para evitar tensiones. Durante el trabajo de campo he podido comprobar cómo en los

grupos españoles también se da este autoexamen permanente para promocionar la diversidad, principalmente en las dos dimensiones sociales en las que se inscribe su acción: la religiosidad y la diversidad sexual y de género.

A tenor de la afiliación religiosa de las personas que participan, los grupos cristianos LGBT+ podrían parecer colectivos bastante homogéneos a nivel espiritual. Cuentan con una abrumadora mayoría de participantes católicos y una presencia minoritaria de personas afiliadas a otras iglesias, principalmente evangélicas de tradición reformada. Sin embargo, más allá de las categorías identitarias que vinculan la religión a la afiliación institucional, nos encontramos con un panorama diverso de prácticas, creencias, trayectorias religiosas y formas de relación con las instituciones y autoridades religiosas. Esta diversidad se entiende como un valor que enriquece la comunidad —«lo malo es si fuéramos todos como militares, desfilando al paso de la oca», decía un miembro de un grupo al respecto durante una reunión (21 de febrero de 2021)— pero, al mismo tiempo, puede ser motivo de conflictos internos, como demuestra la investigación de Durand (2018) sobre el caso francés. Por esta razón, se desarrollan estrategias pluralistas para acomodar esta heterogeneidad de formas de relacionarse con lo sagrado desde un entendimiento ecuménico de su identidad que parte de su propia denominación asociativa. Ningún grupo se denomina «católico», aunque en algunos de ellos todos sus integrantes así se identifiquen personalmente, sino que son «cristianos» porque están abiertos a todas las personas que «siguen a Jesús, el totalmente inclusivo», como suele apostillar Hugo, teólogo y activista gai. Esta disposición ecuménica está claramente relacionada con la pluralización del campo cristiano en España y, en consecuencia, con la diversificación de la oferta religiosa. Aunque la proporción de personas e iglesias evangélicas aún es muy reducido comparado con el contexto latinoamericano, el crecimiento ininterrumpido de esta confesión en los últimos años indica que la estrategia pluralista de las comunidades puede ser efectiva no solo para manejar la diversidad interna, sino también para atraer a nuevos perfiles espirituales.

Pero más allá de la declaración de intenciones que supone el uso del adjetivo «cristiano», crear un espacio verdaderamente inclusivo a nivel espiritual supone un esfuerzo colectivo. En este sentido, los grupos cristianos LGBT+ encuentran en la tradición del movimiento ecuménico —fuertemente vinculada en España a los sectores cristianos progresistas (Griera, 2020)— las herramientas necesarias para concretar su cosmovisión pluralista. En primer lugar, se hace un trabajo de sensibilización y formación cultural de la membresía para evitar ciertos menosprecios, ignorancias y el lenguaje discriminatorio hacia otras confesiones cristianas.

Frente a disposiciones tan naturalizadas en una sociedad como la española, donde el catolicismo tiene un importante arraigo histórico y cultural, se trata de crear un espacio de sociabilidad religiosa donde los cristianos no católicos no se sientan «hermanos separados», sino simplemente hermanos. En segundo lugar, se confecciona el repertorio pastoral y litúrgico para atender, en la medida de lo posible, las necesidades espirituales específicas de las minorías no católicas. Para ello organizan ceremonias específicas de determinadas tradiciones como la Cena del Señor y, principalmente, elaboran los servicios de la manera más inclusiva posible, evitando emplear elementos litúrgicos y doctrinales exclusivos de una confesión. Un pluralismo que se extiende incluso al propio repertorio específicamente católico, donde se busca equilibrar las demandas espirituales de las personas cuya religiosidad está más adherida a la normatividad litúrgica con las de aquellas que practican su fe de manera más heterodoxa. De ahí que, por ejemplo, en un mismo grupo la eucaristía se pueda celebrar con obleas o con hogazas de pan dependiendo de las convicciones de las personas encargadas de presidirla.

Además de este pluralismo religioso, los grupos cristianos LGBT+ también enfrentan el desafío de gestionar la diversidad sexual y de género en su seno. A pesar de haber nacido como espacios de resistencia frente a la exclusión religiosa, en la constitución histórica de las comunidades arcoíris se han reproducido ciertas dinámicas de poder en estos ámbitos. La sobrerrepresentación de hombres cisgénero y gais en los grupos es coherente con las asimetrías de género que existen de manera generalizada en los espacios de socialización LGBT+ y la histórica invisibilidad a la que se han enfrentado y se siguen enfrentando lesbianas, bisexuales, trans y otras minorías sexuales y de género (LBT+). Es sin duda paradójico que frente a la feminización de la práctica religiosa en el campo cristiano y, en particular, en el católico³, las comunidades arcoíris sean espacios ciertamente masculinizados. Una tendencia que parece similar en grupos e iglesias de otros países como Francia, México o Brasil (Bárcenas Barajas, 2016; Durand, 2018). Queda por comprobar si este fenómeno puede deberse también a otros factores relacionados con la vivencia de la masculinidad/feminidad en espacios religiosos normativos, donde los hombres que no cumplen las expectativas de género han encontrado históricamente un espacio de cierto reconocimiento y autoridad social (Cáceres Fera & Valcuende del Río, 2014; Tricou, 2018). En cualquier caso, el desequilibrio de género no solo condiciona la participación de mujeres y personas

³ Según datos del CIS (2024), 61,5 % de las personas que se definen como católicas practicantes son mujeres, mientras 38,5 % son hombres.

LBT+, sino que puede limitar su alcance pastoral al centrar sus servicios en las necesidades y demandas de sectores específicos dentro del colectivo.

Ante este escenario, los grupos han comenzado a desarrollar estrategias concretas para promover una inclusión real y no meramente simbólica. Esto implica visibilizar las identidades LBT+, —no solo la G—, en los espacios de liderazgo e incluir las perspectivas y enfoques específicos de estas personas en la elaboración de los repertorios religiosos, formativos y asistenciales. Una línea de acción fundamental es la organización de actividades donde las personas que históricamente han sido menos visibles dentro del colectivo puedan compartir sus testimonios y reflexiones teológicas. Asimismo, se fomenta el uso de un lenguaje inclusivo que desafía la norma androcéntrica del idioma español —empleando los morfemas de género -a y -e— y se hace un obstinado trabajo de sensibilización interna para desmontar prejuicios y actitudes que comprometen la seguridad del espacio. Una labor que se enmarca en la estrategia general del asociacionismo LGBT+ en los últimos años de concienciar sobre las discriminaciones que también se producen dentro del propio colectivo como el edadismo, el racismo, la serofobia, entre otras.

Este trabajo por la diversidad no es solo ético, sino también estratégico: amplía las posibilidades de la pastoral y permite responder a una gama más amplia de necesidades. Por ejemplo, la incorporación de personas trans en grupos como CRISMHOM e Ichthys ha impulsado iniciativas pastorales específicas y el compromiso activo en defensa de sus derechos. «Las personas transexuales han sido, con frecuencia, grandes olvidadas del colectivo arcoíris, y no nos gustaría que desde nuestra realidad creyente LGTBI se perpetúe esta práctica», dice CRISMHOM en la presentación de su proyecto Pastoral Trans, que busca ofrecer un acompañamiento espiritual especializado y sensibilizar al resto de la comunidad en asuntos de diversidad de género (CRISMHOM, s.f.). No obstante, en el ámbito de la liturgia persisten ciertos límites para el desarrollo del pluralismo. La adhesión de muchos de los grupos a las normas ceremoniales de cada iglesia, especialmente en el caso de la misa católica, sigue restringiendo la participación igualitaria al exigir ministros ordenados para su celebración. De esta manera, persiste cierta subordinación ritual de los laicos y, en especial, de mujeres y personas trans al no disponer del derecho a la ordenación en la Iglesia católica. Aun así, el poder sacerdotal en los grupos se confina a la presidencia de ciertas ceremonias y las mujeres suelen ocupar, a pesar de ser minoría, puestos de liderazgo en las juntas directivas.

De igual modo, la significativa participación en algunas comunidades de madres y padres de personas LGBT+ permite atender otra de las grandes problemáticas relacionadas con los conflictos entre religión y diversidad sexual y de género: la discriminación en el seno de las familias cristianas. A través de diversos proyectos, grupos como CRISMHOM e Ichthys promueven espacios de oración y apoyo mutuo entre heterosexuales para aceptar y normalizar la orientación sexual e identidad de género de sus familiares. Si bien la participación de las personas heterosexuales motiva debates y controversias dentro del activismo LGBT+ secular, no es así en el caso de las comunidades arcoíris cristianas, donde estas alianzas se promueven activamente y motivan la simbólica actualización de su acrónimo a LGTBI+H. Se trata de una apuesta política estrechamente relacionada con su entendimiento estratégico del pluralismo y el contexto especialmente hostil en el que los grupos operan. Como se explica en otro trabajo sobre el mismo caso: «La inclusión de estos aliados en los grupos también sirve para diversificar los canales de la acción colectiva y que sus demandas sean vehiculadas por sujetos más legítimos en la jerarquía sexual de la Iglesia» (Barrera-Blanco, 2025b, pp. 132-133). La apertura no se limita al ámbito familiar, sino que permite tejer una notable red de colaboración con actores y entidades religiosas que no pertenecen al campo activista LGBT+: desde sacerdotes y religiosas a título individual a congregaciones religiosas y delegaciones diocesanas.

El avance de esta pastoral que busca acomodar la diversidad corrobora las tesis de Berger (1999) sobre el pluralismo como característica principal de la religiosidad contemporánea, pues ilustran cómo en un mismo espacio social pueden convivir e incluso integrarse múltiples identidades, vivencias y percepciones del mundo. Esta convivencia desestabiliza certezas propias de regímenes de sentido anteriores, basados en el monopolio de las grandes instituciones, y motiva que la identidad religiosa se convierta en una elección cada vez más consciente, reflexionada y personal, en diálogo con otros saberes del mundo secular. El avance del pluralismo como valor social no es ajeno al contexto cultural católico en el que se inscriben los grupos cristianos LGBT+ españoles y que vive desde hace décadas una mutación en las formas de sociabilidad entre los fieles hacia la agrupación por motivos de afinidad frente al modelo parroquial tradicional (Hervieu-Léger, 2019). En consecuencia, la oferta de formas colectivas de vivir la religiosidad se diversifica, dándose la convivencia en la misma iglesia de grupos que tienen posturas teológicas, litúrgicas e ideológicas muy diferenciadas y, en muchos casos, antagónicas. En el contexto actual, caracterizado por una mayor valorización de la diversidad impulsada por las políticas de identidad, la intersección de la identidad

cristiana y LGBT+ comienza a ser más inteligible en el discurso público y, en consecuencia, las comunidades arcoíris reúnen cada vez más recursos y apoyos para poder atender las necesidades de una población diversa.

PRACTICAR LA IDENTIDAD CRISTIANA DESDE EL ACTIVISMO LGBT+

«Es curioso, dentro de la congregación no podía decir que era lesbiana y dentro de la asociación LGTBI no podía decir que fui monja», nos dice Ruth durante un encuentro sobre espiritualidad lesbiana celebrado en la primavera de 2021. La literatura sobre personas cristianas LGBT+ muestra lo recurrentes que son este tipo de vivencias compartimentadas de la identidad y el manejo estratégico en la presentación de sí en función de las características del contexto (Ganzevoort *et al.*, 2011). La distancia sociocultural y política que separa los espacios de socialización cristiana y aquellos de la comunidad LGBT+ conlleva que las personas cristianas LGBT+ vivan su doble identidad de forma disociada en aquello que suelen definir como un «doble armario». En este sentido, los grupos cristianos LGBT+ son la manifestación de una sociabilidad que es inédita en el campo religioso. «Me dije un día: debo encontrar algo donde pueda tener y profesar mi fe, pero también sentirme yo mismo, no tener que estar mostrando una máscara o una falsa identidad», reflexiona un joven de CRISMHOM sobre sus razones de entrar en el grupo (CRISMHOM, 2018, 8m 1s). La búsqueda de la autenticidad y la coherencia identitaria es uno de los principales motivos que llevan a muchas personas a buscar espacios donde poder vivir su identidad al completo, sin ocultar nada de sí mismos.

No obstante, ni la mera autodenominación de los grupos como «cristianos» y «LGBT+» ni la provisión pastoral de bienes y servicios es suficiente para asegurar que ambas identidades puedan ser vividas de manera integrada y afirmativa. Como argumenta Fuist (2016), para entender las formas de reconciliación entre las identidades LGBT+ y las identidades religiosas el enfoque debe desplazarse de un entendimiento de la identidad como algo único, coherente y personal para comprenderla como «un proceso performativo» (p. 4). Es decir, se debe atender al contexto y los recursos que disponen los sujetos para practicarla. De esta manera, la función principal de las comunidades arcoíris es proveer situaciones adecuadas en las que se produzcan y circulen las herramientas para poder desarrollar y narrar las identidades cristianas LGBT+. Siguiendo con las reflexiones de Burchardt (2022) sobre el caso español, ser una «minoría cognitiva» conduce a los grupos

cristianos LGBT+ a crear «redes de apoyo cognitivo y de confirmación moral» que ensanchan la «plausibilidad» de su doble identidad. Así lo ejemplifica el testimonio de Fanny, voluntaria de El Amigo que Escucha de CRISMHOM, durante una charla: «Solamente el hecho de que la gente venga y vea que lo llevamos fenomenal, que no hay ansiedad [...] pues eso hace que muchas personas sientan alivio y digan “ostras pues es posible”» (CRISMHOM, 2014, 57m 24s).

El éxito de los grupos cristianos LGBT+ para que las personas puedan actuar y expresarse libremente depende de su habilidad para crear aquello que suelen denominar con términos como «estilo de comunidad» o «carisma comunitario», y que se podría traducir al lenguaje de las ciencias sociales como un *habitus* colectivo. Es decir, la rutinización y naturalización en el grupo de un conjunto de disposiciones para percibir el mundo y actuar en él. Este conjunto de disposiciones se reproduce de manera cotidiana con la puesta en práctica de manera complementaria de principios del cristianismo y del activismo LGBT+. En esta sección abordo dos de los más relevantes para la constitución de espacios seguros: la igualdad y la hospitalidad.

En primer lugar, la igualdad se erige como piedra angular de la experiencia comunitaria. En los grupos cristianos LGBT+ todos los miembros son idénticos en derechos y obligaciones: no hay jerarquías ni cuerpos clericales con potestades superiores que puedan imponer su voluntad sin control ni contrapeso. El principio de igualdad implica que cualquier decisión relevante se somete al escrutinio de la asamblea comunitaria: el órgano soberano que, mediante procesos deliberativos, garantiza la rotación periódica de los cargos de responsabilidad. Esta alternancia, lejos de entenderse como un simple trámite burocrático, es interpretada como un mecanismo vital para evitar el surgimiento de liderazgos personalistas y fomentar la corresponsabilidad colectiva. Los estatutos y reglamentos internos están dispuestos precisamente para garantizar la igualdad de los miembros e impedir el control de los recursos por parte de una minoría. De esta manera, incorporan al campo religioso la cultura política del asamblearismo propia del movimiento LGBT+ y sus herramientas de organización interna. Mediante estas prácticas de autogobierno neutralizan una característica específica de las iglesias cristianas que constituye un factor de discriminación de las personas cristianas LGBT+: el poder discrecional del estamento clerical. Aunque en los grupos participen sacerdotes, religiosas y demás cargos eclesiales, sus habilidades no son entendidas como superiores ni merecedoras de más derechos. Simplemente son los más diestros para realizar las tareas litúrgicas y pastorales, al igual que otros miembros de la comunidad se encargan de otras labores como la tesorería o las redes sociales.

De hecho, en el ámbito ritual también se fomenta la participación igualitaria de los fieles y muchas actividades pueden ser dinamizadas por cualquier persona que pertenezca a la comunidad, sea cual sea su *expertise* religiosa. Las oraciones son organizadas cada semana por una persona distinta, las lecturas son siempre repartidas entre el máximo número de participantes y se disponen muchos momentos para que cualquier persona participe de manera espontánea para exponer sus reflexiones, peticiones y agradecimientos. Tampoco en las ceremonias más normativas y que requieren una presidencia sacerdotal, como la eucaristía, existe un excesivo protagonismo clerical. Un miembro de Ichthys me comenta que valoran especialmente a un sacerdote por su humildad: «Da una homilía muy corta» y «quiere que nosotros y nosotres y todo el mundo que vaya, hable y comparta, él quiere sobre todo no llevar la voz cantante» (Gonzalo, comunicación personal, 17 de julio de 2023). Como apuntan Suárez Arispe y Vega-Dávila (2023) a propósito de las comunidades luteranas inclusivas de Perú, en esta organización y ejecución del culto basada en el «sacerdocio universal» y la «participación activa», los grupos expresan «la concepción de lo divino, de lo humano, y [...] [su] visión de la sociedad» (p. 15). Y es que la puesta en práctica de la igualdad, aunque enraizada en su identidad como grupos activistas LGBT+, está también relacionada con su propuesta eclesiológica y la representación de sí mismos como comunidad religiosa. Desde esta perspectiva las comunidades arcoíris son proyectos retrotópicos que buscan restituir la igualdad idealizada del cristianismo primitivo, rectificando el clericalismo y las relaciones jerárquicas que se establecieron posteriormente. Como los primeros seguidores de Jesús, ellos también están viviendo su fe en la «periferia» y en las «catacumbas», pero, sobre todo, lo hacen emulando las relaciones fraternales y libres de subordinación que aquellos tenían.

En segundo lugar, la práctica de la identidad cristiana desde el activismo LGBT+ pasa inexorablemente por la hospitalidad, definida como una disposición permanente a la acogida del «otro», donde convergen la caridad cristiana y la cultura de apoyo mutuo del asociacionismo LGBT+. En los grupos cristianos LGBT+ la hospitalidad no es un gesto puntual, sino un imperativo evangélico y activista que impulsa la creación de redes de cuidado y solidaridad. A diferencia de los espacios cristianos conservadores donde, bajo el pretexto de las normas doctrinales, se subordina la acogida de las personas LGBT+ a la interiorización de juicios morales, la ocultación de la identidad y prácticas de castidad y conversión sexual, estos colectivos reivindican una acogida universal e igualitaria, sin jerarquías entre anfitriones y acogidos ni prescripciones sobre afectividad, sexualidad

o género. El énfasis en practicar la «verdadera» acogida evangélica remite tanto al mandato bíblico de abrir las puertas al extranjero como a la memoria histórica del «gueto gai», cuando la segregación urbana y la precariedad económica hicieron de la solidaridad cotidiana una condición de supervivencia para las minorías sexuales y de género. Es en el seno de estos grupos donde muchas personas inician procesos de autoaceptación, constituyéndose como «santuarios de apoyo» (en palabras de sus integrantes) donde los miembros con más recursos afectivos, cognitivos, económicos, etc., reconocen y acompañan a personas que llegan heridas por la discriminación laboral, el rechazo familiar o la homofobia interna. Aunque existe un sentido de reciprocidad y de dar «gratuitamente» aquello que se ha recibido, la hospitalidad se concibe como un acto desinteresado: ofrecer ayuda sin esperar retorno.

Esta disposición comunitaria se formaliza mediante ciertos protocolos de acogida muy similares a aquellos que se encuentran en el tejido parroquial: comisiones específicas, correos de contacto y encuentros previos a las celebraciones para recibir a nuevos simpatizantes. Ichthys, por ejemplo, reserva media hora antes de cada oración para conversar con quienes llegan por primera vez; ACGIL y CRISMHOM, por su parte, tienen áreas de acogida y equipos de bienvenida que garantizan un acompañamiento personalizado. Se tratan de entrevistas y reuniones donde explican la identidad y funcionamiento del grupo y se interesan por los motivos personales que llevan a las personas a querer participar en la comunidad. Estas estructuras hospitalarias se extienden más allá de la primera acogida y se mantienen estables durante toda la trayectoria de pertenencia de cada persona. Por un lado, asisten necesidades de todo tipo a través de mecanismos formalizados de solidaridad intracomunitaria que en contextos críticos como la pandemia de COVID-19 son especialmente necesarios. Por otro lado, a un nivel más informal, las relaciones de confianza y amistad forman en sí mismas una red de cuidados que provee ayuda y afecto de manera constante a cualquier persona que participa.

La repetición sistemática de gestos como preocuparse por los familiares, ayudar en mudanzas o acompañar durante ingresos hospitalarios crea una atmósfera cercana donde la vulnerabilidad encuentra un refugio y que es especialmente positiva para aquellas personas recién llegadas a la ciudad y que aún no tienen suficiente capital social. En CRISMHOM es destacable la presencia de personas de América Latina que muchas veces acaban de migrar, encontrando en el grupo uno de sus primeros círculos sociales para compartir su religiosidad, introducirse en el ambiente LGBT+ de la ciudad o continuar su compromiso militante. La celebración cada año de una cena el día de Nochebuena por parte del grupo es

una buena muestra de la convergencia entre principios cristianos y activistas en el repertorio hospitalario. Frente al malestar que puede generar no vivir este ritual religioso y, sobre todo, cultural en el ámbito familiar, CRISMHOM no solo celebra el nacimiento de Jesús, sino su naturaleza de «familia elegida» o «segunda familia» que acoge como «hermanos, hermanas y hermanes» a todas las personas que lo necesiten.

En esta puesta en práctica de saberes, herramientas y principios de acción provenientes del cristianismo y del activismo LGBT+, las comunidades arcoíris articulan espacios seguros, pues «reconfiguran las normas sociales existentes y contextuales» (The Roestone Collective, 2014, p. 1360) para ofrecer protección frente a las violencias y desigualdades. Más allá del libre desarrollo de la espiritualidad, esta protección opera también frente a problemas sociales como la precariedad material, la vivienda, la soledad no deseada o los conflictos familiares. Se instituye así un modo de actuar compartido y, en definitiva, una comunidad que pone las condiciones materiales y simbólicas para posibilitar la práctica de la identidad cristiana desde la autenticidad personal y las convicciones activistas.

CONCLUSIONES

Las comunidades arcoíris son un ejemplo de cómo los procesos actuales de transformación religiosa están diluyendo barreras culturales que hasta hace poco eran consideradas inamovibles. Su trayectoria histórica demuestra que la relación entre cristianismo y diversidad sexual no depende únicamente de la posición de las principales iglesias, sino que está en permanente negociación y puede ser transformada desde posiciones subalternas. La propia existencia de las comunidades contradice los imaginarios sociales dominantes sobre lo que significa ser cristiano o ser LGBT+ y la premisa de que la personalización de la fe o la vivencia compartimentada de la identidad son las únicas salidas posibles a la presunta contradicción entre ambas identidades. De hecho, los hallazgos de esta etnografía muestran que allí donde se interseccionan religión, sexualidad y género pueden surgir agencias que contribuyen de manera innovadora al cambio social y a la reducción de desigualdades.

El principal aporte de estas comunidades no se limita a crear espacios segregados donde vivir la espiritualidad al margen de las prácticas discriminatorias, sino que proveen repertorios socioculturales y contextos propicios para subvertir las relaciones de poder. A través de la descripción de algunas de sus estrategias,

cada una con sus límites y alcances, se ha evidenciado que la práctica religiosa y el activismo no solo son compatibles, sino que se pueden nutrir entre sí generando nuevas formas de emprender la acción colectiva. Por esta razón, que su emergencia histórica se explique por procesos como la secularización, la personalización religiosa y el cuestionamiento de las autoridades tradicionales no debe conducirnos a pensar que lo comunitario pierde valor en el mundo religioso contemporáneo en favor de lo individual. Al contrario, los grupos cristianos LGBT+ muestran cómo a través de una organización colectiva basada en principios como el pluralismo, la igualdad y la hospitalidad se pueden poner las condiciones materiales y simbólicas necesarias para que los sujetos puedan desarrollar su identidad de manera más libre y personal.

En última instancia, estas integraciones colectivas de cristianismo y diversidad sexual configuran un nuevo panorama religioso que interpela a las principales instituciones cristianas. Si la creación de comunidades donde se acoge la diversidad sexual sin renunciar a la fe cristiana ha demostrado su eficacia en el ámbito asociativo, es necesario reflexionar sobre cómo se pueden trasladar sus políticas a la *praxis* oficial de las iglesias. Tal trasvase implicaría ir más allá de los avances discursivos y pastorales de los últimos años y quizás repensar asuntos de mayor calado como los criterios de acceso al ministerio, la participación del laicado LGBT+ en los procesos de deliberación eclesial y las doctrinas sobre sexualidad y género. Este cambio también requeriría redefinir la atención pastoral como un servicio más igualitario que no esté condicionado a la supuesta legitimidad moral de los deseos y los proyectos de vida de aquellas personas que buscan acompañamiento. De este modo, la experiencia y los conocimientos acumulados por las comunidades arcoíris no quedarían confinados a los márgenes del campo religioso, sino que podrían producir transformaciones más amplias. Las iglesias, por su parte, aumentarían el alcance de su misión al entrar en diálogo con las experiencias actuales de toda su feligresía, sin excepciones. El reconocimiento de los derechos y la igualdad de las personas LGBT+ es crucial para la construcción de sociedades más plurales y democráticas y, para ello, la participación de los actores e instituciones religiosas es sumamente necesaria.

REFERENCIAS

- Arnone, G. (2018). Percorsi di riconciliazione e tattiche di inclusione dei gruppi lgbt cattolici all'interno della Chiesa in Italia. Riflessione a margine di una ricerca etnografica. *EtnoAntropologia*, 6(1), 141-164. <https://doi.org/10.1473/ea.v6i1.279>
- Badel, C., & Kalinsky, B. (10-12 de diciembre de 2008). *Dificultades etnográficas en los nuevos contextos de exclusión social* [Ponencia]. I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, La Plata, Argentina. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9452/ev.9452.pdf
- Bárceñas Barajas, K. (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 33-46. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.03>
- Bárceñas Barajas, K. (2016). Iglesias para la diversidad sexual en México y Brasil: sus programas de modernidad y el proceso de transnacionalización religiosa. *Debates do ner*, 17(29), 239-288. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.57866>
- Barrera-Blanco, J. (2025a). Etnografiar comunidades cristianas LGBT+: deconstruyendo incompatibilidades y descubriendo afectos. En H. M. C. Mazariegos Herrera & C. Rodríguez Reche (Eds.), *Notas de campo. De cuerpos diversos, género y «otras» religiosidades* (pp. 33-52). CLACSO, SEMIR.
- Barrera-Blanco, J. (2025b). "One Single Flock with Diversity": Community Building and Diversity Promotion in Spanish LGBTQ+ Christian Groups. En V. Thimm & F. Thajib (Eds.), *Embracing Faith and Desire: Queer and Feminist Engagements with Islam and Christianity as Lived Religions* (pp. 119-139). Routledge.
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Bernau, J. A. (2021). From Christ to Compassion: The Changing Language of Pastoral Care. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 60(2), 362-381. <https://doi.org/10.1111/jssr.12711>
- Bourdieu, P. (2012). Violencia simbólica. *Revista Latina de Sociología*, 2(1), 1-4. <https://doi.org/10.17979/relaso.2012.2.1.1203>
- Burchardt, M. (2022). Contesting Queer Secularity: The Spiritual and the Sexual after Secularization. *New Diversities*, 24(2), 89-102. https://newdiversities.mmg.mpg.de/wp-content/uploads/2022/10/2022_Early-View_Burchardt.pdf
- Cáceres Fera, R., & Valcuende del Río, J. M. (2014). Globalización y diversidad sexual, gays y marikuitas en Andalucía. *Gazeta de Antropología*, 30(3), 07. <https://doi.org/10.30827/Digibug.33814>
- Calvo Borobia, K. (2001). El movimiento homosexual en la transición a la democracia en España. *Orientaciones: Revista de Homosexualidades*, 2, 85-108.

- Centro de Investigaciones Sociológicas – CIS. (1994). Barómetro de Abril 1994. Estudio nº2087. CIS. <https://www.cis.es/documents/d/cis/Es2087pdf>
- Centro de Investigaciones Sociológicas – CIS. (2024). *Barómetro de Junio 2024. Estudio nº3463*. CIS. <https://www.cis.es/documents/d/cis/es3463mar-pdf>
- CRISMHOM. (2 de diciembre de 2014). *Charla Teléfonos de información LGTB - Crismhom en el P.I.A.H.T* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=djb9cJJ_IBA (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- CRISMHOM. (5 de septiembre de 2017). *Historia de Crismhom* [Audio]. Ivoox. https://www.ivoox.com/historia-crismhom-audios-mp3_rf_20687263_1.html. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- CRISMHOM. (2 de enero de 2018). *Testimonios del grupo de jóvenes de CRISMHOM* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=08yixVtErWA>. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- CRISMHOM. (s.f.). *Trans* [Página web]. CRISMHOM. <https://crismhom.org/areas/trans/>. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- COGAM TV. (25 de junio de 2020). *Conchi Sanroma – Obispa, LGTB+ Visible, Mujer Activista – Entrevista* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AOKfc7N8Cf8>. (Consulta el 4 de noviembre de 2025).
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1 de octubre de 1986). Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales. *La Santa Sede*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (31 de mayo de 1999). Notificación sobre la hermana Jeannine Gramick, Ssnd, y el padre Robert Nugent, Sds. *La Santa Sede*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19990531_gramick-nugent-notification_sp.html
- Cornejo Valle, M., & Blázquez Rodríguez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Antropología Experimental*, (13), 12-30. <https://revista-selectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1813>
- Cornejo Valle, M., & Pichardo, J. I. (2017). La «ideología de género» frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, (50). <https://doi.org/10.1590/18094449201700500009>

- Cuchet, G. (2017). Identité et ouverture dans le catholicisme français contemporain. *Études: Revue de Culture Contemporaine*, (2), 65-77. <https://doi.org/10.3917/etu.4235.0065>
- Deguará, A. (2018). Destroying False Images of God: The Experiences of LGBT Catholics. *Journal of Homosexuality*, 65(3), 317-337. <https://doi.org/10.1080/00918369.2017.1317474>
- Durand, M. (2018). « Homosexualiser » un rituel chrétien. Le Fêtez-Dieu de l'association David & Jonathan. *Genre, Sexualité & Société*, (19). <https://doi.org/10.4000/gss.4155>
- Estalella, A., & Ardèvol, E. (2007). Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de internet. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 8(3). <https://doi.org/10.17169/fqs-8.3.277>
- Fassin, E. (2010). National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe. *Public Culture*, 22(3), 507-529. <https://doi.org/10.1215/08992363-2010-007>
- Fedele, A. (2009). From Christian Religion to Feminist Spirituality: Mary Magdalene Pilgrimages to La Sainte-Baume, France. *Culture and Religion*, 10(3), 243-261. <https://doi.org/10.1080/14755610903279663>
- Fonseca, J. (2013). El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima. En S. B. de Lima Silva, L. Bedurke & G. Boehler (Eds.), *Teorías Queer y Teologías: estar en otro lugar* (pp. 260-267). Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Fuist, T. N. (2016). "It Just Always Seemed like it Wasn't a Big Deal, Yet I Know for Some People they Really Struggle With it": LGBT Religious Identities in Context. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(4), 770-786. <https://doi.org/10.1111/jssr.12291>
- Ganzevoort, R. R., van der Laan, M., & Olsman, E. (2011). Growing Up Gay and Religious. Conflict, Dialogue, and Religious Identity Strategies. *Mental Health, Religion & Culture* 14(3), 209-222. <https://doi.org/10.1080/13674670903452132>
- García Rodríguez, D. (2025). You are a Gay Man, and you're Also Christian—How is This Possible? Homosecularism, Religion and LGBTIQ+ Asylum in the UK. *Ethnic and Racial Studies*, 1-19. <https://doi.org/10.1080/01419870.2025.2484415>
- Griera, M. (2020). The Many Shapes of Interreligious Relations in Contemporary Spain. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 6(2), 317-341. <https://doi.org/10.30965/23642807-00602005>
- Hall, D. (2015). Individual Choices Revisited: Non-heterosexual Christians in Poland. *Social Compass*, 62(2), 212-224. <https://doi.org/10.1177/0037768615571691>

- Hervieu-Léger, D. (2019). Mutations de la sociabilité catholique en France. *Études*, (2), 67-78. <https://doi.org/10.3917/etu.4257.0067>
- HOREB EKUMENE. (6 de febrero de 2024). *Conversaciones con Emili M Boils* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=wQP5LxkaL8g>. (Consulta el 17 de junio de 2025).
- Iannaccone, L. R. (1994). Why Strict Churches are Strong. *American Journal of Sociology*, 99(5), 1180-1211. <https://doi.org/10.1086/230409>
- Iglesia Evangélica Española – IEE. (13 de mayo de 2015). Declaración de Mamré. IEE. <https://drive.google.com/file/d/1AtfBKd0FS8-BgGUF-DEcnjqxAVvJYePH/view>
- Iglesia Católica. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo.
- ILGA Europe. (11 de mayo de 2023). Rainbow Europe Map and Index 2023. *ILGA Europe*. <https://www.ilga-europe.org/report/rainbow-europe-2023/>
- Lecaros, V., & Piccone Camere, C. (2025). «Fiducia supplicans» y la homosexualidad: entre la doctrina perenne y una pastoral renovada. Reflexiones a partir del caso peruano. *Estudios Eclesiásticos. Revista de Investigación e Información Teológica y Canónica*, 100(392), 117-155. <https://doi.org/10.14422/ee.v100.i392.y2025.004>
- López Clavel, P. (2018). *El rosa en la senyera. El movimiento gay, lesbiano y trans valenciano en su perigeo (1976-1997)* [Tesis de doctorado, Universitat de Valencia]. <http://hdl.handle.net/10550/66905>
- «Los obispos critican la campaña de uso de preservativos en la lucha contra el SIDA». (13 de junio de 1987). *El País*. https://elpais.com/diario/1987/06/13/sociedad/550533602_850215.html
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mikulak, M. (2019). Godly Homonormativity: Christian LGBT Organizing in Contemporary Poland. *Journal of Homosexuality*, 66(4), 487-509. <https://doi.org/10.1080/00918369.2017.1414501>
- Natividade, M. T., & de Oliveira, L. (2009). «Nós acolhemos os homossexuais»: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *Revista TOMO*, (14), 203-227. <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i14.504>
- Nynäs, P., & Lassander, M. T. (2015). LGBT Activism and Reflexive Religion: A Case Study from Finland in the Light of Social Movements Theory. *Journal of Contemporary Religion*, 30(3), 453-471. <https://doi.org/10.1080/13537903.2015.1081348>

- Pérez-Agote, A. (2012). *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pitt, R. N. (2010). "Killing the Messenger": Religious Black Gay Men's Neutralization of Anti-gay Religious Messages. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(1), 56-72. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01492.x>
- Portier, P. (2012). Pluralité et unité dans le catholicisme français. En C. Béraud, F. Gugelot & I. Saint-Martin (Eds.), *Catholicisme en tensions* (pp. 19-36). EHESS.
- Puar, J. K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Sánchez Nuñez, J. (2016). Ética teológica y homosexualidad. Bases teológicas, bíblicas y éticas de una decisión eclesial: la Declaración de Mamré. Iglesia Evangélica Española.
- Serra, C. (2021). Diversity as a Gift: LGBTQI+ Roman Catholic Organizations in Twenty-first-century Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, 6, 248-280. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00152-4>
- Sgró Ruata, M. C., & Vaggione, J. M. (2017). El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 63(232), 153-179. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2018.232.57338>
- Singh, J. (2015). Religious Agency and the Limits of Intersectionality. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 30(4), 657-674. <https://doi.org/10.1111/HYPA.12182>
- Suárez Arispe, C., & Vega-Dávila, E. (2023). Contra la cultura del espectáculo: sacerdocio universal y participación activa. Aprendizajes pastorales desde la Comunidad Luterana Santísimo Redentor y la Comunidad Luterana del Perú. *Siwo Revista de Teología*, 16(2), 119-32. <https://doi.org/10.15359/siwo.16-2.7>
- The Roestone Collective. (2014). Safe Space: Towards a Reconceptualization. *Antipode*, 46(5), 1346-1365. <https://doi.org/10.1111/anti.12089>
- Toft, A. (2014). Re-imagining Bisexuality and Christianity: The Negotiation of Christianity in the Lives of Bisexual Women and Men. *Sexualities*, 17(5-6), 546-564. <https://doi.org/10.1177/1363460714526128>
- Tricou, J. (2018). Recreating "Moles": Managing Homosexual Priests' Silence in an Era of Gay Marriage. *Sociologie*, 9(2), 131-150. <https://doi.org/10.3917/socio.092.0131>
- Trujillo Barbadillo, G. (2009). *Deseo y resistencia: treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Egales.
- Vega-Dávila, E. (3 de enero de 2024). ¿Cuál es nuestro status? ¡Ya estamos bendecidos y somos bendición! *Religión Digital*. <https://www.religiondigital.org/>

opinion/status-bendecidxs-bendicion-luteranos-Doctrina-Fe-Fernandez-Papa_0_2628337145.html

Villaamil, F. (2004). *La transformación de la identidad gay en España*. Libros de la Catarata.

Wagner, G., Serafini, J., Rabkin, J., Remien, R., & Williams, J. (1994). Integration of One's Religion and Homosexuality. *Journal of Homosexuality*, 26(4), 91-110. https://doi.org/10.1300/J082v26n04_06

White, H. R. (2008). Proclaiming Liberation: The Historical Roots of LGBT Religious Organizing, 1946-1976. *Nova Religio*, 11(4), 102-119. <https://doi.org/10.1525/nr.2008.11.4.102>

Zamora Santiago, G. (2023). La iglesia arcoíris: la apropiación LGBTI del espacio religioso en Lima. *Discursos Del Sur, Revista de teoría crítica en ciencias sociales*, (12), 161-199. <https://doi.org/10.15381/dds.n12.24756>

Cuerpo, espacio y ritual

Una etnografía de la meditación *vipassana* en Argentina

Daniela Mesa Sánchez

 <https://orcid.org/0009-0001-7171-3716>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-ICA-UBA),

Argentina

daniela92mesa@gmail.com

RESUMEN

Este artículo ofrece un análisis etnográfico de la práctica de la meditación vipassana en Argentina, enmarcada en la tradición del budismo theravada. La investigación se basa en un trabajo de campo realizado en el centro de meditación Dhamma Sukhada, ubicado en la localidad de Brandsen, provincia de Buenos Aires, filial de la organización budista internacional Meditación Vipassana, fundada por el maestro birmano Satya Narayan Goenka (1924-2013). A través de la observación participante durante un retiro de silencio de diez días, se examinan los elementos rituales, performativos y experienciales que configuran esta práctica. Asimismo, el artículo analiza las transformaciones contemporáneas de la religión, la subjetividad y el ritual en contextos no asiáticos, en el marco de la expansión global de la meditación vipassana. Se concluye que la experiencia del retiro genera formas específicas de subjetivación, situadas entre religiosidades no hegemónicas, espiritualidades contemporáneas y modernidades múltiples.

Palabras clave: *Etnografía, Budismo global, Meditación vipassana, Modernidad religiosa, Espiritualidades contemporáneas.*



Body, Space, and Ritual: An Ethnography of *Vipassana* Meditation in Argentina

ABSTRACT

This article presents an ethnographic analysis of the practice of Vipassana meditation in Argentina, framed within the tradition of Theravāda Buddhism. The research is based on fieldwork conducted at the Dhamma Sukhada meditation center, located in the town of Brandsen, Buenos Aires Province. This center is a branch of the international Buddhist organization Vipassana Meditation, founded by the Burmese teacher Satya Narayan Goenka (1924-2013). Through participant observation during a ten day silent retreat, the study explores the ritualistic, performative, and experiential elements that shape this practice. The article also examines contemporary transformations in religiosity, subjectivity, and ritual within non-Asian contexts amid the global expansion of Vipassana meditation. It concludes that the retreat experience fosters specific forms of subjectivation situated at the intersection of non-hegemonic religiosities, contemporary spiritualities, and multiple modernities.

Keywords: *Ethnography, Global Buddhism, Vipassana meditation, Religious modernity, Contemporary spiritualities.*

INTRODUCCIÓN

La expansión transnacional de las prácticas de meditación budista plantea interrogantes fundamentales sobre las transformaciones contemporáneas de la religiosidad, la subjetividad y el ritual en contextos no asiáticos. En particular, la meditación *vipassana*, inscrita en la tradición del budismo *theravada* y difundida globalmente por la organización budista internacional Meditación Vipassana, fundada por el maestro birmano Satya Narayan Goenka (1924-2013), se presenta como un caso privilegiado para analizar cómo las doctrinas y prácticas religiosas de origen asiático son adaptadas, resignificadas y apropiadas en diversos contextos culturales. Este artículo tiene como objetivo examinar la configuración contemporánea de esta práctica en Argentina, a partir de un trabajo de campo etnográfico que incluyó la participación en diversos retiros de meditación de diez días realizados en el centro Dhamma Sukhada, ubicado en la localidad de Brandsen, provincia de Buenos Aires, así como de la realización de jornadas de servicio, entrevistas en profundidad a practicantes y observación participante sostenida desde el año 2022 hasta la fecha (véase también Mesa Sánchez, 2025a).

Los retiros en mención se desarrollan bajo un formato estandarizado que se replica en más de 160 centros distribuidos en todo el mundo. Aunque adaptados a las particularidades geográficas, lingüísticas y logísticas de cada país, todos los retiros siguen las mismas directrices: tienen una duración de diez días, son gratuitos con donación voluntaria, incluyen alojamiento y alimentación, y están guiados por las enseñanzas en audio del propio Goenka, transmitidas en grabaciones cuidadosamente editadas. La estructura del retiro está diseñada para propiciar una inmersión progresiva en la práctica de la meditación *vipassana*, a través de la combinación de una rutina estricta, el aislamiento del entorno habitual y la observancia de normas éticas y de conducta. A lo largo de los diez días, los participantes se comprometen a guardar el denominado «noble silencio»,

esto es, la abstención de toda comunicación verbal, gestual o visual entre ellos, así como del uso de cualquier elemento externo que pueda interferir o distraer (Mesa Sánchez, 2025b).

La presente investigación se centra en los elementos rituales, performativos y experienciales que constituyen la práctica de la meditación *vipassana*. A través de la observación participante durante el retiro, se analiza cómo esta experiencia intensiva genera formas específicas de subjetivación, que convergen entre religiosidades no hegemónicas, espiritualidades contemporáneas y procesos de modernización múltiples. La pregunta que orienta esta investigación se centra en comprender cómo se configuran la experiencia, el ritual y la subjetividad en el contexto de la práctica de la meditación *vipassana* en Argentina. En este sentido, el artículo busca aportar a los estudios sobre el budismo global desde una perspectiva situada, etnográfica y atenta a los modos en que el cuerpo, la experiencia y el ritual operan como vectores de transformación subjetiva en contextos urbanos y secularizados de América Latina. Además, se pretende contribuir al estudio de las espiritualidades actuales como fenómenos dinámicos que reconfiguran las fronteras entre lo religioso y lo secular, lo tradicional y lo moderno, lo individual y lo colectivo, a través de prácticas que, como la meditación *vipassana*, conjugan elementos doctrinales, experienciales y corporales en nuevas formas de habitar lo sagrado.

El artículo se encuentra dividido en tres secciones principales. La primera parte ofrece un breve repaso contextual del *vipassana* en el marco del budismo y sitúa su introducción y difusión en Argentina en relación con los procesos de diversificación religiosa y secularización que han caracterizado al país en las últimas décadas. La segunda sección presenta una descripción etnográfica del retiro de diez días en el centro de meditación Dhamma Sukhada, desde una mirada antropológica que interpreta la práctica como un proceso ritual de transición y reconfiguración subjetiva, atendiendo tanto a sus dimensiones simbólicas, corporales y emocionales como a sus funciones sociales. Finalmente, la tercera sección analiza cómo, en la intersección entre religiosidades no hegemónicas y espiritualidades contemporáneas, se configuran nuevas subjetividades en contextos secularizados, poniendo énfasis en la tensión entre tradición y cambio que atraviesa las diversas formas que adopta la modernidad.

CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA Y LLEGADA DE *VIPASSANA* A ARGENTINA

Vipassanā, en lengua pali, es un sustantivo femenino que se traduce comúnmente como «visión interna», «comprensión profunda» o «introspección». Etimológicamente, deriva de la combinación del prefijo *vi*, que actúa como intensificador, y del verbo pali *passati* («ver»). En sánscrito, el término equivalente es *vipaśyanā*, compuesto por *vi* y la raíz verbal *paś* («ver») (Rhys Davids & Stede, 1925, p. 1405). Esta construcción alude a una forma de visión clara, directa y penetrante, que da nombre al método de meditación conocido como *vipassana*, forma occidentalizada del término pali, habitualmente usada sin diacrítico. Esta construcción etimológica remite a una percepción aguda y sin distorsiones de la realidad, una forma de visión directa y penetrante. En el contexto del método estandarizado de meditación *vipassana*, esta acepción se formula como una comprensión cabal de la realidad tal como es (Goenka, 1983).

Esta práctica meditativa de raigambre antiquísima se atribuye a las enseñanzas de Siddhartha Gautama, el Buda histórico. En el Canon pali, el conjunto más antiguo de escrituras budistas conservadas en lengua pali y base doctrinal del budismo *theravada*, *vipassana* se describe en dos discursos fundamentales: el *Satipaṭṭhana Sutta* (*Majjhima Nikaya* 10) y el *Mahasatipaṭṭhana Sutta* (*Digha Nikaya* 22) (Burma Pīṭaka Association, 2013). Ambos textos presentan *vipassana* como un método para cultivar la atención plena y desarrollar una visión penetrante. Este entrenamiento sistemático de la atención conduce a la «visión clara» considerada la vía central para comprender las enseñanzas del budismo temprano sobre la impermanencia, el sufrimiento y la ausencia de un yo permanente, y, en última instancia, para alcanzar la liberación (Kusala, 2014; Ñāṇamoli & Bodhi, 2001).

Sin embargo, para entender cómo la enseñanza y práctica de *vipassana* se inserta en un entramado doctrinal y cultural mucho más amplio, es necesario remontarse a los orígenes del budismo. Hace más de 2500 años en la India de los brahmanes, Siddhartha Gautama (aproximadamente entre 557 a.C. y 487 a.C.) inició la transmisión de un cuerpo de enseñanzas centrado en el diagnóstico del sufrimiento humano y en las vías para su liberación. Con el tiempo, estas enseñanzas viajaron más allá de las fronteras del subcontinente indio y se adaptaron a nuevos entornos socioculturales, dando lugar a una rica diversidad de escuelas y corrientes. Desde el *theravada* del sudeste asiático hasta el *mahayana* de Asia oriental, cada tradición resignificó los métodos de práctica, incluida la meditación *vipassana*, de acuerdo con sus propias cosmologías, lenguajes y necesidades socioculturales.

En este marco de circulación global, *vipassana* experimentó un proceso de sistematización y secularización impulsado, en el siglo XX, por Goenka, un laico birmano de origen indio, cuya propuesta pedagógica marcó un punto de inflexión en su difusión contemporánea. A través de su método de enseñanza, que prescinde de referencias religiosas explícitas y se centra en la experiencia directa, *vipassana* fue presentada como una herramienta universal de transformación interior. Este enfoque permitió su expansión a nivel mundial bajo un formato estandarizado y no confesional.

Sin embargo, no es posible entender el fenómeno de *vipassana* como una mera técnica aislada. Aunque la versión contemporánea más difundida sea la sistematizada por Goenka, sus raíces se hallan en la tradición budista *theravada* y, en última instancia, en las enseñanzas atribuidas al propio Buda histórico. El método de Goenka no inventa la práctica: la extrae y adapta para presentarla de modo secular y accesible no solo por fuera de occidente sino en Asia mismo, pero manteniendo íntegro el núcleo doctrinal budista.

Por tanto, para comprender la llegada del *vipassana* a Argentina, primero es necesario situarlo dentro del marco más amplio de la inserción del budismo en Occidente. En este sentido, Catón Carini (2018) señala que la introducción de las enseñanzas budistas siguió inicialmente una vía intelectual, por medio de traducciones y debates académicos de índole filosófica, antes de que circularan prácticas comunitarias y retiros formales. Es decir, antes de la formación de grupos budistas institucionalizados, el budismo circuló en Argentina como una apropiación intelectual de sus doctrinas y cosmovisión desligada de cualquier marco ritual o práctico. Esta etapa, como apunta Carini, estuvo marcada por una «actitud textual» (Edward Said, 2002, citado en Carini, 2018, p. 2) en la que lo oriental se representaba únicamente a través de libros y traducciones, convirtiendo al budismo en un «texto sin contexto» (Baumann, 2001, citado en Carini, 2018, p. 5), interpretado como una joya filosófica que debía ser rescatada por la intelectualidad occidental, lo cual favoreció la popularización de estas enseñanzas por fuera de sus entornos tradicionales.

En el caso del interés occidental por el budismo, las filosofías orientales y las prácticas de meditación, se considera que el budismo comienza a tomar fuerza a partir de la década de 1950, con la llegada de textos, maestros y movimientos contraculturales que se consolidan especialmente en los años sesenta y setenta. Este interés inicial abrió camino a formas más directas de contacto, como la migración de practicantes y la conversión a estas tradiciones. Ese primer interés intelectual por el budismo, las filosofías orientales y las prácticas de meditación

atrajo a personas fuera del ámbito religioso tradicional católico. En un contexto de búsqueda espiritual más individualizada y desligada de las religiones institucionales, muchos latinoamericanos, incluidos argentinos, encontraron resonancia en los viajes a la India, el sudeste asiático y Japón, donde accedieron de manera directa a enseñanzas y experiencias vinculadas a estas tradiciones. Este impulso sentó las bases para que, décadas más tarde, se establecieran redes de práctica y transmisión sostenidas, como la de la organización Meditación Vipassana.

Tras esta fase inicial de inserción y apropiación intelectual del budismo en Occidente, es posible distinguir tres vías posteriores de arribo del budismo en Argentina. Carini (2018) identifica las siguientes:

[...] en primer lugar, a través de inmigrantes orientales que buscaban preservar su religión y tradiciones originales, en segundo lugar, por el trabajo de los misioneros que llegaron al país con el fin de ganar conversos, y, en tercer lugar, por argentinos sin ascendencia oriental que adoptaron prácticas e ideas budistas e invitaron a líderes religiosos a enseñar en el país (pp. 6-7).

En este marco, la incorporación de la organización internacional Meditación Vipassana de Goenka puede entenderse como parte de un proceso más amplio, en el que confluyen tanto apropiaciones intelectuales como flujos migratorios e intercambios culturales. En este sentido esta práctica llegó ya prefigurada por una historia de difusión textual y de transmisión itinerante de enseñanzas, atrayendo a quienes, interesados en el budismo en general, encontraron en el *vipassana* un espacio específico de indagación y práctica religiosa.

El auge de la organización en Argentina coincidió con un momento de creciente diversificación del campo religioso nacional, marcando el inicio de una nueva etapa en la circulación del budismo en el país. La reducción del predominio católico, que pasó del 76,5 % en 2008 al 62,9 % en 2019, según la Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (Mallimaci *et al.*, 2020), da cuenta de este cambio, en el que nuevas espiritualidades y movimientos alternativos fueron ganando espacio en el imaginario social argentino (Bianchi, 2004; Frigerio & Carozzi, 1994). Catón Carini (2017) ha documentado cómo la introducción de *vipassana*, estandarizada por el método de Goenka, se integró a este proceso global de descentralización religiosa, generando espacios de práctica y comunidad que configuran nuevas formas de sentido compartido.

En este marco contextual, el primer acercamiento formal de la organización Meditación Vipassana en Argentina tuvo lugar en la década de 1980, cuando un grupo de personas latinoamericanas, entre ellas varios argentinos, participó en un

curso en Massachusetts, Estados Unidos. De ese grupo surgieron figuras clave como Eduardo Puig y Daniel Mayer. Este último se convertiría más adelante en uno de los principales impulsores de la técnica en la región, desempeñando un papel fundamental en su difusión y enseñanza en Argentina y otros países de Latinoamérica. Su contribución incluyó, entre otras cosas, la traducción y grabación al español de las instrucciones impartidas por Goenka (Mesa Sánchez, 2025a).

En 1994 se realizó en Argentina el primer curso de meditación *vipassana* de diez días, en la Estancia San Carlos, partido de Lobos, provincia de Buenos Aires. Este evento marcó un hito en la expansión de la práctica a nivel nacional. A partir de entonces, comenzaron a organizarse nuevos cursos en distintas localidades, aunque con un ritmo inicial de difusión relativamente lento, apoyado principalmente en el boca a boca y la correspondencia postal (Mesa Sánchez, 2025a).

Ante el creciente interés, la organización adquirió un terreno en la localidad de Coronel Brandsen (provincia de Buenos Aires) y, gracias a donaciones y a la ampliación progresiva de la infraestructura, se inauguró en 2013 el primer centro de meditación en Argentina, el cual fue llamado Dhamma Sukhada, dedicado a los cursos intensivos de diez días. Tres años más tarde, en 2016, abrió sus puertas Dhamma Viriya, el segundo centro de meditación situado a 9 km de Capilla del Monte (Córdoba). Esta doble expansión no solo afianzó la presencia geográfica de la práctica en el país, sino que también fortaleció su estructura interna: quienes completan el curso inicial dejan de ser «estudiantes nuevos» y pasan a la categoría de «estudiantes antiguos», lo que les permite inscribirse en retiros avanzados, participar en encuentros comunitarios y colaborar en tareas de voluntariado, actividad esencial para la pervivencia y el sostenimiento de la organización. Con el paso del tiempo, estos centros no solo consolidaron un modelo organizativo en expansión, sino que también se convirtieron en escenarios donde se despliegan prácticas y sentidos compartidos que configuran la experiencia contemporánea del *vipassana* en Argentina. A continuación, presento una etnografía situada que reconstruye, desde la observación participante, algunas de las dinámicas rituales y subjetivas vividas durante un curso de diez días en el centro Dhamma Sukhada.

ETNOGRAFÍA DEL RETIRO DE MEDITACIÓN: CUERPO, ESPACIO Y RITUAL EN LA ESTRUCTURACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

El retiro de meditación comienza en el sitio oficial de Dhamma.org, donde el aspirante selecciona fecha y ubicación en un calendario que muestra la programación

de cursos, jornadas de servicio y actividades complementarias. Al desplazarse por las casillas, el postulante elige entre las distintas modalidades y confirma su voluntad de participar en el curso de meditación de diez días. A continuación, debe ingresar datos personales y demográficos, nombre completo, fecha de nacimiento, nacionalidad, ocupación y contacto de emergencia, diseñados para garantizar la atención y la seguridad de cada participante. Seguidamente, se solicita un historial médico y de salud que incluye condiciones preexistentes, incapacidades y uso de medicación actual, información imprescindible para evaluar la aptitud física de quien se adentra en el retiro.¹

El proceso de inscripción a un curso concluye con la lectura y aceptación del denominado «código de disciplina», el compendio de normas que rige la conducta durante el retiro, el voto de silencio, la estricta separación de sexos, la puntualidad y otros preceptos y con el compromiso formal de cumplirlas desde el momento de la llegada al centro. Al enviar el formulario, el aspirante recibe de inmediato un correo que certifica la operación; si el curso está completo, puede optar por una lista de espera que mantiene el orden de inscripción en la asignación de plazas que eventualmente se liberen. Este acto virtual anticipa ya la rigurosidad del retiro: define quién cruzará la tranquera del centro de meditación bajo condiciones específicas y predispone el cuerpo y la mente al ritmo disciplinado que caracterizará toda la experiencia *vipassana*.

Una vez encaminado el viaje, en las afueras de Brandsen, provincia de Buenos Aires, Argentina, se erige el centro de meditación Dhamma Sukhada, un espacio que, aunque discreto en su apariencia, alberga una experiencia transformadora para quienes participan en sus retiros de meditación de diez días. Enmarcado por el campo llano de la pampa argentina en medio de la naturaleza circundante, el centro funciona como un umbral: un espacio liminal donde los sujetos se desprenden, temporalmente, de los roles sociales que portan en el mundo exterior, es decir, del «mundo profano». Decidir cruzar ese umbral que representa la tranquera del lugar equivale a firmar un pacto tácito: al ingresar, el participante deja atrás la cotidianidad y asume las reglas de un ámbito sacralizado, regido por preceptos y rituales ajenos a la vida exterior. Tal como señala Mircea Eliade (1957), «todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por

¹ El formulario también indaga sobre la salud mental, desde episodios de depresión o ansiedad hasta trastornos más graves como la esquizofrenia, con la misma precisión exige datos sobre el consumo de alcohol y sustancias psicoactivas en los últimos dos años. Paralelamente, indaga en la trayectoria meditativa previa, incluyendo experiencias anteriores con técnicas espirituales, como reiki, yoga y otras prácticas afines.

efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y hacerlo cualitativamente diferente» (p. 12). Así, al franquear la tranquera, los meditadores no solo abandonan lo profano, sino que ingresan a un *locus sacer*² donde la sacralidad del espacio redefine su experiencia y orientación existencial.

La llegada de los participantes, cargados de mochilas, termos y ansiedades no dichas, da inicio a este rito de separación que sella el ingreso a un nuevo orden. Durante el proceso de registro, se entregan el teléfono móvil y otros objetos personales susceptibles de distracción, se firma un estricto código de conducta y se asigna una habitación individual. Estos actos iniciales configuran un umbral simbólico que prepara al practicante para la suspensión del mundo cotidiano: el compromiso con el silencio absoluto, la renuncia al contacto comunicativo, la abstención de prácticas religiosas externas y el respeto riguroso por las normas del retiro inauguran un tiempo y espacio sagrado.

Acto seguido, los encargados del curso ofrecen una charla introductoria en la que se detallan los aspectos administrativos y logísticos esenciales para el desarrollo del retiro. A partir de ese momento comienza oficialmente el curso, en el que tanto el cuerpo como la mente del participante se sumergen en una rutina rigurosa: el día comienza a las 4:00 a. m. con el sonido de una campana, seguido por una meditación en la habitación o en la sala común hasta las 6:30 a. m., cuando se sirve el desayuno. A las 8:00 a. m. se realiza una sesión grupal en la sala común, seguida de prácticas individuales en la habitación o en la sala hasta el almuerzo a las 11:00 a. m. Después del descanso, la tarde se dedica a más sesiones de meditación hasta las 5:00 p. m., con una merienda ligera antes de la práctica grupal a las 6:00 p. m. A las 7:00 p. m., se escucha la charla grabada de Goenka, seguida de otra meditación grupal hasta las 9:00 p. m. El día termina con un breve espacio para preguntas, y el centro permanece en silencio absoluto hasta el día siguiente. En total, los participantes meditan aproximadamente once horas diarias, distribuidas en cuatro bloques.

Durante los primeros tres días del curso, la práctica se enfoca exclusivamente en observar las sensaciones que el aire genera al pasar por las fosas nasales, un ejercicio conocido en pali como *anapanasati* («atención a la respiración»). Este enfoque inicial está diseñado para entrenar la mente en la concentración, preparando a los meditadores para el trabajo posterior. Durante estos primeros días, la percepción del tiempo se distorsiona: parece ralentizarse e incluso detenerse. Después del segundo día, la sensación es similar a la de haber transitado un mes,

² Expresión latina que designa un lugar sagrado.

resultando difícil creer que aún restan ocho días más. Este fenómeno, experimentado tanto por la investigadora como por otros participantes, surge al desconectarse del ritmo cotidiano y sumergirse en un silencio absoluto. Una vez alcanzado cierto grado de atención mediante la práctica de *anapanasati*, se introduce durante el cuarto día del curso la técnica de *vipassana* propiamente dicha, que consiste en escanear mediante una atención sostenida el cuerpo de manera sistemática, parte por parte, observando las sensaciones físicas que surgen y desaparecen sin reaccionar ante ellas con deseo o aversión. El objetivo es desarrollar una conciencia plena y ecuánime de las sensaciones, comprendiendo y aceptando la realidad del cuerpo y la mente tal como son en cada momento, sin juicios negativos ante las sensaciones desagradables ni avidez hacia las experiencias placenteras (Mesa Sánchez, 2025b).

Ahora bien, para adentrarnos aún más en las dinámicas internas de esta práctica, es necesario acercarnos un poco al origen mismo de sus enseñanzas. La práctica meditativa se fundamenta en un corpus doctrinal religioso-filosófico de gran profundidad, cuyas raíces se encuentran en las enseñanzas budistas *theravada*. Para este, la esencia de la sabiduría budista recae principalmente en las Cuatro Nobles Verdades y en el Noble Óctuple Sendero. Las Cuatro Nobles Verdades presentan un análisis sistemático de la condición humana: primero, el reconocimiento de que el sufrimiento (*dukkha*) es una realidad ineludible; segundo, la identificación del deseo (*taṇha*) como la raíz del sufrimiento; tercero, la posibilidad de erradicar el sufrimiento; y, finalmente, la existencia de un método para alcanzar esta erradicación, representado por el Noble Óctuple Sendero. Este último consiste en principios de conducta ética, práctica meditativa y desarrollo de la sabiduría, el cual proporciona un marco estructurado para lograr el cese del sufrimiento. Se encuentra atravesado por tres conceptos clave: *pañña* que es sabiduría o visión correcta, *sila* que es conducta ética o medio de vida correcto y *samadhi* que, a grandes rasgos, se puede definir como concentración profunda por medio del entrenamiento de la mente³ (Bodhi, 1994; Hart, 1998).

Conceptos como *anatta*, *anicca* y *dukkha* son cruciales en la filosofía del budismo temprano y han sido denominados como «las tres marcas de la existencia». *Anatta*, o la doctrina del no-yo, rechaza la noción de un yo permanente e inmutable, enfatizando la naturaleza transitoria y compuesta del ser. *Anicca*, o la impermanencia, subraya que todos los fenómenos están en constante flujo y cambio, reforzando la visión de un universo dinámico basado en la ausencia de

³ Estas categorías se encuentran registradas en el Sikkha Sutta del Anguttara Nikaya.

permanencia y continuidad. *Dukkha*, o el sufrimiento, se interpreta no solo como dolor físico o mental, sino como una característica fundamental de la existencia condicionada. Precisamente en entender el sufrimiento y la insatisfacción como una realidad universal inherente a la existencia misma es en donde el budismo consolida las bases doctrinales que perviven hasta la actualidad (Kalupahana, 1976).

En este sentido, en la práctica de meditación *vipassana*, el cuerpo ocupa un lugar central, ya que los procesos de liberación del sufrimiento, como la meditación misma, solo pueden desarrollarse a partir de la experiencia directa del cuerpo, porque mente y cuerpo no son entidades separadas, sino dimensiones interdependientes de la existencia (Nyanaponika Thera, 1969). El cuerpo, efímero y en constante transformación, encarna la impermanencia: una de las enseñanzas fundamentales del budismo, como vimos anteriormente. A través de su observación directa, se revela que no existe una entidad fija que dirija la experiencia, sino un flujo continuo de fenómenos físicos y mentales interrelacionados.

Este enfoque en la interioridad corporal se ve reforzado por la propia arquitectura y organización espacial del retiro. Desde el primer instante se establece la separación por sexos: hombres y mujeres son guiados hacia sectores diferenciados del centro. Las habitaciones, los senderos delimitados para caminar, el comedor y la sala de meditación están organizados de manera que se evite todo contacto entre los sexos. Esta separación, inspirada en códigos monásticos, no responde a una lógica punitiva, sino que busca proteger la interioridad del proceso. Al eliminar la posibilidad de distracción emocional, se crea un entorno donde la atención pueda replegarse completamente hacia adentro de la propia subjetividad. En ese aislamiento compartido, cada uno transita su camino en paralelo al del otro, acompañado por la presencia silenciosa de quienes, aunque inaccesibles, también están entregados a la misma búsqueda.

Las parejas, estén casadas o no, no deben tener ningún tipo de contacto durante el curso. Lo mismo se aplica a amigos o miembros de la misma familia. Esta división se extiende a todos los aspectos del espacio: los dormitorios, los senderos de paseo, los comedores y hasta la sala de meditación están cuidadosamente dispuestos para evitar cruces o encuentros, incluso fortuitos. Estos espacios completamente separados, uno para mujeres y otro para varones, no solo organizan la vida cotidiana dentro del centro de meditación, sino que encarnan las oposiciones binarias que Claude Lévi-Strauss (1958) identificó como estructurantes de toda cultura. Esta lógica de separación permea todo el entorno: desde los alojamientos y senderos hasta los comedores y, especialmente, la sala de

meditación. Según se explica en el sitio oficial de la organización, esta disposición tiene como objetivo «reducir la tensión derivada de mezclar a personas de distinto género» (Dhamma Makaranda, 2025). La separación trasciende lo práctico y lo moral: es un dispositivo simbólico que configura un universo ritual donde cada participante ocupa un espacio y un recorrido definido. Suprimir dinámicas de coqueteo, comparación o distracción sexual agudiza la concentración en la práctica. Además, el trazado arquitectónico, con dormitorios, comedores y salas de meditación dispuestos para evitar cruces entre grupos, refuerza esta lógica simbólica y mantiene el orden ritual a lo largo de todo el retiro.

La mayoría de los centros de retiros de *vipassana* opta por espacios minimalistas y despojados, pensados para eliminar estímulos y favorecer la concentración. En Dhamma Sukhada se sigue esta misma línea: las habitaciones, de apenas 3x2 m, cuentan con una cama individual y una mesita de noche empotrada, y en algunos casos disponen de una pequeña ventana y una alfombra para meditar en privado. En el medio de este sistema cuidadosamente estructurado se alza el edificio de la sala de meditación, el más grande y significativo del centro. Se trata del verdadero *axis mundi* del retiro: un eje simbólico que, como diría Mircea Eliade (1957), conecta lo terrenal con lo divino, lo humano con lo trascendente. Es aquí donde, pese a la estricta división por sexos, hombres y mujeres confluyen físicamente, compartiendo el mismo tiempo y silencio meditativo, aunque permanecen sentados en lados opuestos de la sala, separados únicamente por una frontera invisible, tácita, que nadie cruza. Para Eliade (1957), el *axis mundi* es ese «punto fijo» donde lo sagrado irrumpe y «rompe la homogeneidad del espacio, haciendo aparecer una realidad absoluta» (p. 21). En esta sala, esa ruptura se hace visible no solo por su ubicación central, sino por la densidad simbólica que la envuelve.

El ambiente en su interior ha sido cuidadosamente diseñado para evitar toda distracción sensorial: la luz es tenue, suave, sin contrastes que rompan la introspección; no hay olores de incienso ni perfumes que evoquen lo ritual o lo ceremonial; tampoco hay imágenes religiosas ni estatuas de Buda presidiendo el espacio. La ausencia de elementos devocionales subraya el carácter laico y técnico de la práctica, y convierte a este *axis mundi* en un centro de gravedad que no apunta hacia lo trascendente en un sentido vertical, sino hacia una profundidad subjetiva. Todo invita a volverse hacia adentro, a sostener una mirada interior que no necesita mediaciones externas.

Ingresar a la sala implica atravesar un umbral ritual. Al entrar, uno debe descalzarse, tomar un cojín de meditación y sentarse en el lugar asignado previamente por el profesor del curso. Cada gesto está regulado y cada postura del cuerpo

forma parte de una coreografía colectiva y silenciosa. La sala está presidida por la figura ausente-presente del maestro Goenka, cuyas instrucciones grabadas guían la práctica. En el centro, al frente, se encuentra el profesor encargado de poner las grabaciones y observar que todo marche adecuadamente. En todo momento, no está permitido estirarse ni acostarse. Los profesores tienen como función principal guiar la práctica de la meditación mediante instrucciones precisas y la reproducción de discursos grabados por Goenka, concebidos para preservar la integridad del método. Además de supervisar el cumplimiento de las normas y observar el estado general de los participantes, ofrecen orientación personalizada a través de entrevistas individuales. Para facilitar la comunicación sin perturbar el retiro, cuentan con un intermediario o *manager*, quien actúa como vínculo entre profesores y meditadores. En este espacio, donde rige el voto de silencio y la atención plena, se instaura un nuevo orden: se apagan los ruidos del mundo y comienza una experiencia meditativa sostenida por normas inquebrantables.

En cuanto a la estructura organizativa del curso, un grupo compuesto por estudiantes antiguos ofrece su labor de forma voluntaria para la preparación de los alimentos a través de las convocatorias de jornadas de servicio que se hacen para cada curso. Estos estudiantes alguna vez fueron nuevos y experimentaron el apoyo de voluntarios que cocinaron para ellos. De esta manera, la organización opera sin transacciones económicas por los servicios internos, basándose completamente en el voluntariado.

La dieta es exclusivamente vegetariana y se sirve en horarios establecidos. Aunque los detalles específicos pueden variar según el país en el que se encuentre el centro y los recursos agrícolas y alimentarios disponibles en el entorno, en Dhamma Sukhada se ofrece un variado y abundante menú. Se sugiere que las porciones sean adecuadas para satisfacer las necesidades nutricionales sin generar sensaciones de pesadez durante las sesiones de meditación. Durante la comida, los participantes continúan practicando la atención plena en silencio. Con el transcurso de los días y la inmersión en un estado meditativo e introspectivo, se observa una disminución de la necesidad de ingesta alimentaria. El desayuno se sirve aproximadamente a las 6:30 a. m., seguido del almuerzo alrededor de las 11:00 a. m. y cerca de las 5:00 p. m. se permite ingerir una porción de fruta con un té para los estudiantes nuevos y para los antiguos tan solo limonada. La rutina implica un ayuno, ya que, desde el almuerzo, que constituye la última comida sustancial del día, hasta el desayuno del día siguiente transcurren alrededor de veinte horas.

A medida que avanza el retiro, pueden aflorar emociones intensas, llantos, migrañas o dolores físicos, que, en palabras de los audios de Goenka, corresponden al reflejo de traumas internos que comienzan a purificarse. Según meditadores avanzados, hacia el tercer día el proceso de sanación se define con mayor claridad. Aunque algunos sienten la urgencia de marcharse al segundo o tercer día, se advierte que abandonar el curso prematuramente es similar a retirarse del quirófano a mitad de una cirugía (Mesa Sánchez, 2025b).

Esta vivencia individual, sin embargo, no sucede en aislamiento: aunque el «noble silencio» impide toda comunicación verbal, emerge una comunicación colectiva silenciosa y poderosa: gestos sutiles, miradas cómplices y un aire cargado de sensaciones compartidas. A veces se escucha el sollozo de algún meditador que, solo en el parque, libera su emoción, y la investigadora misma reconoce haberse sentido impulsada a ese alivio. En ese momento aflora una cohesión social intensa que trasciende las palabras. Durante cada una de las actividades que componen el cronograma cotidiano del retiro, las comidas, las caminatas en los periodos de descanso en pequeños espacios delimitados para pasear, las sesiones de meditación, el ir a dormir, ir al baño o lavar la ropa, se hace evidente la dimensión colectiva de la experiencia. Aunque impera el silencio, los cuerpos se mueven juntos: se forman filas en el comedor, se comparten los espacios, se cruzan miradas bajas introspectivas, pero no indiferentes. La energía del grupo se percibe como una presencia constante, envolvente. No se está solo. Cada horario está cuidadosamente coordinado para ser vivido en conjunto, lo que fortalece un vínculo social silencioso pero profundo.

El último día del retiro suele incluir una reintroducción gradual de la interacción social. Los participantes tienen la oportunidad de conversar con sus compañeros y romper con el denominado «noble silencio», así como hacer preguntas al profesor y compartir sus experiencias si lo desean. Después de recibir la instrucción que permite volver a hablar se observan diversas reacciones entre los estudiantes. En su mayoría, se percibe una gran euforia, éxtasis y felicidad por haber superado un reto tan difícil y conmovedor. Los estudiantes inician una charla entusiasta durante la cual comparten sus experiencias y sentimientos. Se respira una atmósfera de festividad y alegría exuberante. Sin embargo, algunas personas pueden encontrar dificultades en retomar la interacción social, mostrando signos de ensimismamiento.

Lejos de un retorno abrupto, la ceremonia de clausura del retiro funciona como rito de incorporación, pues celebra simbólicamente el paso de lo extraordinario a lo ordinario y proporciona un marcador ritual de reintegración que reúne las

experiencias vividas y restablece las relaciones sociales. Gracias a esta fase de reintegración, que Van Gennep (2013[1909]) describió como la necesaria «reagregación» o incorporación, se evita que los practicantes queden suspendidos en un «entre estados» sin un nuevo estatus definido. El nuevo estado es ser oficialmente un «estudiante antiguo» y poder acceder a lo que esto permite. Este acto de incorporación confirma que el retiro se constituye como una iniciación ritual completa, al marcar un antes y un después en la subjetividad de los practicantes y al articular un nuevo punto de partida en su vida cotidiana.

Al finalizar el retiro, muchos participantes relatan haber forjado amistades intensas, nacidas sin palabras, pero ancladas en la vivencia compartida de un proceso exigente y transformador. El hecho de haber atravesado colectivamente una experiencia de dificultad, disciplina y revelación genera una forma de hermandad difícil de explicar fuera de ese contexto. En términos de Victor Turner (1988[1969]), podría decirse que emerge una *communitas*: una experiencia de comunión igualitaria que se produce en momentos liminales, cuando las estructuras y jerarquías sociales habituales se suspenden temporalmente. Esta *communitas* no solo fortalece los vínculos interpersonales, sino que también transforma subjetivamente a quienes la atraviesan, generando un sentido de pertenencia y fraternidad que, en muchos casos, perdura más allá del retiro.

En este sentido, el retiro permite observar lo que Émile Durkheim (1993) denominó «efervescencia colectiva»: un fenómeno por el cual los individuos, al actuar juntos bajo un mismo marco ritual, sincronizan sus emociones y se funden en una conciencia común. En palabras del propio Durkheim:

Bajo la influencia de una efervescencia así, se sienten más fuertes, más seguros; los movimientos se vuelven contagiosos, las pasiones más vivas; uno se siente transportado a una vida superior. Esta exaltación común da origen a un conjunto de representaciones, de creencias y de prácticas que constituyen lo sagrado (1993, p. 502).

Desde esta lógica, la experiencia individual se proyecta hacia lo colectivo: la transformación emocional no solo tiene lugar en soledad, sino en compañía, y esa compañía silenciosa, que acompaña en el rigor y en la búsqueda, termina configurando un cuerpo moral que sostiene y resignifica la práctica meditativa. Esta comunión emocional fortalece la solidaridad y proyecta la experiencia individual hacia una conciencia compartida. Aunque el silencio verbal impide la comunicación directa, el simple hecho de atravesar el proceso acompañado por otros refuerza la cohesión social: el esfuerzo se vuelve compartido y la carga

emocional, aunque íntima, encuentra eco en la presencia de los demás. Así, cada individuo, sin hablar, sabe que no está solo atravesando la dificultad que representa estar allí, sino que habita junto a otros un mismo camino de búsqueda, disciplina y transformación.

Siguiendo a Durkheim, la «efervescencia colectiva» nace de la sincronización emocional que producen las reglas del retiro: el silencio obligatorio y la rutina ritual concentran la energía grupal en el espacio sagrado, transformando vivencias individuales en una conciencia compartida. Más allá de sus motivos personales para acudir al centro, todos los participantes comparten un objetivo común: una búsqueda profunda de sanación mental, emocional o espiritual. Sea cual fuere esta, es un elemento de unidad que forja un sentido de hermandad y pertenencia durante toda la estancia.

Este tejido emocional no solo cimenta la solidaridad interna, sino que encuadra al retiro dentro de la lógica de un rito de paso, tal como lo describe Arnold van Gennep (2013[1909]). La estructura tripartita separación, margen y reintegración encuentra aquí una correspondencia notable. La etapa inicial, la separación, implica un distanciamiento radical del mundo cotidiano y de las coordenadas que estructuran la vida social ordinaria: el lenguaje, la interacción, la tecnología, los vínculos afectivos, las jerarquías de género y el tiempo lineal. Se ingresa así en un espacio regido por nuevas reglas y ritmos, donde se despliegan formas de subjetivación específicas; el margen o liminalidad se habita durante los diez días de aislamiento y silencio; y la reintegración ocurre al finalizar, cuando los participantes, ya cambiados en algún plano, aunque sea apenas perceptible, vuelven a conectar con sus vidas cotidianas.

Este tránsito entre mundos se encuentra mediado por dispositivos específicos, entre los cuales destaca el silencio ritual, concebido como mucho más que la mera ausencia de palabras. El denominado «noble silencio», entendido no solo como ausencia de habla sino también de contacto visual y gestual, se erige en la regla primera que disuelve las pautas habituales de la vida profana y reconfigura por completo los sentidos, abriendo paso a una experiencia de introspección intensiva. Estas nociones resaltan el silencio no como mera ausencia de sonido, sino como un espacio ritualizado de interioridad que puede leerse en paralelo a la práctica *vipassana*, donde el silencio guía la «conversación interior» con las propias sensaciones.

El silencio no solo se practica, sino que también se «lee» en el entorno (senderos, sala de meditación), lo cual se traduce en una retórica no verbal que estructura la convivencia, convirtiéndose en un dispositivo ritual que configura

el espacio-tiempo del curso. Es un acto performativo: el voto de silencio se despliega en cada gesto, desde el paso sobre la grava, la colocación del cojín, la postura del cuerpo, la forma de caminar e incluso de comer, reconfigurando por completo la percepción del participante. En este sentido, puede pensarse el silencio como una forma de *ascesis corporal*, tal como propone Ludueña (2006) en su estudio etnográfico sobre una comunidad de monjes benedictinos, donde el silencio no es un mero mutismo, sino una práctica que disciplina el cuerpo y reorganiza las formas de habitar el mundo sensible. Esta *ascesis* se manifiesta como una disciplina voluntaria del cuerpo y los sentidos, que supone una constante contención corporal, orientada no solo a inhibir la palabra, sino también a moldear una presencia distinta, más receptiva y consciente. En el retiro, esta dimensión se actualiza como una pedagogía tácita del recogimiento, donde el cuerpo aprende a estar y a percibir de otro modo, a través de una gramática silenciosa que ordena el habitar compartido.

Según entrevistas realizadas y conversaciones informales con practicantes, los retiros de meditación *vipassana* son vividos como experiencias profundamente transformadoras. Para muchos, se trata de un proceso de purificación o revelación. No obstante, desde una perspectiva foucaultiana, estas vivencias pueden analizarse como parte de un conjunto de prácticas que exceden lo testimonial y se inscriben dentro de lo que Foucault (1990) denominó como «tecnologías del yo». En este marco, el retiro aparece como un dispositivo que articula disciplina corporal, control de la atención y regulación emocional, orientado a la producción de determinados modos de subjetividad. Foucault define estas tecnologías como:

Aquellas que permiten efectuar por uno mismo, solo o con la ayuda de otros, un cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (1990, p. 48).

Desde esta perspectiva, la práctica de *vipassana* puede entenderse como una tecnología del yo que actualiza formas de autogobierno y de constitución del sujeto, orientadas a una transformación interior coherente con los fines señalados por Foucault: alcanzar un estado de felicidad, sabiduría o purificación mediante un trabajo sostenido sobre uno mismo. Sin embargo, esta lógica de subjetivación no se despliega en un vacío cultural, sino que se entreteje con valores, tensiones y demandas propias de los contextos latinoamericanos, marcados por su posición periférica en relación con los centros de producción de saber y espiritualidad

global. A continuación, analizaremos cómo estas prácticas dialogan con ciertas configuraciones modernas de la espiritualidad en América Latina, así como con las dinámicas de apropiación, reinterpretación y circulación que las atraviesan.

MODERNIDAD Y ESPIRITUALIDAD CONTEMPORÁNEA: EXPLORANDO SUS TENSIONES Y REINTERPRETACIONES

La incorporación de la meditación *vipassana* en Argentina, especialmente bajo el formato estandarizado de Goenka, ilustra cómo las prácticas budistas tradicionales se adaptan y resignifican en contextos culturales diversos. Este proceso pone en práctica la idea de «modernidades múltiples» formulada por Eisenstadt (2000) y Gaonkar (1999): la modernidad no es un único camino global, sino que se concreta de formas diversas, según las especificidades históricas y culturales de cada sociedad.

Así las cosas, una lectura adecuada del fenómeno de la meditación *vipassana* en Argentina requiere, en primer lugar, situarlo en el marco más amplio de los procesos históricos que afectaron al budismo en Asia. Solo entendiendo estas transformaciones puede analizarse con precisión su reconfiguración contemporánea en contextos latinoamericanos. En este sentido, la propuesta de Goenka adquiere especial relevancia: su labor permitió proyectar el alcance del *vipassana* hacia una escala verdaderamente global, integrando Oriente y Occidente y contribuyendo a lo que ha sido denominado el surgimiento de un «budismo global» o «budismo posmoderno» (Baumann, 2001, citado en Carini, 2017).

De manera complementaria, Baumann (2001) sostiene que el llamado budismo global o posmoderno no emerge de una simple transposición de prácticas orientales a Occidente, sino que es el resultado de un complejo proceso de secularización, psicologización, hibridización y globalización del budismo modernista. Además, destaca que su membresía está compuesta mayoritariamente por individuos sin raíces asiáticas, lo cual marca una diferencia significativa respecto de las formas tradicionales del budismo.

Según Carini (2017), el éxito de la organización Meditación Vipassana en Occidente puede comprenderse precisamente en relación con su énfasis en la secularización de la práctica, el racionalismo, la autenticidad y la cientificidad del método. A lo largo de los cursos, se insiste en que la meditación *vipassana* no constituye una práctica religiosa en el sentido tradicional, sino que puede ser entendida como una técnica científica de observación de la realidad interna

practicada por cualquier persona sin importar su religión, estrato social, edad o sexo. Por su parte, Carini (2023) destaca que

uno de los rasgos más destacados del proceso de adaptación del budismo al público occidental es el establecimiento de correspondencias, paralelismos y homologías con la ciencia, de forma tal que se presentan sus ideas y prácticas como compatibles con la cosmovisión científica (p. 230).

Según Goenka, es una técnica que purifica la mente y ayuda a liberarse del sufrimiento, fundamento que desde sus orígenes ha sido el objetivo medular del budismo. En sus propias palabras:

Esto es lo que el Buddha enseñó: un arte de vivir. No fundó ni enseñó una religión, un 'ismo', ni enseñó ritos o rituales ciegos, ni tampoco una formalidad vacía a quienes se acercaban a él, enseñó a observar la naturaleza tal y como es, observando la realidad interna (Goenka, 2011, p. 47).

De este modo, Goenka habría encontrado una estrategia compleja y eficaz para introducir esta antigua práctica budista en sociedades occidentales contemporáneas, sin necesidad de apelar directamente al marco religioso o confesional. Esto se hace evidente puesto que, en el contexto argentino, muchos practicantes de *vipassana* no se identifican como budistas y se acercan a la meditación influenciados por prácticas como el *mindfulness*⁴, que comparte fundamentos con *vipassana* pero se presenta en un marco más secular.

Este fenómeno está estrechamente vinculado con el movimiento de la Nueva Era, cuyo enfoque holístico resuena con los ideales del budismo *vipassana*. Muchos de los estudiantes que participan en los retiros de diez días provienen de otros campos espirituales como el yoga, el reiki, la astrología y el *mindfulness*. Esta búsqueda de un refugio espiritual común se convierte en un eje transversal para entender cómo el budismo ha logrado un lugar relevante en la vida de sus nuevos adeptos, especialmente aquellos que han experimentado una ruptura con el catolicismo, pero que encuentran en las enseñanzas budistas una identidad común y un código de conducta.

En este contexto, David L. McMahan (2019) analiza cómo el budismo ha sido reinterpretado en la modernidad, integrando elementos de la ciencia, la psicología

⁴ El *mindfulness*, conceptualizado como la regulación intencional de la atención hacia la experiencia presente con una actitud de aceptación, deriva de prácticas meditativas budistas, pero ha sido reformulado en contextos seculares, médicos y psicológicos como una tecnología de autorregulación emocional y cognitiva. Se practica en forma de meditación en contextos estrictamente seculares (Kabat-Zinn, 2003).

y el individualismo occidental. McMahan destaca que este «modernismo budista» no implica una ruptura total con la tradición, sino una reelaboración que fusiona aspectos tradicionales con valores modernos, adaptándose así a las necesidades y expectativas de la sociedad contemporánea.

McMahan (2019) sostiene que el budismo no se modernizó simplemente al salir de Oriente y establecerse en Occidente, es decir, en contextos no asiáticos, sino que la adopción de la meditación laica se gestó originalmente en Asia antes de su posterior exportación. Esta adaptación se manifiesta en la aplicación de la meditación *vipassana* en contextos no budistas, como cárceles, empresas y programas para ejecutivos, donde se utiliza como herramienta para mejorar el bienestar mental y emocional. Por ejemplo, la organización en mención cuenta con numerosos centros alrededor del mundo que ofrecen de forma periódica cursos especiales de diez días de *vipassana* diseñados para ejecutivos y funcionarios gubernamentales. Además, esta práctica está estrechamente vinculada con el tratamiento de enfermedades mentales, tan frecuentes en la vida moderna, como la depresión, el estrés y la ansiedad, y se emplea en programas terapéuticos orientados a promover la salud mental y emocional (D'Angelo, 2018; Carvalho & Paccillo, 2023). En palabras de McMahan:

La meditación budista se enseña en prisiones, hospitales y escuelas, y los asesores integran la práctica del *mindfulness* en los programas para incrementar la productividad laboral y reducir el estrés relativo al trabajo. Mas que ninguna otra faceta del budismo, la meditación y el *mindfulness* son presentados como técnicas psicológicas, espirituales o científicas en vez de como prácticas religiosas (2019, p. 313).

No obstante, desde la perspectiva de la organización Meditación Vipassana, particularmente en la forma estandarizada promovida por Goenka y su linaje de transmisión vinculado al budismo *theravada*, lo que se considera prioritario no es la obtención de beneficios terapéuticos, sino la liberación del sufrimiento, entendida como la finalidad última de la enseñanza budista. El bienestar emocional, la calma mental u otros efectos subjetivos positivos son presentados como resultados posibles, pero secundarios frente a ese propósito central trascendente que guía la meditación.

Esta doble dimensión, como técnica secular orientada al bienestar y, al mismo tiempo, como vía tradicional hacia la liberación, permite observar cómo el budismo, en su forma contemporánea, ha sido adaptado a los contextos de la modernidad, funcionando tanto como una práctica con raíces religiosas como una

herramienta valorada en distintos ámbitos sociales seculares. Aunque se presenta como una experiencia accesible a personas de diversas creencias y trasfondos, continúa siendo una tradición de origen budista con fundamentos doctrinales que ha adquirido una creciente relevancia en Argentina, en sintonía con el fenómeno más amplio de diversificación de las espiritualidades no hegemónicas. Este fenómeno encaja en los nuevos movimientos religiosos que, según Frigerio y Carozzi (1994), implican conversiones en las que los individuos reconfiguran su identidad fuera del catolicismo dominante. En el caso de la meditación *vipassana*, esas conversiones adoptan formas muy diversas: para unos es su religión con compromiso devocional; para otros, una técnica espiritual desvinculada de cualquier credo; hay quienes la combinan con su tradición previa, y quienes la presentan como una práctica laica y universal. Cada uno de estos modos de pertenencia implica negociaciones y resignificaciones, cosmológicas, rituales e identitarias, que reflejan la pluralidad de las modernidades argentinas. Aunque abrazar el budismo *theravada* supone un cambio profundo en visión de mundo y conducta, rara vez rompe del todo con creencias anteriores, pues permite continuidad y coexistencia de múltiples identidades religiosas.

En Argentina, diversas investigaciones han evidenciado cómo las prácticas religiosas heterodoxas contribuyen a la configuración de un campo plural que desafía la hegemonía católica y promueve formas de modernidad no dominantes (Altman, 2022; López, 2018, 2022; Wright, 2008). En esta línea, Carini (2005, 2009a, 2009b, 2009c) ofrece un análisis etnográfico del budismo zen, destacando cómo sus rituales y marcos simbólicos generan identidades alternativas que reconfiguran la experiencia espiritual más allá de los modelos tradicionales. Wright (2008) sitúa estas prácticas en la modernidad periférica latinoamericana, donde técnicas como el *vipassana* operan como tecnologías de subjetivación que desplazan lo institucional hacia la experiencia individual. Al mismo tiempo, Puglisi y Carini (2017) subrayan su dimensión colectiva en espacios como Zendo Betania, mientras que Welsch (2018) destaca su organización en redes descentralizadas que facilitan la circulación de nuevos adeptos y la consolidación de vínculos sociales duraderos. Finalmente, Usarski (2002) muestra cómo el formato estandarizado de los retiros facilita una experiencia espiritual transcultural que articula técnicas universales con apropiaciones locales. Estos estudios, en conjunto, revelan un proceso dinámico en el que lo sagrado, lo comunitario y lo subjetivo se entrelazan para cuestionar las formas hegemónicas de religiosidad, configurando un mapa plural que surge desde los márgenes y se mantiene en constante transformación dentro del campo religioso argentino contemporáneo.

CONCLUSIONES

La adopción de la meditación *vipassana* en Argentina representa un fenómeno complejo que involucra transformaciones en la visión del mundo, la identidad y el comportamiento de los practicantes. Sin embargo, este cambio no necesariamente implica una ruptura total con las identidades religiosas previas. La flexibilidad de las enseñanzas de la organización estudiada permite que los adeptos mantengan sus lazos religiosos anteriores, integrando la práctica de meditación de manera que se adapte a los marcos espirituales personales de sus practicantes sin problema. Bajo esta perspectiva, esta dinámica del *vipassana* en Argentina ilustra una forma de modernidad no hegemónica, pues lejos de reproducir el modelo secular dominante, centrado en la ciencia y el individualismo occidental, emerge una religiosidad alternativa que subvierte la homogeneidad espiritual. Al instalarse en cárceles, empresas y ámbitos educativos, el *vipassana* despliega una «modernidad desde abajo» que no depende de las grandes instituciones religiosas ni de las narrativas oficiales de progreso. En vez de aceptar pasivamente la hegemonía cultural, sus practicantes recomponen el sentido de lo moderno al integrar prácticas milenarias de autoconocimiento en contextos contemporáneos, generando así pluralidad y diversidad espiritual en un espacio social donde ya no impera la ortodoxia católica.

De este modo, la meditación *vipassana* se convierte en un vector de modernidad múltiple, capaz de articular nuevas identidades religiosas y formas de vivir la contemporaneidad al margen de la modernidad dominante. En este sentido, los procesos de resignificación del budismo en Occidente, así como las expresiones heterodoxas dentro de distintas tradiciones religiosas, pueden ser entendidos como manifestaciones de modernidades contrahegemónicas, es decir, formas de modernidad que desafían la narrativa occidental dominante y evidencian la coexistencia de múltiples trayectorias modernizadoras.

Este proceso de transformación se inserta en un marco más amplio de desinstitucionalización y reinstitucionalización de lo religioso. En Argentina, la meditación *vipassana* ha sido parte de un proceso dinámico que ha implicado tanto la liberación de las estructuras religiosas tradicionales como la creación de nuevas formas de comunidad y práctica espiritual. Desde esta perspectiva, *vipassana* se inserta en un conjunto de movimientos espirituales emergentes que buscan ofrecer «tecnologías del yo» (Foucault, 1990) para enfrentar los desafíos de la vida moderna. Estos movimientos promueven la experiencia personal y la autenticidad espiritual, y *vipassana* no es la excepción.

Bajo esta misma línea de análisis, se observa que, si bien esta práctica se adapta a la modernidad argentina al conservar la autoridad simbólica del budismo

tradicional, también se reinventa para encajar en el contexto contemporáneo. En este proceso, como se mencionó anteriormente, la meditación es entendida como una «tecnología del yo» (Foucault, 1990), en la que el cuerpo se convierte en un objeto de disciplina a través de ejercicios diseñados para moldear la subjetividad. Mientras que en el campo religioso argentino las tecnologías del yo suelen asociarse a expresiones rituales caracterizadas por cantos, música y festividades, la práctica del *vipassana* se distancia de estas tradiciones de manera radical. Su enfoque introspectivo y austero propone una nueva modalidad de trabajo sobre uno mismo, orientada al silencio, la observación interna y la disciplina personal. Esta ruptura impulsa la integración de la meditación como una práctica cotidiana de autocuidado, inscribiéndola en las dinámicas del bienestar moderno en un contexto marcado por el ritmo acelerado y el estrés característico de las sociedades industrializadas, especialmente en entornos urbanos.

El fenómeno de la transnacionalización del budismo en Occidente ha sido ampliamente analizado por diversos autores (Baumann, 2001; McMahan, 2019), quienes han resaltado cómo este proceso no se limita a una simple secularización, sino que implica dinámicas de adaptación y resignificación cultural. Desde esta perspectiva, la expansión del budismo en Occidente no puede ser entendida como un proceso unilateral. Más bien, se trata de una resignificación que responde tanto a dinámicas globales como a contextos locales específicos, evidenciando la coexistencia de diversas «modernidades» y formas de adaptación cultural (Eisenstadt, 2000; Mignolo, 2009). Este fenómeno también refleja las tensiones inherentes a la modernidad, un concepto que ha sido históricamente ligado a la colonialidad y que, como sostiene Dussel (1992), ha promovido un modelo eurocéntrico de desarrollo que ha excluido otras formas de conocimiento y espiritualidad.

Finalmente, la difusión de la meditación *vipassana* en Occidente puede entenderse a la luz de las «modernidades múltiples» (Eisenstadt, 2000), en las que coexisten variadas configuraciones de lo religioso y lo secular. Aunque anclada en el budismo *theravada*, *vipassana* se presenta como una técnica introspectiva y laica que articula ejercicios éticos, atencionales y sapienciales con prácticas corporales y observación sensorial, que hacen del cuerpo un elemento performativo central. Este diseño facilita su adopción por individuos interesados en el autocuidado y la regulación emocional, sin requerir de una conversión formal ni de la suscripción a un sistema doctrinal. Su inserción en contextos urbanos, donde la búsqueda de bienestar personal convive con un panorama diverso de espiritualidades y terapias, la sitúa en el cruce entre espiritualidades contemporáneas, prácticas terapéuticas del yo y nuevas configuraciones del hecho religioso.

REFERENCIAS

- Altman, A. (2022). *Disputando la modernidad: Liderazgos y conflictos en el evangelio moqoit*. *Revista del Museo de Antropología*, 15(1), 207-220 <http://doi.org/10.31048/1852.4826.v15.n1.32749>
- Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Editorial Sudamericana.
- Baumann, M. (2001). Global Buddhism: Developmental periods, regional histories and a new analytical perspective. *Journal of Global Buddhism*, 2, 1-43. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1310640>
- Bodhi, B. (1994). *The Noble Eightfold Path: The Way to the End of Suffering*. (2.^a ed.). Buddhist Publication Society.
- Burma Piṭaka Association. (2013). Mahāsatipaṭṭhāna Sutta: The Great Frames of Reference (DN 22) (Trad. T. Bhikkhu). *Access to Insight*. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.22.0.than.html>
- Carini, C. (2005). Budismo global, budismo local: una recorrida por los grupos zen argentinos. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, 3(5), 178-195. https://www.researchgate.net/publication/26423361_Budismo_Global_Budismo_Local_una_recorrida_por_los_grupos_zen_argentinos
- Carini, C. (2009a). El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 34, 115-140. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/20989Sedici+3Sedici+3Sedici+3>
- Carini, C. (2009b). Ritual, tiempo y espacio sagrado en el budismo zen argentino. *Avá*, (16), 11-32.
- Carini, C. (2009c). La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião & Sociedade*, 29(1), 62-94. <https://www.scielo.br/j/rs/a/vxfkmGTdqr4DH8GVsDcyVKQ/abstract/?lang=en>
- Carini, C. (2017). Flujos y reflujos en el desarrollo del budismo asiático: un recorrido por la historia del movimiento de meditación Vipassana. *Numen*, 20(1). <https://periodicos.ufff.br/index.php/numen/article/view/22069>
- Carini, C. (2018). Southern Dharma: Outlines of Buddhism in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 2(1), 3-21. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0039-4>
- Carini, C. (2023). La legitimación del budismo por medio de la ciencia: modalidades y apropiaciones en el campo religioso argentino. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 23(1), 229-246. <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/58915>

- Carvalho, I. C., & Paccillo, G. (2023). Mindfulness, saúde mental e espiritualidade budista: equívocos produtivos. *Debates do NER*, 22(42), 173-206. <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/127315>
- D'Angelo, A. (2018). Tecnologías de autorregulación: apropiaciones psi de las técnicas zazen y vipassana de meditación. *Ava*, (32), 95-112. <https://www.redalyc.org/journal/1690/169058339006/html/>
- Dhamma Makaranda. (2025). Diversidad. *Dhamma Makaranda*. <https://makaranda.dhamma.org/index.php/diversidad/>
- Durkheim, É. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Nueva Utopía.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–29. <http://www.jstor.org/stable/20027613>
- Eliade, M. (1957). *Lo sagrado y lo profano*. Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (H. Vargas & E. Restrepo, Eds. y Trans.). Paidós.
- Frigerio, A., & Carozzi, M. J. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En A. Frigerio & M. J. Carozzi (Eds.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (pp. 17-53). CEAL.
- Gaonkar, D. P. (1999). On Alternative Modernities. *Public Culture*, 11(1), 1-18. <https://doi.org/10.1215/08992363-11-1-1>
- Goenka, S. N. (1983). *Vipassana: Una técnica de autopurificación por medio de la observación de la mente (Anapana Meditation)*. Dhamma Publications.
- Goenka, S. N. (2011). *El tiempo de vipassana ha llegado*. Editorial Metta.
- Hart, W. (1998). *The Art of Living: Vipassana Meditation as Taught by S. N. Goenka*. (6.ª ed.). Vipassana Research Institute.
- KabatZinn, J. (2003). Mindfulnessbased Interventions in Context: Past, Present, and Future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10(2), 144-156. <https://doi.org/10.1093/clipsy.bpg016>
- Kalupahana, D. J. (1976). *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. University Press of Hawaii.
- Kusala, B. (2014). *The Satipaṭṭhāna Sutta: A New Translation with Pāli and English*. Dhamma Sukha Publications.

- LéviStrauss, C. (1958). *Antropología estructural*. Alianza Editorial, Fondo de Cultura Económica.
- López, A. M. (2018). Imágenes...¿sagradas? Negociaciones en torno a lo numinoso en el aikido del Gran Buenos Aires. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 20(29), 125–145. <https://doi.org/10.20396/csr.v20i29.12322>
- López, A. M. (2022). ¿‘Antropología del cristianismo’ o una de las AntropologíaS de loS cristianismoS? Análisis de un programa de investigación hegemónico. En C. Ceriani Cernadas & E. Roza (Eds.), *Antropología de los cristianismos en América Latina: Debates, aportes y desafíos* (pp. 27–87). Editorial de la Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/urosario9789587849875>
- Ludueña, F. (2006). El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos. *Religião & Sociedade*, 26(2), 92-109.
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C., & Giménez Béliveau, V. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019): Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina. *Sociedad y Religión*, 30(55), 1-31. <https://www.redalyc.org/journal/3872/387266813004/html/>
- McMahan, D. L. (2019). *La construcción del budismo moderno*. Kairós.
- Mesa Sánchez, D. (14 de marzo de 2025a). La meditación *vipassana* en Argentina (I): historia y práctica contemporánea. *Buddhistdoor en Español*. <https://espanol.buddhistdoor.net/la-meditacion-vipassana-en-argentina-i-historia-y-practica-contemporanea/>
- Mesa Sánchez, D. (14 de marzo de 2025b). La meditación *vipassana* en Argentina (II): La experiencia del retiro de meditación. *Buddhistdoor en Español*. <https://espanol.buddhistdoor.net/la-meditacion-vipassana-en-argentina-ii-la-experiencia-del-retiro-de-meditacion/>
- Mignolo, W. D. (2009). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En S. Breitwieser (Ed.), *Modernologías: artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo* (pp. 39–49). Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.
- Nyanaponika Thera. (1969). *The Heart of Buddhist Meditation: A Handbook of Mental Training Based on the Buddha's Way of Mindfulness*. Rider & Company.
- Ñāṇamoli, B., & Bodhi, B. (2001). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Wisdom Publications.
- Puglisi, R. S., & Carini, C. E. (2017). Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen: historia de la escuela Zendo Betania. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 10(29), 217-236. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/108595>
- Rhys Davids, T. W., & Stede, W. (Eds.). (1925). *Pāli-English Dictionary*. Pali Text Society.

- Turner, V. (1988[1969]). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Altea.
- Usarski, F. (2002). O Budismo no Brasil: um resumo sistemático. En F. Usarski (Org.), *O Budismo no Brasil* (pp. 9-34). Lorosae.
- Van Gennep, A. (2013[1909]). *Los ritos de paso* (Trad. J. Aranzadi). Alianza Editorial.
- Welsch, D. (2018). Passing on the Law. The Growth of Soka Gakkai International in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 2(1), 22-40.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las Ciencias de la Religión. *Caminhos*, 6(1), 83-101. <https://doi.org/10.18224/cam.v6i1.928>

Gobernar lo sagrado

Articulaciones entre secularismo, religión y poder en Rusia

G. Angélica Vásquez Zárate

 <https://orcid.org/0000-0003-0044-0914>

Universidad de Cádiz, España

angelica.vasquezarate@alum.uca.es

RESUMEN

El artículo analiza cómo el Estado ruso, a través del nacionalismo religioso y la doctrina del Russkiy Mir, construye un proyecto político que articula soberanía, identidad y orden moral mediante la sacralización del poder estatal. Utilizando un análisis crítico del discurso de fuentes oficiales, religiosas y mediáticas, se examinan las prácticas y narrativas que producen una subjetividad patriótica basada en el miedo, la lealtad y la obediencia. Los resultados muestran que esta alianza entre el Kremlin y la Iglesia ortodoxa legitima acciones políticas, como la guerra en Ucrania, bajo una retórica espiritual que fortalece la cohesión social y consolida una comunidad moral excluyente. Se concluye que el Russkiy Mir representa una forma postsecular de modernidad que utiliza lo sagrado como tecnología de poder para ofrecer un modelo político alternativo al liberalismo secular.

Palabras clave: Secularismo, Nacionalismo religioso, Russkiy Mir, Moral pública, Subjetivación política.



Governing the Sacred

Articulations between Secularism, Religion, and Power in Russia

ABSTRACT

This article analyzes how the Russian State, through religious nationalism and the doctrine of Russkiy Mir, constructs a political project that articulates sovereignty, identity, and moral order through the sacralization of State power. Using a critical discourse analysis of official, religious, and media sources, it examines the practices and narratives that produce a patriotic subjectivity based on fear, loyalty, and obedience. The results show that this alliance between the Kremlin and the Russian Orthodox Church legitimizes political actions, such as the war in Ukraine, under a spiritual rhetoric that strengthens social cohesion and consolidates an exclusive moral community. It is concluded that Russkiy Mir represents a post-secular form of modernity that employs the sacred as a technology of power to offer a political model alternative to secular liberalism.

Keywords: *Secularism, Religious nationalism, Russkiy Mir, Public morality, Political subjectivation.*

INTRODUCCIÓN

La secularización surge en el siglo XVI en el marco del derecho canónico cristiano, designando inicialmente la transferencia de bienes, territorios o funciones desde la esfera eclesiástica al ámbito civil. Esta definición respondía a una necesidad jurídica y expresaba una visión cristiana del mundo estructurada en dos planos: lo sagrado y lo profano. La Iglesia, en tanto institución mediadora entre la ciudad de Dios y la ciudad terrenal, administraba ese tránsito mediante mecanismos simbólicos y administrativos, estableciendo una distinción funcional que, con el tiempo, se proyectaría más allá del contexto teológico (Costa, 2022). En su formulación sociológica moderna, esta distinción se traduce en un proceso histórico por el cual la religión pierde su función normativa en la organización de la vida social, dando lugar a una diferenciación funcional de las esferas institucionales —como la política, la economía y la educación— que antes estaban subordinadas a la Iglesia (Casanova, 1994).

A medida que estas esferas se autonomizan, emergen instituciones modernas cuya lógica operativa responde a principios internos específicos, desvinculados de fundamentos teológicos. Este proceso de diferenciación institucional ha sido una de las características definitorias de la modernidad occidental, en la medida en que configura un nuevo orden social regido por racionalidades seculares, tales como la legalidad positiva, la eficiencia económica o la evidencia empírica (Berger, 2011; Luhmann, 1982). Algunos autores, como Charles Taylor (2015), sugieren que la secularización implica tanto una disminución de la influencia social de la religión como una transformación compleja en las formas de experiencia espiritual, marcada por la emergencia del pluralismo. Esta perspectiva amplía el debate al cuestionar la visión lineal y unívoca de la secularización, y presenta desafíos respecto a su aplicabilidad en contextos diversos. Como ha señalado Casanova (1994), la secularización no implica necesariamente la desaparición de la religión, sino más bien su relegación al ámbito privado: «La religión deja

de ser un principio organizador del orden social y se convierte en una opción individual dentro del pluralismo moderno» (p. 211). Este proceso implica una transformación en la función social de la religión, que pasa de ser normativa y estructurante a situada en la esfera personal.

En esta línea, Talal Asad (2003) problematiza la aparente neutralidad del proceso de secularización, señalando que este produce nuevas formas de normatividad que establecen los límites de lo religioso conforme a las lógicas y exigencias del Estado moderno. Indica que la secularización opera como un conjunto de dispositivos discursivos e institucionales que determinan bajo qué condiciones lo confesional puede ser legítimamente reconocido en la esfera pública. Por ello, Asad destaca que lo secular está entrelazado con relaciones de poder que privilegian ciertas expresiones religiosas, mientras que otras son marginadas o patologizadas por no encajar en los valores o racionalidades del orden establecido.

Por su parte, Saba Mahmood (2015) enfatiza que el secularismo —entendido como la ideología y el conjunto de prácticas políticas que promueven la separación entre Estado y religión— funciona como una forma de regulación activa, redefiniendo lo religioso, subordinándolo a imperativos jurídicos y culturales específicos, que reflejan las prioridades y límites del Estado moderno. A esta comprensión se suma el análisis de Santiago Castro-Gómez (2010), quien, retomando la noción de *gubernamentalidad* de Foucault, plantea que lo secular debe ser comprendido como una *tecnología de gobierno*. Es decir, como un dispositivo que produce subjetividades, discursos y prácticas mediante una red de relaciones de poder. En *Historia de la gubernamentalidad* (2015), Castro-Gómez señala que estas tecnologías configuran economías afectivas, saberes y marcos morales que modelan la vida social, generando condiciones de posibilidad para la inclusión o exclusión de lo religioso dentro del orden político.

Este entramado conceptual permite observar cómo, en contextos específicos, el secularismo adopta formas radicalizadas que configuran regímenes de verdad y exclusión. El caso ruso ofrece un ejemplo de esta lógica. Durante el periodo soviético, la secularidad fue construida como un proyecto ideológico que patologizaba la religión y la desplazaba del espacio público mediante mecanismos de represión institucional y reconstrucción simbólica (Froese, 2008). Inspirado en la lectura marxista-leninista, el régimen adoptó un secularismo militante que iba más allá de la separación formal entre Iglesia y Estado, articulando una confrontación activa contra toda forma de pensamiento idealista. Mientras que Marx entendía la fe como síntoma de un orden desigual —el «opio del pueblo»—, Lenin convirtió esta crítica en una directriz política, al sostener la necesidad de una lucha frontal,

irreconciliable y permanente contra todo pensamiento idealista, que impidiera la emancipación proletaria (Smolkin, 2018).

En este contexto, la oposición entre religión y ciencia, formulada en términos morales e históricos, estructuró el aparato propagandístico y pedagógico del régimen soviético. Ser ateo no significaba carecer de creencias, sino adoptar activamente una cosmovisión materialista-dialéctica que excluía toda noción de trascendencia. Por ello, el Estado impuso un marco ideológico totalizante, en el cual la fe fue redefinida como un desvío a erradicar mediante intervención política, reeducación y represión. Paralelamente, los líderes bolcheviques buscaron crear una estructura simbólica alternativa que pudiera ocupar el lugar dejado por la religión. Según Froese (2008), esta nueva institución se cristalizó en el desarrollo del llamado «ateísmo científico», una forma de conocimiento sistematizado, con pretensiones pedagógicas, propagandísticas y doctrinarias, que aspiraba a convertirse en el marco hegemónico para la comprensión del mundo. El resultado de este proceso fue la configuración de un modelo de secularismo totalizante, en el que el Estado se arrogó la autoridad para definir los marcos legítimos del conocimiento, la subjetividad y la moral pública.¹

La disolución de la Unión Soviética condujo a una secularización distinta a los modelos occidentales de diferenciación funcional y pluralismo racional. El legado soviético dejó una huella ambivalente. Por un lado, generó un vacío espiritual e ideológico tras décadas de represión que redujeron la religión a un residuo cultural, con escasa vivencia teológica o comunitaria. Por otro, fortaleció la asociación entre identidad nacional y tradición religiosa, lo que permitió que la ortodoxia reapareciera como símbolo de resistencia cultural (Smolkin, 2018). Esta identificación facilitó la rápida reintegración de la Iglesia en la vida pública tras 1991, como parte de una identidad nacional contenida durante décadas (Froese, 2008). En este escenario de transición y crisis estatal, la ausencia de estructuras sociales autónomas favoreció la formación de una alianza estratégica entre el nuevo Estado ruso y la Iglesia ortodoxa.² Esta relación simbiótica entre el Kremlin y el Patriarcado de Moscú ha consolidado un modelo renovado de

¹ Pese a décadas de campaña estatal contra las creencias religiosas, el proyecto soviético de construir una sociedad completamente atea enfrentó límites estructurales que impidieron su realización. La persistencia de la fe en el ámbito privado y la débil adhesión a la ideología oficial evidenciaron la incapacidad del poder coercitivo para transformar convicciones profundamente arraigadas en la experiencia subjetiva y cultural de la población.

² La Constitución de 1993 establece un marco secular y garantiza la libertad religiosa; sin embargo, la Ley Federal de 1997 y las enmiendas constitucionales de 2020 introdujeron una jerarquía confesional que privilegia a la Iglesia ortodoxa rusa como símbolo identitario y actor

symphonia, en el que la Iglesia se ha subordinado a los fines seculares del poder estatal (Fagan, 2021).

Históricamente, la *symphonia* —teorizada por el emperador Justiniano I en el siglo VI— postulaba una cooperación equilibrada entre el poder imperial y el sacerdocio, cada uno operando en esferas distintas pero complementarias. Aunque rara vez se materializó plenamente, el concepto ha sido un referente constante en la tradición ortodoxa, especialmente durante el periodo zarista (Fagan, 2021). En la Rusia contemporánea, el patriarca Cirilo y el Kremlin han recuperado este modelo bajo la forma de un *neosymphonismo*, en el que la Iglesia ortodoxa proporciona legitimidad espiritual y una narrativa nacionalista, a cambio de protección institucional y recursos del Estado (Froese, 2008).

Según Novikova (2000), este *neosymphonismo* se articula con la antigua noción de la «*tercera Roma*», formulada en el siglo XVI por el monje Filoteo de Pskov. Su célebre declaración —«Dos Romas han caído. La tercera se mantiene. Y no habrá una cuarta» (p. 115)— expresaba la creencia de que Moscú debía asumir el papel providencial de salvaguarda final de la ortodoxia y de la verdadera fe. Esta autopercepción escatológica ha resurgido en el discurso político y religioso actual, consolidando la imagen de Rusia como una civilización única, guiada por una misión espiritual universal (De La Peña & Martín, 2003).

Sobre esta base ideológica, la colaboración entre Iglesia y Estado ha facilitado un proceso de **sacralización de la política**, donde la identidad nacional, los rituales cívicos y las ambiciones geopolíticas se presentan en un registro cuasi-religioso. En el centro de esta construcción simbólica se encuentra la doctrina del *Russkiy Mir* (*Mundo ruso*), que, aunque nació como una idea cultural, fue transformada por el Kremlin y el Patriarcado en una ideología geopolítica. Esta doctrina postula la existencia de una civilización rusa transnacional, definida por la lengua, la historia y la fe ortodoxa, que une a todos aquellos que «hablan y piensan en ruso», más allá de fronteras nacionales o étnicas. De este modo, el *Russkiy Mir* puede entenderse como una actualización del mito de la *tercera Roma*, y como el instrumento operativo del *neosymphonismo* contemporáneo, que justifica tanto la proyección de poder en el espacio postsoviético como la oposición civilizatoria frente a Occidente.

La invasión a gran escala de Ucrania en 2022 representa la manifestación más clara de esta teología política. Según Kilp y Pankhurst (2025), el relato oficial

político central, subordinando el pluralismo religioso a una estrategia estatal de cohesión moral y nacional (Abramova, 2024).

interpreta el conflicto como una guerra santa en defensa de la «Santa Rus», un espacio espiritual común que incluiría a Rusia, Ucrania y Bielorrusia como un solo pueblo. Esta retórica, consagrada por el patriarca Cirilo y el Consejo Mundial del Pueblo Ruso en 2024, enmarca la guerra como una batalla metafísica entre el bien y el mal. Cirilo ha justificado la agresión como una defensa de los «valores tradicionales» frente a un Occidente decadente, y ha llegado a declarar que el sacrificio en el frente «lava todos los pecados», elevando el servicio militar al rango de martirio redentor. A través de este discurso, la Iglesia ha dejado de actuar como una autoridad espiritual independiente y se ha convertido en el brazo ideológico del Estado, otorgando legitimidad teológica a la violencia y movilizándolo a los fieles en función de los objetivos geopolíticos del Kremlin (Kilp & Pankhurst, 2025).

De acuerdo con lo anterior, el objetivo central de este artículo es analizar cómo el Estado ruso, a través del nacionalismo religioso, articula expresiones de lo sagrado para construir un proyecto político que fusiona soberanía, identidad y orden moral. Este proceso se manifiesta mediante la movilización de símbolos religiosos, relatos históricos como el de la tercera Roma y discursos que entrelazan destino nacional y misión espiritual. Estas herramientas son empleadas por el Kremlin y el Patriarcado de Moscú para legitimar políticas intervencionistas, como la ocupación de Crimea y el conflicto en el Donbás.

Para dar cuenta de ello, se realizó un análisis crítico de discursos institucionales, intervenciones públicas y documentos programáticos producidos por el gobierno y por la Iglesia ortodoxa entre 2020-2025, con especial atención a la formulación y circulación de la doctrina del Mundo ruso. Este material fue abordado desde una perspectiva hermenéutica e histórico-antropológica, orientada a identificar cómo se establecen las relaciones entre religión, nación y poder dentro de un régimen secular que incorpora lo confesional como parte de su aparato de gobierno. El análisis se centra en la dimensión performativa de estos discursos, considerando sus efectos en la producción de un orden moral que presenta determinados valores religiosos como universales, innegociables y constitutivos de la identidad nacional.

El documento parte de un marco histórico que aborda la doctrina del *Russkiy Mir* como eje simbólico y político de la soberanía espiritual rusa. Posteriormente, se examinan los escenarios discursivos y rituales en los que dicha doctrina se articula, así como las formas en que estas prácticas configuran jerarquías ciudadanas y cohesionan una comunidad moral. Finalmente, se desarrolla un análisis del secularismo ruso entendido como tecnología de gobierno, a través de la exploración de la biopolítica pronatalista y la gestión estatal de las emociones,

concluyendo con una reflexión sobre las implicaciones que tiene la alianza entre poder estatal y religioso en la configuración de un proyecto civilizatorio alternativo al liberalismo secular.

RUSSKIY MIR, UNA DOCTRINA DE SOBERANÍA ESPIRITUAL

La concepción de Moscú como la *tercera Roma* constituye uno de los mitos fundacionales más influyentes en la configuración de la identidad religiosa, política y civilizatoria de Rusia. Este arquetipo, formulado en el siglo XVI, otorga a la capital de la república la misión de ser el último bastión de la ortodoxia cristiana y el centro espiritual del mundo tras la caída de Roma y Constantinopla (De La Peña & Martín, 2003).

El concepto fue articulado por el monje Filoteo de Pskov, quien dirigió entre 1510 y 1523 epístolas al gran diácono M. G. Mysur Munkhin y al gran príncipe de Moscú Basilio III. En ellas, proclamaba que «Dos Romas han caído. La tercera se mantiene. Y no habrá una cuarta» (Novikova, 2000, p. 115). Esta afirmación condensaba una visión escatológica según la cual Moscú había sido elegida por Dios para preservar la pureza doctrinal y moral del cristianismo ortodoxo, en un contexto en que Bizancio —considerada la segunda Roma— había sido conquistada por los turcos otomanos en 1453, y la Roma original se percibía como caída en el error doctrinal (Novikova, 2000).

A lo largo del siglo XIX, la noción de Moscú como la tercera Roma experimentó un proceso de revitalización, adaptándose a los nuevos contextos geopolíticos. Intelectuales como Fiódor Dostoievski, en *El diario de un escritor*, evocaban frecuentemente la idea de que Rusia actuaba como un «imán natural» para los pueblos eslavos, garantizando su unidad e integridad (Klimenko & Yurtaev, 2018, pp. 238-239). Algunos relatos populares asociaban simbólicamente a Moscú con Constantinopla mediante la leyenda de las «siete colinas», análoga a la de Roma, como una forma de subrayar su destino espiritual excepcional (De La Peña & Martín, 2003). Esta matriz teológica encontró una expresión plástica en el arte, donde el aparato imperial patrocinó una visualidad coherente con esa auto-comprensión mesiánica. El estilo ruso-bizantino promovido por Konstantín Thon funcionó como tecnología visual del poder sacral. Las grandes composiciones pictóricas —como *El bautismo de la Rus* de Vasnéstov o las obras históricas de los *Peredvizhniki*— configuraron una memoria colectiva que anclaba el presente imperial en un pasado sagrado, reforzando la percepción de continuidad entre fe, sacrificio y soberanía (Sheredega, 2011).

En el siglo XX, el pensamiento de Aleksandr Dugin consolidó una visión de Rusia como una civilización orientada a estructurar un bloque continental capaz de disputar la hegemonía del orden euroatlántico. Esta formulación se apoya en la noción de «Estado-civilización», un concepto que dota al país eslavo de una identidad estructurada en torno a su pluralidad étnica euroasiática³ (Quesada, 2023; Saponaro, 2025). De acuerdo con Orzechowski (2024), la creación de la Fundación Russkiy Mir en 2007, mediante decreto presidencial, constituye uno de los instrumentos más visibles de este proyecto, el cual se despliega a través de centros culturales y programas educativos en el extranjero que actúan como vehículos de poder blando. A través de discursos públicos, documentos confesionales y colaboraciones institucionales, el Patriarcado de Moscú ha configurado una doctrina que funciona como una gramática ideológica desde la cual se establecen los criterios de pertenencia, los límites del espacio simbólico y las amenazas que exigen su resguardo. En el centro de esta construcción se ubican tres pilares: la fe ortodoxa, concebida como matriz espiritual y principio de cohesión colectiva; la lengua rusa, entendida como vínculo afectivo y frontera cultural; y la memoria imperial, que ofrece un relato de continuidad histórica y legitimación del liderazgo ruso sobre los pueblos eslavos orientales (Orzechowski, 2024).

Desde esta lógica, la distinción entre lo interno y lo externo deja de basarse exclusivamente en criterios geográficos o políticos, y se redefine en términos culturales y espirituales. Esta reformulación habilita la intervención estatal más allá de sus fronteras nacionales, en nombre de una comunidad transnacional concebida como parte integral del cuerpo político ruso. En este marco ideológico, el concepto de *Russkiy Mir* opera como una frontera simbólica que articula una división civilizatoria. Dicha frontera establece una distinción entre un «nosotros» esencializado, arraigado en valores como el orden, el sacrificio, la espiritualidad y la tradición ortodoxa, y un «otro» degradado, asociado con la disolución moral, el individualismo secular y las ideologías liberales promovidas por Occidente (Kozdra, 2018).

De acuerdo con esta división, Ucrania ocupa un lugar central en esta representación, al ser retratada como parte esencial de la comunidad eslava ortodoxa que

³ El eurasianismo surgió originalmente como una corriente intelectual entre emigrados rusos tras la Revolución de 1917, con figuras como Piotr Savitsky y Nikolái Trubetskói, quienes concebían a Rusia como una entidad civilizatoria intermedia entre Europa y Asia. En su reformulación contemporánea, Aleksandr Dugin reinterpreta esta tradición para convertirla en una ideología geopolítica, que legitima el liderazgo ruso en un espacio eurasiático ampliado. Su propuesta combina elementos geoestratégicos, teológicos y culturales, articulando un rechazo frontal al liberalismo occidental y una defensa del orden multipolar centrado en civilizaciones. Véase Saponaro (2025) y Quesada (2023).

ha sido desviada, por intereses extranjeros. A partir de esta narrativa, se inscribe el conflicto político-militar dentro de una matriz moral, donde la recuperación de la unidad cultural y espiritual se presenta como una restauración legítima del orden histórico considerado natural (Orzechowski, 2024).

Esta doctrina ha sido integrada de forma sistemática en discursos presidenciales, documentos estratégicos y declaraciones oficiales del Estado y de la Iglesia ortodoxa. El presidente Vladímir Putin la ha invocado reiteradamente para justificar acciones internas y externas, enmarcando estas decisiones en la necesidad de preservar la unidad espiritual y cultural del pueblo ruso. En el marco de la operación especial iniciada en 2022, esta narrativa se convirtió en un lenguaje oficial de legitimación. Su formulación establece una continuidad entre la misión histórica del Estado ruso, la centralidad de la Iglesia ortodoxa como guía moral y la autoridad política como garante del destino colectivo. A través de esta gramática ideológica, la soberanía se presenta como expresión de una fidelidad espiritual y de una memoria compartida (Putin, 2021).

La Iglesia ortodoxa, en consonancia con esta orientación, ha respaldado públicamente las intervenciones del Estado, presentándolas como acciones dirigidas a la protección de la fe y a la restauración del orden moral. El Patriarcado de Moscú ha declarado la unidad espiritual con Ucrania como un principio indisoluble, interpretando el conflicto como defensa de la ortodoxia frente a un entorno cultural presentado como hostil. Esta convergencia entre autoridad religiosa y estatal se manifiesta como alineación discursiva que otorga al gobierno la capacidad de incorporar lo confesional como fuente de legitimidad, mientras el clero fortalece su papel en la construcción de una identidad nacional (Hovorun, 2022).

Bajo esta perspectiva, la doctrina del *Russkiy Mir* se manifiesta en prácticas que combinan control territorial con sacralización del espacio. Mischa Gabowitsch y Mykola Homanyuk (2025) documentan cómo, durante la ocupación rusa posterior a la invasión de 2022, fueron sistemáticamente eliminados monumentos vinculados a la independencia nacional o a la memoria de combatientes locales. En paralelo, se restauraron memoriales de la era comunista, se reactivaron llamas eternas y se izaron banderas asociadas con la victoria de 1945, integrando símbolos patrióticos con un discurso de liberación y restitución moral. Además, se erigieron nuevas esculturas conmemorativas que glorifican la presencia militar rusa y se organizaron ceremonias en fechas simbólicas como el Día de la Victoria (9 de mayo) y el Día del Defensor de la Patria (23 de febrero), con la participación conjunta de representantes políticos, fuerzas armadas y jerarcas religiosos.

Michał Kozdra (2018) interpreta estas acciones como parte de una estrategia de construcción de una comunidad imaginada, sustentada en una narrativa compartida que produce vínculos de pertenencia más allá de la contigüidad territorial. Esta cohesión se organiza a partir de referentes simbólicos que parten del centro metropolitano y se proyectan hacia los pueblos de las antiguas repúblicas soviéticas y sectores internacionales conectados con el universo cultural ruso. A partir de esta visión, el *Russkiy Mir* opera como un dispositivo ideológico que configura una civilización supranacional orientada a una escala global. Su arquitectura combina elementos lingüísticos y políticos que consolidan una identidad colectiva, útil para sostener una narrativa de liderazgo regional y proponer un modelo de universalismo alternativo. Según el autor, este proyecto civilizacional adopta la forma de una estructura cognitiva colectiva, sustentada en creencias, valores y marcos interpretativos que organizan la percepción de la realidad entre quienes se identifican con esta cosmovisión.

Por lo tanto, esta integración entre lo espiritual y lo militar da lugar a una forma de *religión civil*, en la que los símbolos cristianos son movilizados para reforzar una narrativa estatal centrada en la soberanía, la unidad nacional y la autoridad política. En este entramado, la Iglesia ortodoxa actúa como mediadora entre la tradición confesional y el proyecto estatal, incorporando elementos litúrgicos que exaltan valores colectivos como el sacrificio, la obediencia y el amor a la patria. De este modo, se consolida un imaginario político-teológico en el que la defensa del territorio y la afirmación cultural se configuran como deberes espirituales, inscritos en una visión trascendente del orden nacional.

ESCENARIOS DISCURSIVOS DEL CONFLICTO

La activación del paradigma civilizacional del *Russkiy Mir* en el conflicto con Ucrania se expresa mediante escenarios discursivos promovidos por el gobierno ruso y la Iglesia ortodoxa. Estos incluyen declaraciones oficiales, actos conmemorativos, celebraciones litúrgicas e intervenciones mediáticas, orientados a reinscribir la guerra en una narrativa de restauración histórica y unidad espiritual. En estos espacios se despliegan recursos retóricos, simbólicos y afectivos que constituyen un imaginario con efectos sobre la percepción del conflicto (Hovorun, 2022).

El discurso presidencial del 21 de febrero de 2022, pronunciado por Vladímir Putin, estableció una relación directa entre territorio, identidad y destino común al afirmar que «Ucrania es una parte inalienable de su propia historia, cultura

y espacio espiritual» (Knott, 2023, p. 46). Esta configuración discursiva se consolidó en episodios anteriores, como la ocupación de Crimea y el conflicto en el Donbás en 2014. En ese marco, la doctrina del *Russkiy Mir* se vinculó directamente con la idea de Moscú como núcleo espiritual del mundo ortodoxo, permitiendo resignificar el territorio ucraniano como una extensión sagrada de una comunidad histórica indivisible. Esta concepción alcanzó una expresión doctrinal en el ensayo oficial *Sobre la unidad histórica de rusos y ucranianos* de Putin (2021), donde se establece un paralelo explícito entre Kiev y lugares de culto como el Monte del Templo en Jerusalén, elevando la disputa territorial a una dimensión casi teológica.

En marzo de 2022, el patriarca Cirilo afirmó que «si un soldado muere en el cumplimiento de su deber, ha hecho un sacrificio comparable al de Cristo» (Horkusha, 2023, p. 38), atribuyendo a la muerte en combate un significado teológico que trasciende lo militar y se inscribe en una narrativa de redención. Según Adams (2023), esta construcción simbólica convierte la guerra en una forma de liturgia nacional, donde el líder religioso asume el rol de mediador entre el pueblo, la historia y un destino trascendente, integrando fe, nación y sacrificio en un mismo horizonte ideológico. Para Cyril Hovorun (2022), esta visión forma parte de un relato más amplio que enfrenta a «la Santa Rusia» con un «Occidente impío», activando un imaginario de resistencia moral y movilizándolo a los fieles en defensa de valores tradicionales supuestamente amenazados. Bremer (2022) subraya que esta dinámica no emerge de la ortodoxia como tradición religiosa, sino de su instrumentalización por parte del Patriarcado de Moscú, cuya reinterpretación del mensaje cristiano desplaza el Reino de Dios hacia un proyecto político terrenal, en abierta contradicción con el primer mandamiento bíblico: «No tendrás dioses ajenos delante de mí». En respuesta, el Estado ucraniano se ha independizado de la Iglesia ortodoxa del Patriarcado de Moscú, señalando que este ha respaldado doctrinas del Kremlin y justificado acciones militares.

Durante el conflicto, el patriarca Cirilo ha bendecido misiles y entregado íconos a las tropas rusas, integrando estos actos en el marco simbólico de la denominada «operación de desnazificación» (Hovorun, 2022). Según Sukhankin (2019), esta fusión entre nacionalismo religioso y discurso estatal ha facilitado la movilización de actores armados irregulares, incluidos contingentes musulmanes del Volga, bajo una narrativa que presenta a Ucrania como una amenaza «fascista». Adams (2023) señala que esta acusación reactiva memorias colectivas de la Segunda Guerra Mundial, simplifica las complejidades del conflicto actual y construye un relato que lo inscribe en la continuidad heroica de la Gran Guerra

Patriótica, lo que da lugar a que el conflicto bélico se plantee como una repetición moralmente obligada de una gesta fundacional.

A partir de lo anterior, lo sagrado deja de operar de forma autónoma y se reinscribe dentro de un sistema de sentido dirigido por el Estado. El secularismo se convierte en un dispositivo de gestión simbólica que permite regular, definir y canalizar las expresiones religiosas según los intereses del poder. Desde esta perspectiva, el Estado actúa como mediador legítimo de lo sagrado, delimitando qué prácticas, símbolos y creencias pueden ser institucionalizadas como parte del interés nacional. Siguiendo el planteamiento de Talal Asad (2003), esta operación convierte lo religioso en un recurso funcional de la autoridad política, capaz de legitimar decisiones estratégicas —incluidas las militares— mediante su articulación con un orden moral superior vinculado a la historia, la identidad y el destino colectivo.

RITUALIZACIÓN DEL PODER, CUERPO, MEMORIA Y GUERRA

El 9 de mayo, fecha en la que Rusia conmemora la victoria soviética sobre el nazismo en la Gran Guerra Patriótica (1941-1945), se establece como un escenario privilegiado para la articulación entre religión, nación y poder. La celebración, que combina el desfile militar en la Plaza Roja y la marcha del Regimiento Inmortal, despliega una coreografía orquestada que entrelaza símbolos patrióticos, liturgia ortodoxa y rituales estatales (Hurzhy, 2018; Walker, 2020).

La escenografía del desfile en Moscú, con más de 11 500 soldados, 180 vehículos blindados, y cazas que dibujan los colores de la bandera sobre el cielo capitalino, convierte la Plaza Roja en una nave litúrgica al aire libre (McGlynn, 2025). Desde las primeras horas del día, el patriarca Cirilo recorre las formaciones rociando agua bendita mientras entona himnos pascuales, seguido por discursos del ministro de Defensa que invocan la gloria de los caídos y la salvación de la patria. La parada, que Adams (2023) describe como una «puesta en escena de la religiosidad pública» (p. 449), reafirma la alianza simbólica entre Iglesia, Ejército y Estado, transformando la plaza en un santuario nacional.

Un elemento central es la marcha del Regimiento Inmortal, iniciada como memorial ciudadano en 2012 y cooptada por el Kremlin a partir de 2015.⁴ Familias

⁴ El Regimiento Inmortal surgió entre 2011 y 2012 en Tomsk, Siberia, como una marcha conmemorativa en la que los participantes llevaban retratos de familiares que combatieron en la Segunda Guerra Mundial. Su propósito original se centraba en preservar una memoria

enteras desfilan portando retratos de sus ancestros caídos, que se elevan como estandartes sobre un mar de cintas de san Jorge, banderas soviéticas y emblemas militares. Fedor *et al.* analizan este gesto como la «movilización de los muertos» (2017, p.7), donde el retrato familiar se convierte en credencial de ciudadanía simbólica, conectando consanguinidad y patriotismo. Incluso el propio Vladimir Putin ha desfilado portando el retrato de su padre, escenificando la continuidad heroica entre generaciones.

La economía afectiva de este evento se sostiene en símbolos cargados de poder. La cinta de san Jorge, ampliamente distribuida por el aparato estatal, actúa como una reliquia portátil cuya exhibición pública expresa adhesión al «misterio de la victoria». Según Fedor *et al.* (2017), esta saturación visual construye una experiencia sensorial inmersiva que unifica las emociones colectivas alrededor de la lealtad al Estado y del culto a la victoria. Hurzhy (2018) sostiene que el Kremlin transforma el 9 de mayo en un ritual cívico-religioso donde la memoria del sacrificio soviético se resignifica como mandato contemporáneo de fidelidad espiritual al poder estatal.

Este desfile incorpora también elementos religiosos. Capellanes militares portan íconos ortodoxos, se bendicen banderas y armas, y procesiones preceden el paso de las unidades blindadas. La Plaza Roja se convierte así en un escenario donde el culto a los mártires de guerra se entrelaza con el de figuras sagradas como san Alejandro Nevski, trasladando el conflicto militar a una dimensión trascendente. Fedor *et al.* (2017) aseguran que esta práctica adquiere un espesor simbólico mayor al actuar como un sacramento nacional que renueva, año tras año, el pacto entre el pueblo y el poder.

Esta lógica visual y performativa se materializa de manera aún más contundente en la Catedral Principal de las Fuerzas Armadas Rusas, inaugurada en 2020 en el Parque Patriota, a las afueras de Moscú. Cada elemento arquitectónico y estético de esta edificación refuerza una narrativa donde lo sagrado se entrelaza con lo militar y lo histórico. El revestimiento exterior en verde caqui metálico remite a la imagen de un vehículo blindado, mientras que los suelos, fabricados con metal fundido de tanques y armas capturadas durante la Segunda Guerra Mundial, se presentan como un gesto litúrgico en el que el visitante realiza simbólicamente

personal y descentralizada del conflicto. Sin embargo, a partir de 2015, el Kremlin institucionalizó una versión oficial del evento, integrando símbolos como la cinta de san Jorge y articulando su significado con narrativas estatales de continuidad histórica y legitimación del presente político.

un acto de victoria sobre el enemigo («Russia Inaugurates Cathedral...», 2020; Jankowicz, 2020).

Las proporciones del edificio también fueron concebidas como referencias directas a dicho evento histórico. El diámetro de la cúpula principal alude al año 1945, la altura del campanario coincide con los 75 años de la victoria soviética y la cúpula menor representa los 1418 días que duró el conflicto en el frente oriental. La iconografía interior intensifica esta fusión al representar victorias militares rusas desde la guerra contra Napoleón hasta intervenciones recientes en Siria y la anexión de Crimea, todas situadas junto a imágenes de santos ortodoxos, la Virgen María y Jesucristo (Walker, 2020; «Russia's Controversial New Military...», 2020).

Estos dispositivos configuran una forma contemporánea de *symphonia*, donde el poder estatal y la Iglesia ortodoxa actúan en mutua legitimación, proyectando una visión sacralizada del Estado como garante del destino espiritual colectivo. Asimismo, la monumentalidad del templo, con su arquitectura militarizada y sus referencias numéricas a la Gran Guerra Patria, junto con la ritualización anual del Día de la Victoria, transforman el recuerdo del sacrificio en una pedagogía emocional y doctrinal. Con ello, el Estado preserva la memoria y se instituye como custodio de una verdad trascendente que exige obediencia, sacrificio y comunión. La memoria bélica se convierte en sacramento político y el espacio público en un altar donde se oficia el mito fundacional del poder contemporáneo. Esta convergencia entre liturgia, historia y soberanía se materializa en un repertorio de rituales, discursos y políticas que configuran un régimen de legitimación.

SECULARISMO COMO TECNOLOGÍA DE GOBIERNO

En el contexto ruso contemporáneo, la relación entre lo secular y las expresiones religiosas adopta una forma que desborda el modelo liberal de diferenciación entre esferas. En lugar de trazar límites definidos entre creencias espirituales y políticas, el orden secular opera como un dispositivo de *gubernamentalidad* que incorpora elementos sacralizados en las tecnologías estatales de control social. Esta configuración responde a un régimen particular de regulación que, como ha señalado Talal Asad (2003), establece las condiciones de legitimidad de lo religioso según los propios criterios del Estado moderno.

El dispositivo secular se manifiesta, entre otros aspectos, a través de la producción de saberes y normativas que modelan las prácticas sociales desde lo íntimo hacia lo colectivo. Dos dimensiones destacan en este proceso: una biopolítica

pronatalista que convierte la maternidad en una obligación espiritual y patriótica, y una economía afectiva que canaliza emociones como el orgullo, el miedo y la culpa hacia la consolidación de una identidad nacional religiosa. En esta lógica, el cuerpo femenino se inscribe como territorio de la nación y como signo moral, mientras que las emociones colectivas son gestionadas para reforzar lealtades y justificar proyectos de soberanía.

Desde la perspectiva de Santiago Castro-Gómez (2010), esta forma de *gubernamentalidad* opera mediante tecnologías de subjetivación que inducen formas de autogobierno alineadas con el orden político vigente. La moral nacional se internaliza mediante afectos, narrativas religiosas y mandatos de conducta que entrelazan identidad, espiritualidad y Estado. A continuación, se analizan estas dos dimensiones —la biopolítica pronatalista y la economía afectiva— como mecanismos centrales en la configuración del secularismo ruso actual.

El cuerpo de la mujer como territorio político

La Iglesia ortodoxa rusa, en estrecha colaboración con el Estado, fortalece el marco ideológico del *Russkiy Mir* promoviendo restricciones al aborto y exaltando la maternidad como una expresión de obediencia espiritual y compromiso con el destino colectivo (Alekhin, 2024). Esta alianza consolida un dispositivo de *gubernamentalidad* que, desde una perspectiva foucaultiana, funciona como un biopoder sacralizado, interviniendo en la vida biológica de la población a través de prácticas políticas, discursivas y rituales que disciplinan tanto los cuerpos como los afectos. En este entramado, la «familia tradicional» se posiciona como el núcleo espiritual de la Santa Rus y como frontera moral frente a la supuesta decadencia de Occidente. Con ello, la acción gubernamental trasciende la legalidad formal para configurar una subjetividad normativa —piadosa, patriótica y reproductiva— moldeada por una pedagogía afectiva y espiritual que convierte las decisiones íntimas sobre sexualidad, crianza y vínculos familiares en asuntos de seguridad nacional.

El discurso oficial construye un ideal de feminidad centrado en la maternidad y el cuidado familiar, promovido como el principal aporte de las mujeres al destino nacional. Esta narrativa, reiterada en los discursos de Vladímir Putin sobre los «valores tradicionales», refuerza una división binaria de género y ubica la maternidad como misión esencial, por encima de logros personales o profesionales (Shevchenko, 2023). Estas declaraciones operan como actos performativos que instituyen normas sociales, posicionando a las mujeres como guardianas morales

del orden familiar y, por extensión, del orden nacional. Aunque el discurso oficial menciona ocasionalmente la igualdad de género, esta queda supeditada a la prioridad ideológica de reforzar la familia como pilar del Estado.

La dimensión simbólica y jurídica de este modelo refuerza el ideal promulgado desde el poder político. La reforma constitucional de 2020 introdujo una definición explícita del matrimonio como unión exclusiva entre un hombre y una mujer, blindando legalmente a la familia heterosexual como la única forma legítima de organización reconocida por el Estado. A ello se suma la creación de rituales cívicos que funcionan como recordatorios colectivos, entre los que destaca la instauración del Día de la Familia, el Amor y la Fidelidad, celebrado cada 8 de julio como conmemoración anual destinada a consolidar la vigencia de dichos valores (Abramova, 2024).

El Estado interviene activamente para desalentar y estigmatizar aquellas opciones de vida que se desvían de la norma procreativa, combinando medidas restrictivas y dispositivos de persuasión simbólica. La presión sobre el aborto constituye un primer frente, aunque el procedimiento sigue siendo legal y ha estado históricamente disponible desde la época soviética, en los últimos años se han introducido obstáculos burocráticos y periodos de espera que buscan dificultar su acceso. Este cambio se acompaña de una retórica oficial que presenta el aborto como un problema social y moral que debe ser combatido dentro de la cruzada natalista del Estado (Davies, 2023).

El segundo frente se manifiesta en la aprobación de leyes que prohíben la denominada «propaganda de un estilo de vida sin hijos», normativa que impone fuertes sanciones económicas y que redefine la elección de no tener descendencia no como una decisión personal, sino como una «ideología» extranjera y perniciosa (Abramova, 2024). Esta operación discursiva produce un poderoso binario entre la mujer considerada patriótica y natural, que abraza la maternidad, y la mujer representada como antinatural y occidentalizada, que la rechaza. La legislación funciona como un dispositivo de estigmatización y de producción de culpa, moldeando los deseos individuales para que el camino sancionado por el Estado aparezca como la única opción moralmente válida y emocionalmente satisfactoria (Shevchenko, 2023).

La urgencia de estas políticas responde a la crisis demográfica que enfrenta Rusia, marcada por una caída significativa en la tasa de natalidad y agravada por las pérdidas humanas en la guerra de Ucrania («Russia's Birth Rate Plunges...», 2025; Roache, 2021). Las autoridades han calificado esta situación de crítica, y Vladimir Putin ha señalado que las medidas actuales son insuficientes, instando

a «volver a poner de moda las familias con cinco, siete u ocho hijos» (Mehrara, 2024), mientras el gobierno evalúa pagar hasta 100 000 rublos a estudiantes que tengan hijos como incentivo demográfico («Russia's Birth Rate Plunges...», 2025). En este discurso, la reproducción se redefine como una cuestión de seguridad nacional y un acto de servicio patriótico. Con lo anterior, la función reproductiva se vincula directamente con la capacidad militar del Estado, configurando el mandato de «dar a luz a más soldados» como una expresión de lealtad y una contribución indispensable al poder de la nación.

Las emociones como tecnología de gobierno

El dispositivo de *gubernamentalidad* adquiere eficacia mediante la movilización deliberada de las emociones. El Estado cultiva y administra lo que puede describirse como una economía moral de los afectos, un sistema en el que determinados sentimientos son promovidos y puestos en circulación con el objetivo de consolidar un vínculo visceral entre el ciudadano y el proyecto nacional. Dentro de esta economía afectiva, el orgullo ocupa un lugar central, alimentado por la evocación constante de un pasado glorioso y, en particular, por la victoria en la Gran Guerra Patria, celebrada a través de rituales públicos masivos y de una producción cultural que eleva la autoestima nacional en el presente (McGlynn, 2025). Junto a este sentimiento, se moviliza el resentimiento derivado de la percepción de humillación tras la disolución de la Unión Soviética y la supuesta falta de reconocimiento de Occidente en la década de 1990, una emoción que se canaliza para legitimar una postura revisionista en la política internacional contemporánea (Smolkin, 2018).

El miedo también es cultivado mediante la insistencia en que Rusia se encuentra bajo amenaza constante, ya sea por actores externos como la OTAN y Estados Unidos, o por enemigos internos definidos como «agentes extranjeros»; esta atmósfera de asedio legitima tanto la necesidad de un liderazgo fuerte como la supresión de la disidencia en nombre de la seguridad nacional (Knott, 2023). En este marco, la apelación al deber y al sacrificio prolonga un valor heredado de la era soviética, exaltando la subordinación de los intereses individuales al colectivo nacional y presentando el heroísmo bélico como modelo de virtud cívica. Al gestionar este entramado de emociones, el Estado promueve la implicación activa y apasionada del ciudadano, que idealmente siente la grandeza de Rusia, se indigna frente a sus adversarios, teme por su supervivencia y se enorgullece de entregarse al sacrificio por la patria.

En relación con esta economía afectiva, Kramareva (2018) sostiene que la producción de subjetividad en el marco del *Russkiy Mir* se basa tanto en la exaltación de ideales patrióticos como en la instauración de un clima emocional dominado por el miedo y la incertidumbre. Este ambiente psicológico condiciona la conducta ciudadana mediante prácticas de autovigilancia y autocensura voluntaria. El sistema jurídico y político incorpora una ambigüedad intencional, donde términos como «actividad política» o «influencia extranjera» son lo suficientemente amplios para abarcar desde acciones medioambientales hasta expresiones culturales mínimas. Esta imprecisión desplaza el límite de lo permitido hacia un terreno incierto, donde el riesgo de sanción induce a evitar cualquier conducta potencialmente transgresora.

La ley de «agentes extranjeros», implementada en 2012 y extendida a organizaciones, medios, activistas e individuos, es una herramienta central del dispositivo estatal ruso para controlar el discurso público y el tejido social. Permite designar como tal a quienes reciben financiamiento externo o están bajo influencia occidental, conceptos intencionadamente vagos que facilitan su uso arbitrario. Esta figura legal actúa performativamente, transformando la identidad pública del señalado y asociándolo simbólicamente con traición o espionaje, además de imponer sanciones legales, económicas y administrativas. Entre ellas destacan cargas burocráticas, bloqueo de fondos, restricciones legales y exclusión mediática. Esta marginación genera aislamiento social, pues colegas, organizaciones y ciudadanos evitan relacionarse con los señalados, fomentando la fragmentación comunitaria.

El impacto más profundo de este dispositivo es la normalización de la autocensura. Ante la amenaza de ser señalados, periodistas, académicos, artistas y ciudadanos ajustan sus discursos para evitar confrontar la narrativa oficial. Las plataformas digitales eliminan contenidos por miedo a sanciones, los medios modifican sus coberturas y muchos optan por el silencio como estrategia de supervivencia (Amnistía Internacional, 2022). Esta dinámica genera un clima afectivo de vigilancia interiorizada, en el que el miedo funciona como una herramienta de gobierno incrustada en la vida cotidiana.

A este entorno de vigilancia y disciplinamiento interno se suma una estrategia comunicativa que amplifica la percepción de amenaza a través del miedo geopolítico. El discurso estatal vincula la represión doméstica con la existencia de enemigos externos, reforzando la idea de que Rusia se encuentra sitiada por fuerzas hostiles que buscan su desestabilización. Las advertencias nucleares y los relatos de confrontación con Occidente cumplen una función dual, dado que

proyectan fuerza en el plano internacional y, en el ámbito doméstico, consolidan un imaginario de vulnerabilidad permanente. Esta narrativa construye un clima emocional en el que el alineamiento con el poder aparece como una respuesta racional ante el riesgo, y la obediencia se presenta como condición para la seguridad y la supervivencia colectiva.

De acuerdo con lo anterior, este modelo de gobierno influye en las subjetividades, moldeando emociones, expectativas y temores para alinear la acción individual con los discursos oficiales. Busca neutralizar la disidencia al convertir el espacio simbólico en un territorio hostil para voces críticas, donde pierden legitimidad. La subjetividad patriótica que surge combina lealtad, autocontrol y fuerte identificación con los valores del Estado, la Iglesia y los medios. Esta disciplina interiorizada va más allá de la obediencia externa, incorporando autocensura para mantener el orden dominante. De esta forma, el poder redefine su relación con la población mediante una tecnología de control que conecta lo público con las emociones colectivas, creando un pacto tácito basado en un destino común amenazado. En este marco, el proyecto del *Russkiy Mir* se consolida como una matriz política que configura la vida social y asegura la continuidad del régimen a través de identidades entrelazadas con la narrativa estatal.

CONCLUSIONES

La operatividad del *Mundo Ruso* como teología política se sostiene en una relación simbiótica entre el Kremlin y el Patriarcado de Moscú. Esta alianza se describe mediante el término bizantino de *symphonia*, entendido como la actuación conjunta del poder temporal y el espiritual, en la que cada uno refuerza la autoridad y la legitimidad del otro. Bajo este marco de relaciones, el Estado concede a la Iglesia ortodoxa protección, estatus privilegiado y un espacio de influencia nacional e internacional que no se veía desde el periodo zarista. A su vez, la Iglesia proporciona una justificación metafísica de sus acciones, revestidas del lenguaje de la fe, la moral y la salvación.

El patriarca Cirilo ocupa un papel destacado en este entramado, al promover activamente la doctrina del *Russkiy Mir*. Sus declaraciones, en las que llega a calificar el gobierno de Putin como un «milagro de Dios», evidencian el papel de la Iglesia en la articulación de una narrativa en la que las ambiciones geopolíticas del Kremlin adquieren el carácter de mandato divino. Esta fusión entre altar y trono constituye el eje que impulsa la sacralización de la política rusa y la transforma en un proyecto de alcance providencial.

La expresión más contundente de la sinfonía entre el Kremlin y el Patriarcado de Moscú se observa en la legitimación religiosa de la invasión a gran escala de Ucrania. A través de sermones, discursos y documentos oficiales, el clérigo ha enmarcado el conflicto como una «guerra espiritual» y una defensa de los valores tradicionales frente a una amenaza externa. En esta narrativa, el adversario es identificado con el «Occidente colectivo», acusado de promover el liberalismo, los derechos de las personas LGBTQ+, el globalismo y una actitud hostil hacia el cristianismo. La confrontación se presenta como una lucha civilizatoria entre la Santa Rus —una unidad espiritual compuesta por Rusia, Ucrania y Bielorrusia— y un modelo cultural considerado moralmente corrosivo.

Esta narrativa incorpora además una soteriología particular para los combatientes rusos, en la que el sacrificio en el frente es presentado como un acto redentor que garantiza la salvación eterna. Estas ideas, promovidas por la jerarquía de la Iglesia ortodoxa, han provocado un amplio rechazo dentro del ámbito ortodoxo internacional. Cientos de teólogos han denunciado la doctrina del *Russkiy Mir* como una herejía, al asociarla con el etnofiletismo —la fusión entre identidad nacional y fe religiosa— condenado desde el Concilio de Constantinopla de 1872. Según sus críticos, esta visión transforma el Reino de Dios en un proyecto político terrenal, en contradicción con los principios fundamentales del Evangelio.

Los rituales estatales actúan como tecnologías de gobierno de la temporalidad, orientadas a construir un «presente sagrado» donde el pasado y el futuro se integran en una narrativa de lucha moral continua. A través de prácticas simbólicas como el *Regimiento Inmortal* o la imagería de la Catedral de las Fuerzas Armadas, se reactualiza la memoria de la Gran Guerra Patria y se proyecta sobre conflictos actuales como la guerra en Ucrania. Esta fusión entre lo religioso, lo militar y lo nacional genera una percepción de continuidad histórica que despolitiza el conflicto y lo eleva a la categoría de deber trascendente. De este modo, la guerra se inscribe en un horizonte mítico que legitima el sacrificio como expresión de pertenencia a un destino colectivo.

De acuerdo con lo desarrollado, el Mundo Ruso se configura como un proyecto político postsecular que moviliza integralmente los recursos del Estado —burocracia, Ejército, medios de comunicación y sistema educativo— para construir una identidad civilizatoria sacralizada y transnacional. Esta reconfiguración transforma la relación entre lo sagrado y lo soberano, al conferir un carácter ritual a la violencia estatal. En este marco, la soberanía se reviste de sacralidad, la nación se presenta como una comunidad espiritual unificada y la geopolítica adquiere un sentido misionero. A través de la alianza entre el Kremlin y la Iglesia

ortodoxa, se articula una teología nacionalista que fusiona identidad, fe y moral, legitimando políticas autoritarias como la anexión de Crimea o la intervención en Donbás. De este modo, el *Russkiy Mir* se configura como una alternativa al modelo liberal-secular occidental, donde la religión funciona como una tecnología de poder destinada a regular cuerpos y emociones, transformando la obediencia a la patria en un deber sagrado.

REFERENCIAS

- Adams, A. S. (2023). War and Peace: Orthodox Icons and Putin's Politics of the Sacred. *Slavic Review*, 82(2), 447-473. <https://doi.org/10.1017/slr.2023.169>
- Abramova, M. (2024). La reforma constitucional de 2020: ¿una nueva etapa de la modernización rusa? *Revista Derecho del Estado*, (58), 241-268. <http://doi.org/10.18601/01229893.n58.09>
- Alekhin, B. I. (2024). Determinants of Abortion Behavior of the Population of Russian Regions. *DEMIS. Demographic Research*, 4(4), 115-138. <https://doi.org/10.19181/demis.2024.4.4.7>
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Amnistía Internacional. (10 de marzo de 2022). Rusia: la implacable represión del Kremlin amordaza el periodismo independiente y el movimiento contra la guerra. *Amnistía Internacional*. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2022/03/russia-kremlins-ruthless-crackdown-stifles-independent-journalism-and-anti-war-movement/>
- Berger, P. L. (2011). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Open Road Media.
- Bremer, T. (22 de marzo de 2022). Ukrainian Nationhood, 'Russkii Mir,' and the Abuse of History. *Public Orthodoxy*. <https://publicorthodoxy.org/2022/03/22/ukrainian-nationhood-russkii-mir/>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Castro-Gómez, S. (2010). Siglo XVIII: El nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa*, (12), 31-45. <https://doi.org/10.25058/20112742.383>
- Castro-Gómez, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad II: filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Costa, P. (2022). *The Post-secular City: The New Secularization Debate*. Brill.

- Davies, K. M. (28 de noviembre de 2023). Russia Limits Women's Access to Abortion, Citing Demographic Changes. *Al Jazeera*. <https://www.aljazeera.com/features/2023/11/28/russia-limits-womens-access-to-abortion-citing-demographic-changes>
- De La Peña, P. B., & Martín, I. P. (2003). *Constantinopla 1453: mitos y realidades*. (Vol. 19). Editorial CSIC-CSIC Press.
- Fagan, G. (2021). "Believing in Russia—Religious Policy After Communism" as a Navigational Aid to Religious Affairs in Post-Communist Russia [Tesis de doctorado, Universidad de Bangor]. <https://research.bangor.ac.uk/en/studentTheses/believing-in-russia-religious-policy-after-communism-as-a-navigat/>
- Fedor, J., Lewis, S., & Zhurzhenko, T. (2017). Introduction. En J. Fedor, M. Kangaspuro, J. Lassila & T. Zhurzhenko (Eds.), *War and Memory in Russia, Ukraine, and Belarus* (pp. 1-40). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-66523-8_1
- Froese, P. (2008). *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*. University of California Press.
- Gabowitsch, M., & Homanyuk, M. (2025). *Monuments and Territory: War Memorials in Russian-Occupied Ukraine*. CEU Press. <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/96963>
- Horkusha, O. (2023). Terminological Front: «Ruskiy Mir» («Russian World/Peace») in Religious and Confessional Rhetoric (The Science of Religion Perception of Existential Choice). *Filosofska Dumka*, (1), 26-44. <https://doi.org/10.15407/fd2023.01.026>
- Hovorun, C. (3 de marzo de 2022). Russian World: The Heresy Driving Putin's War. *Euromaidan Press*. <https://euromaidanpress.com/2022/03/18/russian-world-the-heresy-driving-putins-war/>
- Hurzhy, V. (2018). The Current State of the Project "Russkyi Mir" and the Consequences of its Implementation in Ukraine. *Ukrainian Religious Studies*, (86), 73-84.
- Kilp, A., & Pankhurst, J. G. (2025). The Mandate of the World Russian People's Council and the Russian Political Imagination: Scripture, Politics and War. *Religions*, 16(4), 466. <https://doi.org/10.3390/rel16040466>
- Kozdra, M. (2018). The Boundaries of Russian Identity Analysis of the Concept of Ruskiy Mir in Contemporary Russian Online Media. *Lingua Cultura*, 12(1), 61-66. <https://scispace.com/pdf/the-boundaries-of-russian-identity-analysis-of-the-concept-55q8m8chla.pdf>

- Klimenko, A. N., & Yurtaev, V. I. (2018). The “Moscow as the third Rome” Concept: Its Nature and Interpretations since the 19th to Early 21st Centuries. *Geopolítica(s)*, 9(2), 231-251. <http://doi.org/10.5209/GEOP.58910>
- Knott, E. (2023). Existential Nationalism: Russia’s War against Ukraine. *Nations and Nationalism*, 29(1), 45-52. <https://doi.org/10.1111/nana.12878>
- Kramareva, N. (2018). *An Analysis of Russia’s ‘Alternative’ Soft Power Strategy and National Identity Discourse via Sports Mega-events* [Tesis de doctorado, Universidad de Birmingham].
- Jankowicz, M. (28 de junio de 2020). Russia’s Massive Cathedral Rumored to be Made from Melted Nazi Tanks. *Business Insider*. <https://www.businessinsider.com/russias-massive-cathedral-rumored-made-from-nazi-tanks-pictures-2020-6>
- Luhmann, N. (1982). *The Differentiation of Society*. Columbia University Press.
- Mahmood, S. (2015). *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton University Press.
- McGlynn, J. (9 de mayo de 2025). Letting the Dead March Again. *The Moscow Times*. <https://www.themoscowtimes.com/2025/05/09/letting-the-dead-march-again-how-the-immortal-regiment-occupies-the-present-a89009>
- Mehrara, M. (11 de noviembre de 2024). Russia Could Pay Students who have a Child, amid Birth Rate Crisis. *Newsweek*. <https://www.newsweek.com/russia-will-pay-students-who-have-child-amid-birth-rate-crisis-1983899>
- Novikova, O. (Ed.). (2000). *La tercera Roma: antología del pensamiento ruso de los siglos XI a XVI [III]*. (Vol. 145). Anaya-Spain.
- Orzechowski, M. (2024). Russkiy Mir (Russian World): An Exemplification of All-Russian Nationalism. The Strategy of Neo-Imperial Expansionism of the Russian Federation in Regional and Global Dimensions. *Polish Political Science Yearbook*, 53(3), 21-33. <https://doi.org/10.15804/ppsy202426>
- Putin, V. (12 de julio de 2021). Article by Vladimir Putin ‘On the Historical Unity of Russians and Ukrainians’. *Kremlin website*. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/66181>
- Quesada, J. B. (10 de septiembre de 2023). El eurasianismo de Duguin. *Global strategy reports*, (17), 1. <https://global-strategy.org/eurasianismo-duguin/>
- Roache, M. (3 de marzo de 2021). Russia’s Leaders Won’t Deal with a Domestic Violence Epidemic. *Time*. <https://time.com/5942127/russia-domestic-violence-women/>
- «Russia Inaugurates Cathedral without Mosaics of Putin, Stalin». (14 de junio de 2020). *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/world/russia-inaugurates-cathedral-without-mosaics-of-putin-stalin-idUSKBN23L0K5/>

- «Russia's Birth Rate Plunges to 200-year Low». (14 de abril de 2025). *The Moscow Times*. <https://www.themoscowtimes.com/2025/04/14/russias-birth-rate-plunges-to-200-year-low-a88709>
- «Russia's Controversial New Military Cathedral is Consecrated». (15 de junio de 2020). *Radio Free Europe/Radio Liberty*. <https://www.rferl.org/a/consecration-of-the-main-cathedral-of-russian-armed-forces/30671707.html>
- Saponaro, J. L. M. K. (2025). Neo-eurasianismo en el Kremlin: influencia de la teoría de Dugin en la política exterior de Rusia (2014-febrero 2022). *bie3: Boletín IEEE (Instituto Español de Estudios Estratégicos)*, (37), 846-859. https://www.defensa.gob.es/documents/2073105/2077200/boletin_ieee_37.pdf/65566b7a-83c4-f072-fc43-794b19ed7b99?t=1751882527931
- Smolkin, V. (2018). *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton University Press.
- Sheredega, N. (2011). Holy Rus. *The Visual History of a Country's Faith*. *Tretyakov Gallery Magazine*, (2), Article: Current Exhibitions. <https://www.tretyakovgallerymagazine.com/articles/2-2011-31/holy-rus-visual-history-country-faith>
- Shevchenko, V. (22 de noviembre de 2023). Russian Authorities Crack Down on Abortion Access amid Demographic Crisis. *BBC Monitoring*. <https://www.bbc.com/news/world-europe-67495969>
- Sukhankin, S. (9 de octubre de 2019). Foreign Mercenaries, Irregulars and 'Volunteers': Non-Russians in Russia's Wars. *The Jamestown Foundation*. <https://jamestown.org/program/foreign-mercenaries-irregulars-and-volunteers-non-russians-in-russias-wars/>
- Taylor, C. (2015). *La era secular*. Gedisa Editorial.
- Walker, S. (20 de octubre de 2020). Angels and Artillery: A Cathedral to Russia's New National Identity. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2020/oct/20/orthodox-cathedral-of-the-armed-force-russian-national-identity-military-disneyland>

Obediencia silenciosa y negociación pragmática

Relaciones asimétricas entre prelados y mujeres consagradas en el Perú contemporáneo

Véronique Lecaros

 <https://orcid.org/0000-0003-2258-0301>

Pontificia Universidad Católica del Perú

vgauthier@pucp.pe

Carlos Piccone Camere

 <https://orcid.org/0000-0003-3950-0806>

Pontificia Universidad Católica del Perú

cpiccone@pucp.edu.pe

RESUMEN

Se examinan las relaciones entre la congregación de las Hermanas de San José de Tarbes y obispos diocesanos en tres jurisdicciones eclesiásticas del Perú contemporáneo. A través de los casos de Piura, una diócesis no identificada y Chiclayo, se analizan dinámicas de subordinación silenciosa y de negociación pragmática que permiten observar cómo la vida religiosa femenina despliega formas de empoderamiento en contextos de tensiones institucionales. El estudio aborda, desde una perspectiva de antropología religiosa, el impacto del clericalismo, la fragilidad jurídica de las congregaciones, la cultura de obediencia y los modos posibles de corresponsabilidad eclesial. Las experiencias descritas revelan tanto los límites estructurales que enfrentan las comunidades religiosas femeninas como sus capacidades de resiliencia y articulación pastoral en un escenario marcado por reformas sinodales y transformaciones del ejercicio episcopal. A partir de estos casos, el artículo propone claves analíticas para repensar la relación entre autoridad, carisma y empoderamiento femenino en la Iglesia católica contemporánea.

Palabras clave: *Vida religiosa femenina, Iglesia católica en el Perú, Abuso de poder, San José de Tarbes, Antropología religiosa.*



Silent Obedience and Pragmatic Negotiation Asymmetric Power Relations between Catholic Prelates and Consecrated Women in Contemporary Peru

ABSTRACT

This article examines the relationship between the Congregation of the Sisters of St. Joseph of Tarbes and diocesan bishops in three Peruvian ecclesiastical jurisdictions. Through the cases of Piura, an unnamed diocese, and Chiclayo, the study analyzes dynamics of silent subordination and pragmatic negotiation, highlighting how women's religious life exercises forms of empowerment within institutional tensions. Drawing from a perspective of religious anthropology, it addresses issues such as clericalism, legal vulnerability, ecclesial obedience, and the conditions for shared pastoral responsibility. These cases expose both the structural limitations faced by female religious communities and their capacity for resilience and ministerial adaptation amid synodal reforms and evolving episcopal leadership. Based on these experiences, the article proposes analytical tools to rethink the relationship between authority, charisma, and women's agency in the contemporary Catholic Church.

Keywords: *Women religious life, Catholic church in Peru, Abuse of power, Sisters of St. Joseph of Tarbes, Religious anthropology.*

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la Iglesia católica ha atravesado transformaciones profundas que comprometen tanto su estructura institucional como su capacidad de interlocución con el mundo contemporáneo. En buena parte del norte global, estas transformaciones se expresan en una combinación de declive vocacional sostenido, creciente desafección de amplios sectores de la población, pérdida de autoridad moral frente a la opinión pública y reconfiguración del rol de las instituciones religiosas en sociedades secularizadas. Este escenario desafiante ha desembocado en una crisis agudizada por los escándalos de abusos sexuales y de poder, que han forzado a la Iglesia a revisar sus estructuras de gobernanza, sus criterios de pertenencia y las formas en que articula la autoridad con la verdad.

En otras regiones del mundo —particularmente en América Latina, África y Asia—, el catolicismo se manifiesta a través de una notable intensidad devocional, una participación comunitaria activa y dinámicas sostenidas de conversión. Sin embargo, esta vitalidad no debe interpretarse como adhesión incondicional al orden eclesiástico vigente. Por el contrario, la persistencia de formas religiosas populares, la diversificación de actores pastorales y el protagonismo creciente de sectores laicales han puesto en evidencia tensiones latentes con estructuras institucionales heredadas de un modelo tridentino de autoridad vertical. Esta disonancia entre una vivencia religiosa densa y las limitaciones impuestas por marcos normativos rígidos ha dado lugar a fricciones, cuestionamientos y exigencias de transformación. La fuerza del catolicismo en el sur global, por tanto, no puede comprenderse al margen de las restricciones estructurales que enfrentan quienes sostienen cotidianamente su dinamismo: agentes pastorales no ordenados, comunidades laicas comprometidas y, de manera significativa, mujeres consagradas que operan en contextos de reconocida asimetría jerárquica.

Aunque el desplazamiento del llamado «centro de gravedad católico» hacia el sur («Latest Numbers Confirm...», 2017) ha sido ampliamente documentado por la sociología de la religión, este fenómeno, por sí solo, no basta para explicar los cambios en curso. La reconfiguración de las preguntas sobre autoridad, obediencia y participación eclesial responde a una constelación de factores: la emergencia de movimientos teológicos contextuales (como la teología de la liberación, la teología feminista o la teología del pueblo), el impacto acumulado de décadas de reformas posconciliares, la irrupción de nuevas subjetividades en el espacio eclesial, la presión de organismos internacionales sobre estándares de derechos humanos, y el testimonio de mujeres y hombres que, desde su fidelidad eclesial, han cuestionado prácticas injustas o disfuncionales. Estas voces, a menudo marginalizadas en los discursos oficiales, han contribuido a desestabilizar un modelo de Iglesia anacrónico, centrado exclusivamente en el ministerio ordenado masculino como único sujeto de autoridad espiritual.

En este contexto, las mujeres consagradas encarnan con particular intensidad las tensiones entre obediencia y autonomía, entre fidelidad institucional y libertad evangélica. Su presencia activa en espacios de servicio, educación, acompañamiento comunitario y reflexión teológica no siempre se ha traducido en un reconocimiento proporcional dentro de las estructuras de decisión. La Iglesia del siglo XXI, si aspira a una conversión pastoral integral, no puede soslayar estas tensiones ni relegarlas a un debate periférico. Más bien, debe asumirlas como oportunidad para repensar críticamente sus formas de autoridad, sus gramáticas institucionales y los modos concretos en que se ejerce el poder al interior del cuerpo eclesial.

IGLESIA, GÉNERO Y PODER EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

En el Perú contemporáneo, las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y la vida consagrada femenina ponen de manifiesto tensiones que no pueden ser comprendidas únicamente como desacuerdos pastorales ni como diferencias en la administración de recursos o funciones. Se trata, más bien, de una expresión concreta de estructuras de larga duración que organizan la autoridad dentro de la Iglesia católica y que continúan marcadas por una distribución desigual del poder entre hombres y mujeres (Lux-Sterritt & Sorin, 2012). Aunque las congregaciones religiosas femeninas han desempeñado un papel decisivo en la evangelización, la educación, la atención sanitaria y el acompañamiento de los más necesitados, su lugar en las instancias de decisión, representación y gobierno sigue siendo

limitado por normas y costumbres que refuerzan una posición subordinada frente al clero, especialmente frente a los obispos.

Esta subordinación no es meramente jurídica ni se reduce al cumplimiento de ciertos requisitos canónicos. Se expresa cotidianamente en decisiones que condicionan la vida de las religiosas: la necesidad de solicitar permisos para abrir una obra, para permanecer en una diócesis o para ejercer determinadas funciones pastorales; la revisión de sus planes por parte de autoridades diocesanas; la supervisión de sus actividades apostólicas; el control de bienes materiales, incluidos terrenos, colegios u hospitales fundados por las propias congregaciones. En muchos casos, este tipo de dependencia condiciona no solo la administración externa, sino también la posibilidad de vivir la propia vocación con libertad y responsabilidad. Es decir, se convierte en un obstáculo para el desarrollo pleno de la vida religiosa.

Estas tensiones no son nuevas ni han pasado desapercibidas en la historia reciente de la Iglesia. Diversas voces —provenientes de religiosas, teólogas y experiencias comunitarias— las han denunciado desde hace décadas, tanto en foros internos como en espacios académicos y eclesiales. Sin embargo, a pesar de esa insistencia, no han sido objeto de una revisión sistemática ni de una reforma estructural sostenida. Más bien, han sido tratadas con cautela, cuando no con reserva, dentro de los documentos oficiales. En ese sentido, lo que resulta significativo del proceso sinodal impulsado por el papa Francisco no es el descubrimiento de estos problemas, sino su inclusión en un texto de consenso episcopal, aunque no sin resistencias. El número 60 del Documento Final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2024) reconoce explícitamente que «en virtud del Bautismo, hombres y mujeres gozan de igual dignidad en el Pueblo de Dios», pero también admite que «las mujeres siguen encontrando obstáculos para obtener un reconocimiento más pleno de sus carismas, de su vocación y de su lugar en los diversos ámbitos de la vida de la Iglesia», y que esta exclusión afecta negativamente a la misión común (n. 60). Que este párrafo haya sido uno de los más discutidos y votados con mayor oposición durante la asamblea sinodal revela que no se trata de una cuestión periférica, sino de un núcleo crítico aún sin resolver.

Sin aspirar a conclusiones generalizables ni a una representación exhaustiva del mundo religioso femenino, el presente estudio se propone identificar algunas características que configuran las relaciones entre consagradas y jerarquía eclesial, tomando como punto de partida una experiencia concreta.¹ Lejos de

¹ Los autores han optado deliberadamente por omitir nombres, fechas exactas y referencias directas a las personas entrevistadas, con el fin de salvaguardar su identidad y evitar cualquier

aspirar a la totalidad, el análisis se sustenta en una observación situada, prolongada y comprometida, realizada en los últimos años, a través de entrevistas no estructuradas que buscaron privilegiar la atención a los detalles cotidianos, a las mediaciones institucionales y a los silencios significativos. En lugar de centrarse en las normas que regulan la vida religiosa o en declaraciones oficiales, este enfoque se inscribe en una tradición de investigación que valora la comprensión crítica de lo vivido, de lo que se negocia día a día en los márgenes de lo prescriptivo.

La decisión de enfocar el estudio en una sola congregación no responde a una limitación empírica, sino a una apuesta metodológica transversal: solo desde el análisis intensivo de un caso específico es posible captar la complejidad de las prácticas internas, las tensiones no siempre verbalizadas, los dilemas éticos que enfrentan las religiosas y los desplazamientos interpretativos que surgen cuando las reglas institucionales colisionan con la experiencia concreta. Esta aproximación permite rastrear cómo se producen y se justifican ciertas formas de obediencia, cómo se tramita el disenso, y de qué modo se protege —o se expone— el carisma fundacional frente a condicionamientos externos.

A diferencia de las miradas centradas en la estructura normativa o en modelos ideales de vida consagrada, el presente análisis cualitativo de tipo etnográfico-interpretativo adopta una perspectiva microanalítica, atenta a lo que ocurre en los intersticios del aparato eclesial: allí donde el texto canónico no alcanza, donde la práctica desborda la norma y donde el discernimiento personal y comunitario se vuelve decisivo. En estos espacios grises se configuran los modos efectivos de obedecer, de acatar, de callar o de insistir (Didi-Huberman, 2019). Las relaciones con la autoridad no se definen únicamente en los documentos ni en los momentos de conflicto explícito, sino también en los gestos, en las omisiones y en los arreglos provisionales que permiten sostener la vida comunitaria bajo presión.

En el ámbito eclesiástico, es ampliamente reconocido que los tres votos religiosos —castidad, pobreza y obediencia— configuran la vida cotidiana de los consagrados, expresando su forma particular de seguimiento de Cristo. Si bien cada uno de ellos implica desafíos tanto espirituales como prácticos, el presente estudio se enfoca en la obediencia, en tanto constituye el eje relacional más claramente vinculado con las dinámicas de poder, tanto al interior de las comunidades como en su relación con la jerarquía eclesiástica.

tipo de exposición institucional o personal. Esta decisión responde a un principio ético de confidencialidad que ha sido consensuado con las participantes del estudio, en concordancia con los protocolos habituales en investigaciones cualitativas sensibles.

En el caso de las religiosas, la obediencia ha sido tradicionalmente presentada como una virtud central, pero no siempre se ha interrogado su dimensión práctica y sus implicancias subjetivas. Lejos de ser una categoría unívoca, los testimonios y los hechos recogidos muestran que la obediencia se configura como un terreno ambiguo, atravesado por exigencias contrapuestas (O'Reilly, 2013). Esta ambigüedad no es accidental ni secundaria: forma parte del entramado mismo de la vida consagrada. Además, no se define únicamente por lo que la jerarquía externa demanda —ya sea desde las superiores, los sacerdotes o los obispos—, sino también por lo que la propia congregación asume, promueve o silencia en su *praxis* cotidiana. Se espera docilidad, pero también iniciativa; fidelidad a la autoridad, pero también compromiso con el propio carisma; alineamiento institucional, pero también discernimiento en conciencia. En esa encrucijada, la religiosa debe decidir qué significa obedecer hoy: si seguir instrucciones recibidas o responder a lo que, en el fondo, reconoce como un llamado evangélico que puede entrar en conflicto con decisiones jerárquicas que percibe como injustas, arbitrarias o pastoralmente inadecuadas.

Estas tensiones no son exclusivas del ámbito femenino. Un estudio anterior sobre la obediencia en la vida consagrada, centrado en la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos y basado en una metodología autoetnográfica (Piccone & Lecaros, 2025), evidenció cómo determinadas estructuras institucionales, al invocar el ideal de unidad, podían generar entornos marcados por el silenciamiento, la uniformización de criterios y el retraimiento de la conciencia personal. En este contexto, la obediencia se tornaba una herramienta de control más que una vía de comunión, bloqueando procesos de discernimiento espiritual, inhibiendo el pensamiento crítico y deslegitimando formas legítimas de cuestionamiento interno. Se trataba de un modelo de obediencia que exigía adhesión irrestricta, aún a costa de la verdad interior y de la maduración vocacional, y que operaba mediante lógicas de disciplina encubiertas bajo discursos de fraternidad y fidelidad carismática.

Aunque el presente estudio se sitúa en un universo distinto —el de una congregación femenina en relación asimétrica con la autoridad episcopal—, se observan mecanismos similares en su lógica estructural. La ausencia de canales estables para el discernimiento compartido, la opacidad en los procesos de toma de decisiones y la concentración del poder en figuras eclesíásticas masculinas reproducen una dinámica de obediencia vertical, ajena al espíritu sinodal (Gardner, 2025). Prácticas como la supervisión unilateral de obras apostólicas, la imposición de nombramientos sin consulta efectiva o la revocación de licencias ministeriales

como mecanismo de presión, refuerzan un modelo de gobernanza que privilegia la deferencia institucional por sobre el reconocimiento del discernimiento comunitario. En muchos casos, la discrepancia no es abordada como una posibilidad legítima de diálogo, sino como una amenaza al orden, lo que conduce a estrategias de silenciamiento sutil —desde el aislamiento simbólico hasta la invisibilización de liderazgos emergentes— que debilitan la vitalidad eclesial.

Esta analogía entre experiencias masculinas y femeninas de obediencia no pretende equiparar contextos ni invisibilizar las especificidades de género, sino más bien subrayar que ciertos modos de ejercer la autoridad atraviesan el cuerpo eclesial en múltiples direcciones, afectando tanto a varones como a mujeres consagradas. Sin embargo, las consecuencias tienden a ser más gravosas en el caso femenino, pues se entrecruzan con una estructura eclesiológica que, al reservar los principales espacios de decisión al clero ordenado, limita estructuralmente la posibilidad de incidencia pastoral y doctrinal de las religiosas, incluso en aquellos ámbitos donde su presencia es mayoritaria. En este sentido, el análisis de los patrones comunes de disciplinamiento y exclusión permite no solo visibilizar una problemática compartida, sino también enriquecer el diagnóstico sobre las condiciones que obstaculizan una verdadera reforma de las relaciones intraeclesiales, en clave de corresponsabilidad, discernimiento y justicia.

Los mecanismos que refuerzan estas relaciones desiguales no siempre se presentan como tales. A menudo se integran a la vida institucional bajo la forma de visitas canónicas, exigencias de informes, cambios súbitos en las condiciones de colaboración pastoral, imposiciones de figuras externas para supervisión o acompañamiento. Si bien estos dispositivos pueden tener una justificación normativa, en la práctica refuerzan una lógica de subordinación que impide la reciprocidad y vacía de contenido el principio de corresponsabilidad eclesial. La asimetría no es solo jurídica o administrativa: se manifiesta en la manera en que se escucha —o se desoye— a las religiosas, en el valor que se asigna a su palabra, en la disposición o no de las autoridades para incorporar sus perspectivas a la toma de decisiones.

Como ha indicado Mbembe (2019), los sistemas que restringen profundamente la autonomía de las personas, aunque lo hagan sin coacción física, pueden ejercer una violencia simbólica que erosiona la identidad y paraliza la iniciativa. En las comunidades religiosas, esta forma de violencia se encuentra frecuentemente enmascarada bajo fórmulas espirituales: obedecer «por humildad», callar «para no generar división», renunciar «por amor a la Iglesia». Estas actitudes, si bien pueden tener raíces evangélicas, también pueden funcionar como instrumentos

para impedir el desarrollo de una conciencia crítica o para mantener situaciones de abuso bajo la apariencia de paz institucional. Cuando el modelo formativo enfatiza la obediencia sin fomentar la madurez del juicio moral, se corre el riesgo de construir personalidades dóciles pero frágiles, buenas ejecutoras pero incapaces de afrontar con libertad conflictos reales.

Este clima propicia lo que la Comisión Pontificia para la Protección de Menores ha denominado “cultura del silencio” (2025, p. 40). No se trata únicamente de que las religiosas no hablen, sino de que no encuentren condiciones propicias para hacerlo sin sufrir consecuencias. El silencio es, en muchos casos, una forma de protección: frente a la posibilidad de ser removidas, desacreditadas o desautorizadas públicamente. No es la expresión de una espiritualidad serena, sino una estrategia de contención en entornos donde hablar puede implicar poner en riesgo la continuidad de la obra o el equilibrio de la comunidad. Este tipo de silencio institucionalizado suele perpetuarse no solo por imposición externa, sino por temor interiorizado, por lealtades mal entendidas y por la carencia de canales confiables para tramitar los conflictos (Duhau, 2021).

Ahora bien, obedecer en este contexto no es sinónimo de claudicar. Como ya advirtió Herbert Marcuse (1965), todo orden que impone contiene también dentro de sí posibilidades de respuesta. Lo que se percibe en los casos analizados es precisamente esta ambivalencia: las religiosas obedecen, pero no siempre como se espera; buscan caminos intermedios, traducen lo recibido a lo posible, posponen, interpretan, negocian. Lo hacen no desde la rebeldía, sino desde una conciencia lúcida de que el carisma recibido y la fidelidad a la Iglesia no siempre coinciden con las decisiones que se toman en las oficinas episcopales.

Esta forma de obediencia es, por tanto, menos visible, pero no menos significativa. Se trata de una obediencia que no se limita a ejecutar, sino que discierne; que no se pliega sin pensar, sino que evalúa; que no rompe, pero tampoco se entrega a cualquier costo. Tal como sugiere Henrietta Moore (1988), las relaciones entre autoridad y subordinación son siempre más complejas que la imagen binaria del mando y la obediencia. Se trata, más bien, de vínculos dinámicos, marcados por arreglos, tácticas y redefiniciones constantes. Esa porosidad entre sumisión y resistencia es la que permite que muchas religiosas transformen su obediencia en una forma de fidelidad activa: no una sumisión a la voluntad ajena, sino una escucha atenta del Espíritu, en medio de condiciones a menudo hostiles.

Este análisis se inscribe en el horizonte teológico y pastoral abierto por el Concilio Vaticano II y sus llamados a volver a las fuentes (*ad fontes*) para examinar críticamente tanto las estructuras como las prácticas. La exhortación *Perfectae*

Caritatis propuso ya una comprensión renovada de la obediencia como respuesta libre y madura a la voluntad de Dios, vivida en comunidad y con sentido evangélico. Sin embargo, como lo muestra la evolución normativa de muchas órdenes religiosas —incluidos los Capuchinos—, los cambios formales no siempre han implicado una transformación profunda de las relaciones de poder internas, especialmente en lo relativo a la obediencia (Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, 1996, n. 37). A ello se suma la falta de mecanismos vinculantes de discernimiento compartido en muchas diócesis y congregaciones, lo que limita seriamente las posibilidades de implementar una auténtica cultura sinodal.

Frente a ello, la sinodalidad se propone hoy como una respuesta eclesiológica que interpela profundamente las estructuras verticales tradicionales. El proceso sinodal en curso ha colocado en el centro de la reflexión eclesial los principios de participación, escucha y corresponsabilidad, desafiando los modelos piramidales que reducen la vida comunitaria a la obediencia pasiva (Sínodo de los Obispos, 2024, n. 33). Como han afirmado Eggensperger y Engel (2024), una Iglesia que no practica la justicia participativa en su interior difícilmente podrá anunciar con credibilidad la justicia del Reino de Dios. En este marco, las religiosas no son meras auxiliares de la acción pastoral, sino verdaderas protagonistas eclesiales que, desde su experiencia encarnada, contribuyen a imaginar nuevas formas de autoridad evangélica.

Desde esta perspectiva, los casos aquí abordados no deben ser considerados como excepciones, sino como expresiones sintomáticas de una transformación eclesial más profunda. Obedecer ya no significa lo mismo que hace medio siglo. Y, sin embargo, las estructuras que exigen obediencia no han cambiado al mismo ritmo que las conciencias. Comprender esta distancia —entre norma y experiencia, entre jerarquía y vida consagrada— es fundamental para imaginar una Iglesia realmente sinodal, donde la fidelidad no silencie la crítica, ni la pertenencia excluya la posibilidad de disentir en el Espíritu. Una Iglesia en la que la obediencia pueda ser redescubierta como diálogo orante y escucha comunitaria, y no como delegación de la voluntad propia.

PRIMER CASO: PIURA. TRADICIÓN, PRESTIGIO SOCIAL Y TENSIONES CON EL EPISCOPADO SODÁLITE

En la arquidiócesis de Piura, la congregación de las Hermanas de San José de Tarbes ha sostenido, durante más de un siglo, una presencia significativa en sectores populares urbanos y rurales, caracterizada por su inserción territorial, la

continuidad de sus servicios en educación y salud, y una práctica pastoral centrada en la cercanía con los más vulnerables, según su carisma original (Bernoville, 1961).² Esta trayectoria les ha conferido una legitimidad construida no por vía jerárquica, sino mediante el reconocimiento social acumulado en el tiempo, sostenido por la coherencia de su testimonio evangélico.

En sus orígenes, la congregación llegó al norte del Perú con un ideario civilizatorio propio de las misiones europeas del siglo XIX. Las religiosas francesas fundaron el colegio Lourdes, ubicado en el centro histórico de Piura, entonces símbolo del prestigio urbano y social. La institución albergó a sectores acomodados y gozó de tal reconocimiento que incluso la hija del presidente Guillermo Billinghurst cursó allí sus estudios. Durante décadas, el colegio fue emblema de excelencia académica y de una educación marcada por los códigos de la cultura europea. El proceso de formación incluía una pedagogía de los modales, la urbanidad y la distinción social: una hermana campesina recuerda que debió aprender desde el uso del cuchillo y el tenedor hasta la disposición adecuada de la servilleta, en un esfuerzo por adecuarse a estándares considerados «civilizados».

Este *ethos* fue transformándose con el tiempo. La última hermana francesa falleció en los años sesenta, y desde entonces la congregación transitó un proceso de inculturación progresiva. Paralelamente, el centro de la ciudad fue perdiendo su valor simbólico como espacio de distinción, y las élites locales trasladaron sus preferencias educativas hacia instituciones vinculadas al Opus Dei. La Universidad de Piura, fundada en 1969 por iniciativa directa de san Josemaría Escrivá de Balaguer, consolidó un modelo de formación basado en la disciplina personal, la eficiencia profesional y una espiritualidad laical articulada a estructuras jerárquicas. Si bien su contribución académica es innegable, su influencia eclesial ha sido percibida por algunos sectores como poco permeable a las dinámicas sinodales, al privilegiar modelos verticales de autoridad. Esta configuración contrasta con el estilo pastoral de las religiosas de Tarbes, quienes, lejos del antiguo perfil elitista, centran hoy sus esfuerzos en sectores rurales y periféricos, donde reclutan nuevas vocaciones y sostienen una presencia discreta pero comprometida.

² Sobre las Hermanas de San José de Tarbes, puede encontrarse información general en la página web oficial de la congregación: <https://www.soeurs-saint-joseph-tarbes.org>. No obstante, a diferencia de otras congregaciones religiosas católicas, la disponibilidad pública de sus Constituciones y normativa interna es reducida, y su acceso requiere una solicitud formal dirigida al gobierno central de la congregación. Dado que el presente artículo no tiene por objeto el estudio pormenorizado de su marco jurídico-canónico, no se ha gestionado dicho acceso; sin embargo, para futuras investigaciones resultaría pertinente obtener y analizar dichos documentos a fin de profundizar en la comprensión de su organización y dinámica institucional.

La reconfiguración del liderazgo eclesial en Piura, ocurrida bajo el pontificado de Benedicto XVI y caracterizada por la llegada del arzobispo José Antonio Eguren, entonces miembro del Sodalicio de Vida Cristiana, generó tensiones significativas en el vínculo entre la jerarquía y ciertas comunidades religiosas. Formado en un entorno marcado por el rigor disciplinario, el autoritarismo espiritual y la exaltación de la obediencia como sumisión, el nuevo prelado promovió una reconfiguración territorial orientada al control doctrinal y a la subordinación operativa de las comunidades religiosas femeninas. Sin necesidad de emitir sanciones formales, se instauraron mecanismos de presión: se limitaron sus espacios de participación en instancias diocesanas, se deslegitimaron algunas de sus iniciativas educativas y se impuso un estilo de gobierno eclesial poco propenso al discernimiento compartido.

Este desencuentro revela más que un conflicto administrativo: es la manifestación de una disputa teológico-eclesiológica en torno a las formas legítimas de autoridad, obediencia y fidelidad institucional. En una misma geografía conviven modelos contrapuestos de Iglesia: uno estructurado sobre la vigilancia doctrinal y la uniformidad litúrgica; otro, sostenido en la autonomía carismática, la inserción comunitaria y la escucha activa del clamor social. Las religiosas no encarnaban una resistencia frontal, sino una fidelidad crítica a su misión, que resultaba disonante con la lógica de control que el arzobispado buscaba consolidar.

La tensión se expresó también en un episodio significativo: durante la profesión perpetua de una hermana, la congregación propuso realizar la ceremonia en el coliseo del colegio, como expresión de apertura e inclusión comunitaria. El arzobispo accedió a presidirla solo bajo la condición de que se realizara en una capilla cerrada. En uso de la autonomía que les otorga su condición de instituto de derecho pontificio y su presencia en varias diócesis, las religiosas decidieron no volver a solicitar al arzobispo que presidiera estas celebraciones. Optaron, en cambio, por invitar a Mons. Daniel Turley O.S.A., obispo de Chulucanas, cuyo estilo cercano y misionero se correspondía mejor con su propio enfoque pastoral y espiritual. Esta decisión, tomada con firmeza pero sin confrontación, reveló un modo alternativo de ejercer la fidelidad eclesial desde la responsabilidad institucional y la autonomía espiritual. No contamos con información suficiente para determinar si hubo una reacción explícita por parte del arzobispo, pero el gesto fue significativo dentro de la comunidad.

Otro episodio ilustra esta dinámica: en una visita protocolar, el arzobispo acudió al humilde domicilio de la hermana Ana Teresa, religiosa centenaria y de enorme ascendiente moral, ubicada en un asentamiento humano periférico

de Piura. Consciente del peso simbólico que ella encarnaba dentro y fuera de su congregación, el prelado evitó cualquier gesto que pudiera interpretarse como desautorización. Su presencia fue meramente ceremonial. La hermana Ana Teresa, que en vida recibió diversos premios y reconocimientos por su sostenida labor de apoyo a personas en extrema pobreza y, más recientemente, a ancianos, falleció el domingo 17 de agosto de 2025. Su testimonio sigue siendo un referente de acompañamiento a los pobres desde la discreción y la lucidez evangélica. En paralelo, las religiosas siguen enfrentando obstáculos prácticos en su trabajo pastoral con ciertos párrocos que solicitan el pago de estipendios para la celebración de los sacramentos sin tomar en consideración las circunstancias de sus fieles. Así, en una parroquia cercana al barrio donde las hermanas ejercen su apostolado, el párroco exige a las familias en situación de precariedad el pago de PEN³ 50 (unos USD⁴ 14) para celebrar una misa, lo cual ha llevado a la congregación a explorar opciones más inclusivas con otras diócesis, aunque con las dificultades logísticas que esto supone.

La gravedad de esta tensión debe situarse en el contexto más amplio de la crisis del Sodalicio, una sociedad de vida apostólica fundada en 1971 por Luis Fernando Figari, cuyas estructuras autoritarias y espiritualidad perfeccionista dieron lugar a múltiples abusos de conciencia, poder y sexualidad. Estos crímenes, sistemáticamente encubiertos por décadas, fueron documentados por diversos estudios (Salinas & Ugaz, 2015; López de Romaña, 2021; Figueroa & Tombs, 2024). La consigna «el que obedece no se equivoca» sintetizaba una teología de la obediencia patológicamente internalizada, donde la voluntad del superior se equiparaba con la voluntad divina.

Poco antes de su fallecimiento, tras una investigación canónica dispuesta por el papa Francisco, la Santa Sede decidió suprimir no solo el Sodalitium Christianae Vitae, sino también sus ramas femeninas —la Fraternidad Mariana de la Reconciliación y las Siervas del Plan de Dios—, así como el Movimiento de Vida Cristiana. Esta decisión fue respaldada explícitamente por el entonces prefecto del Dicasterio para los Obispos, el cardenal Robert Prevost —actual papa León XIV—, quien conocía de primera mano la realidad eclesial del norte peruano por haber sido obispo de Chiclayo. El decreto fue firmado por la hermana Simona Brambilla, primera mujer al frente del Dicasterio para la Vida Consagrada.

³ Se utiliza la denominación oficial de moneda «PEN» para designar soles peruanos.

⁴ Se utiliza la denominación oficial de moneda «USD» para designar dólares de los Estados Unidos.

El caso de las Siervas, ampliamente documentado por Camila Bustamante en *Siervas* (2022), pone en evidencia los efectos devastadores de una espiritualidad deformada por el control, la misoginia y la manipulación afectiva.

En contraste, la respuesta de las Hermanas de San José de Tarbes ante las presiones eclesíásticas y las propuestas de alineamiento con el modelo promovido por el Movimiento de Vida Cristiana no fue reactiva ni condescendiente. Sostuvieron una estrategia de resistencia institucional lúcida, manteniendo la comunión eclesial mientras preservaban su identidad carismática y sus espacios de autonomía. Esta forma de obediencia crítica responde al espíritu del Concilio Vaticano II, que en *Perfectae Caritatis* y *Vita Consecrata* redefine la obediencia religiosa no como sumisión acrítica, sino como búsqueda comunitaria de la voluntad de Dios mediante el diálogo, el discernimiento y la corresponsabilidad.

SEGUNDO CASO: UNA DIÓCESIS NO IDENTIFICADA POR RAZONES DE CONFIDENCIALIDAD. LA FRAGILIDAD LEGAL Y EL PODER JERÁRQUICO: UN CONFLICTO POR LA PROPIEDAD EDUCATIVA

Este caso examina un conflicto suscitado en otra diócesis de la Iglesia del Perú, mantenida en reserva por razones de confidencialidad, entre la congregación de las Hermanas de San José de Tarbes y la autoridad episcopal local, en torno a la propiedad y gestión de dos instituciones educativas que las religiosas habían administrado durante décadas: un colegio privado autofinanciado y otro estatal bajo convenio.

Durante años, la congregación sostuvo ambas obras sin interrupciones, consolidando un prestigio pedagógico reconocido por el Ministerio de Educación y avalado por la comunidad local. No obstante, con el nombramiento de un nuevo obispo, la situación cambió drásticamente. Al revisar los antecedentes legales, el prelado constató la ausencia de un título formal de propiedad a nombre de la congregación. Aprovechando esta fragilidad jurídica —frecuente en el panorama eclesial latinoamericano, donde muchas obras nacieron de acuerdos informales o confianza tácita entre partes—, el obispo procedió a asumir el control legal y administrativo de la institución, argumentando que pertenecía a la diócesis y no a la comunidad religiosa.

Las religiosas, conscientes de su legitimidad histórica, evitaron iniciar acciones judiciales. Su decisión fue motivada tanto por respeto institucional como por la percepción de que la justicia civil, en contextos marcados por la gravitación simbólica del poder episcopal, podría mostrarse reticente a contradecir al obispo.

El temor a represalias eclesiasísticas y la eventual desprotección procesal influyeron también en su elección de una vía no confrontacional.

Desde una perspectiva canónica y antropológica, el caso revela la tensión estructural entre el reconocimiento carismático de las obras y su formalización jurídica. A pesar de que el Código de Derecho Canónico reconoce la autonomía de los institutos religiosos y protege sus bienes (Santa Sede, 1983, cánones 586, 634-640), en la práctica muchas congregaciones actúan sin los mecanismos legales que garanticen su soberanía patrimonial, dejándolas vulnerables ante decisiones unilaterales de los ordinarios del lugar. Esta disonancia entre la eclesiología de la corresponsabilidad y la administración *de facto* de bienes educativos tiene consecuencias graves: la posibilidad de que se imponga, bajo apariencias de legalidad, una lógica de despojo institucional.

El caso aquí analizado guarda ciertos paralelismos con episodios registrados en Lima durante los años 2000, cuando el entonces cardenal Juan Luis Cipriani habría dispuesto la transferencia de parroquias gestionadas por congregaciones religiosas —como la parroquia San Juan María Vianney en Magdalena, atendida por la congregación Misionera Mallorquina— a sacerdotes diocesanos bajo su autoridad directa. La medida fue interpretada por diversos sectores como un intento de recentralización del control pastoral y generó reacciones de protesta entre los feligreses. Se reportó que una situación similar afectaría a los franciscanos en la parroquia Santísimo Nombre de Jesús, lo que motivó nuevamente la organización de laicos en defensa de las comunidades religiosas desplazadas (Godoy, 2005).

En el caso actual, si bien la comunidad no logró revertir la decisión, diversos testimonios recabados por los autores señalan que exalumnos y padres de familia expresaron públicamente su rechazo, valorando la trayectoria pedagógica y el compromiso social de las hermanas. Sin embargo, la ausencia de canales institucionales eficaces para canalizar esa disconformidad impidió una acción sostenida, y el peso de la estructura diocesana terminó imponiéndose.

La apelación a la obediencia, en este contexto, funcionó menos como expresión de comunión que como instrumento de presión. Las religiosas, conscientes de los riesgos de una confrontación abierta, optaron por una estrategia de prudencia activa: buscaron asesoría canónica, informaron a su superiora general y elevaron una consulta al Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada. Aunque los resultados del proceso canónico permanecen confidenciales, el episodio mostró con claridad la precariedad institucional que enfrentan muchas comunidades religiosas femeninas en contextos marcados por estructuras verticales y escasa cultura sinodal.

Este caso no solo ilustra una disputa patrimonial, sino que evidencia una problemática eclesial más amplia: la existencia de zonas grises donde los límites entre autoridad pastoral y apropiación administrativa se vuelven difusos, especialmente cuando los marcos civiles no protegen debidamente a las entidades religiosas. En un contexto en que el magisterio reciente promueve una Iglesia sinodal, fraterna y corresponsable, resulta preocupante que persistan prácticas que refuerzan la subordinación estructural de las mujeres consagradas.

TERCER CASO: CHICLAYO. RESILIENCIA PASTORAL Y APERTURA EPISCOPAL EN CLAVE SINODAL

A diferencia de los casos anteriores, el proceso vivido en la diócesis de Chiclayo constituye una experiencia constructiva de colaboración entre una congregación religiosa femenina y la jerarquía eclesiástica, en un contexto inicialmente marcado por estructuras de gobierno de corte autoritario. La llegada del obispo Robert Prevost —de formación agustina, posteriormente prefecto del Dicasterio para los Obispos y actual papa León XIV— significó un punto de inflexión en una diócesis caracterizada, hasta entonces, por un estilo verticalista vinculado a episcopados anteriores con afinidad al Opus Dei.

Antes de su nombramiento, la vida pastoral diocesana en Chiclayo operaba bajo un modelo fuertemente centralizado, con escaso margen para la innovación, la participación laical o la autonomía de las congregaciones femeninas. Las Hermanas de San José de Tarbes —protagonistas de los tres casos analizados en este estudio— lograron mantener su presencia activa y su libertad de acción en sectores populares, a pesar de las resistencias iniciales del entorno eclesial. Esta resiliencia, sin ser confrontacional, se expresó mediante una *praxis* cotidiana sostenida en el compromiso con la educación, el trabajo social y la animación juvenil, con un notable arraigo comunitario y una ética del cuidado que generaron amplio reconocimiento social.

Uno de los episodios más ilustrativos de esta contribución se dio cuando una de las religiosas, ya nonagenaria, acompañaba a un grupo de jóvenes que no se identificaban con el enfoque espiritual propuesto por el Opus Dei. Pese a operar en un clima restrictivo, las hermanas promovieron un acompañamiento formativo de inspiración evangélica, favoreciendo liderazgos juveniles diversos y comprometidos. Al asumir la diócesis, Prevost reconoció el valor de este núcleo juvenil y decidió respaldarlo, integrándolo activamente en la pastoral diocesana.

Este gesto no fue coyuntural. Con formación en espiritualidad agustiniana y una larga experiencia misionera en el Perú, Prevost fue enviado por el papa Francisco con el mandato explícito de reformar las estructuras eclesiales locales en línea con el Concilio Vaticano II. Su estilo pastoral —centrado en la escucha, el discernimiento y la corresponsabilidad— marcó una ruptura con los modelos precedentes. En este nuevo marco, las religiosas no solo conservaron su autonomía institucional, sino que la fortalecieron en diálogo con una autoridad episcopal más receptiva.

La relación entre la congregación y el obispo se forjó desde la confianza mutua, el reconocimiento de carismas diversos y la voluntad de articular el servicio pastoral desde abajo. En lugar de imponer lineamientos unilaterales, se promovió una lógica sinodal basada en la experiencia, la memoria institucional y la sabiduría práctica. Esta dinámica generó espacios concretos para la consolidación de iniciativas juveniles, la validación pública del trabajo de las religiosas y la integración de la vida consagrada femenina en el proyecto diocesano.

Desde una perspectiva antropológica, este caso permite observar cómo la apertura de los espacios eclesiales a formas menos jerárquicas de gobernanza facilita la emergencia de subjetividades pastorales femeninas. Las hermanas no solo preservaron su lugar dentro de la Iglesia local: lo resignificaron, desbordando los límites tradicionales que las circunscribían a roles subsidiarios. Frente a los modelos de subordinación acrítica prevalentes en muchas diócesis de América Latina, Chiclayo representa una experiencia concreta de transición sinodal, donde la autoridad deja de ser unívoca para convertirse en proceso compartido.

Este proceso de apertura tiene lugar en un país donde el peso simbólico de la Iglesia católica sigue siendo considerable, en parte por su sintonía con determinados aspectos de la cultura dominante. Según una encuesta nacional del Instituto de Estudios Peruanos (IEP, 2025), el 60,2 % de la población se identifica como católica, lo que representa un descenso respecto al 63,5 % registrado en noviembre de 2024 (pp. 37-38). Esta tendencia, aunque moderada, refleja una transformación en el campo religioso que se acentúa en ciertos sectores urbanos, incluyendo regiones como la costa norte del país. Como ha sido señalado, el catolicismo peruano mantiene vínculos estructurales con patrones patriarcales y formas persistentes de pensamiento y práctica marcadas por una mentalidad machista (Fuller, 2012; Lecaros, 2020a). Aunque muchos peruanos no siguen de forma estricta las normas eclesiales, la Iglesia conserva una notable capacidad de influir en modelos sociales dominantes, especialmente en lo relativo a la sexualidad, la familia o el liderazgo moral (Lecaros, 2020b; Piccone & Lecaros, 2024).

Este contexto ayuda a entender la particular relevancia del caso chichilayan: un obispo que favorece procesos sinodales y valora activamente la contribución de las mujeres religiosas representa, en este escenario, una forma significativa de contracultura eclesial.

La actitud de Prevost hacia la vida consagrada femenina, lejos de limitarse al ámbito local, se proyectaría posteriormente en decisiones de gran alcance. Su rol fue determinante en la supresión canónica del Sodalitium Christianae Vitae y sus asociaciones afines, formalizada en 2025 durante su gestión como prefecto del Dicasterio para los Obispos (Sodalicio.org, 2025). Esta medida, avalada por el papa Francisco y firmada por la hermana Simona Brambilla, primera mujer al frente del Dicasterio para la Vida Consagrada, supuso un gesto contundente en la confrontación de un modelo eclesial autoritario, excluyente y estructuralmente machista.

Así, el caso de Chichilayan evidencia que es posible articular autoridad pastoral y reconocimiento de la alteridad carismática en un marco eclesiológico de comunión. Esta experiencia no puede generalizarse sin reservas, pero sí constituye un horizonte deseable para aquellas comunidades religiosas femeninas que, lejos de renunciar a su identidad, buscan ejercer su vocación desde una posición activa, corresponsable y crítica dentro de la Iglesia.

CONCLUSIÓN: HACIA UNA COMPRENSIÓN ECLESIOLOGICA DE LA NEGOCIACIÓN Y EL EMPODERAMIENTO FEMENINO EN CONTEXTOS DE TENSIÓN INSTITUCIONAL

Los tres estudios de caso desarrollados en este artículo muestran que, en contextos marcados por desequilibrios estructurales de poder, la vida religiosa femenina no queda reducida a una función subordinada, sino que puede generar prácticas institucionales que articulan continuidad carismática y capacidad de respuesta crítica. En lugar de optar por la confrontación abierta o la obediencia acrítica, las congregaciones estudiadas han desplegado formas de gestión prudente de los conflictos, poniendo en evidencia las tensiones que persisten entre los principios eclesiológicos proclamados y las prácticas concretas de gobierno en la Iglesia.

El caso de Piura ilustra una forma de resistencia no confrontativa frente a una lógica eclesial autoritaria asociada al entorno sodalite. La congregación logró mantener su identidad institucional y su labor en sectores populares sin ceder a presiones jerárquicas que buscaban reorientar su presencia pastoral. La coherencia de su acción, su inserción territorial y su reconocimiento social dificultaron cual-

quier intento de disciplinamiento vertical. Esta experiencia interpela a modelos de gobierno eclesial que conciben la autoridad como dominio unidireccional, y subraya la posibilidad de otras formas de articulación entre carisma, fidelidad institucional y capacidad de interlocución crítica.

El caso de la diócesis no identificada revela los riesgos que supone la fragilidad jurídica de muchas obras eclesiales sostenidas por congregaciones femeninas. La ausencia de formalización legal permitió a la autoridad episcopal intervenir en una obra educativa sin un proceso transparente de consulta o reconocimiento de la trayectoria comunitaria. Este conflicto pone de relieve una tensión más amplia entre los principios de comunión eclesial y ciertas prácticas de apropiación institucional, en las que el poder se ejerce sin contrapesos efectivos. Resolver estas tensiones exige revisar los marcos normativos y promover mecanismos que aseguren el respeto a las comunidades religiosas como interlocutoras legítimas dentro de la Iglesia. Ante la falta de garantías jurídicas, las religiosas eligieron preservar la unidad y la identidad espiritual de la congregación, articulando así una forma de obediencia crítica que resistió sin confrontar y sostuvo la misión en medio de la fragilidad institucional.

El caso de Chiclayo, por contraste, documenta una relación más fluida entre vida religiosa femenina y autoridad episcopal. La apertura pastoral del entonces obispo Robert Prevost permitió reconocer el valor del trabajo formativo de la congregación con jóvenes y favoreció un espacio de colaboración respetuosa. La relación no estuvo exenta de tensiones previas, derivadas de modelos eclesiales más centralistas, pero se orientó progresivamente hacia una modalidad de sinodalidad práctica, en la que la autonomía de la congregación fue respetada y canalizada como aporte. Cabe señalar, sin embargo, que no todas las congregaciones comparten una misma comprensión ni vivencia de la sinodalidad, pues esta se configura de manera diversa según su historia institucional, espiritualidad y estructura de gobierno. Esta experiencia muestra que es posible modificar los estilos de liderazgo episcopal en función del reconocimiento de trayectorias comunitarias preexistentes.

Más allá del ámbito específico de estos casos, el trabajo de campo realizado ha revelado aspectos que merecen ser abordados en futuras investigaciones. En varias congregaciones femeninas se observan dinámicas internas complejas: en algunos contextos han surgido grupos que concentran el poder en núcleos reducidos, debilitando instancias participativas y reproduciendo formas jerárquicas que tensionan los principios de corresponsabilidad promovidos por el Concilio Vaticano II. Estos procesos no son homogéneos, pero suelen vincularse con la crisis

vocacional que atraviesan muchas comunidades. La disminución de miembros genera sobrecarga de trabajo, abandono de obras y cambios en las relaciones de poder. En otros casos, la escasez de vocaciones ha conducido a relajar la disciplina y las exigencias de formación, con el fin de retener a las nuevas generaciones, lo que plantea serios desafíos para el futuro de la vida religiosa femenina.

En efecto, muchas vocaciones actuales provienen de ámbitos rurales o de sectores históricamente excluidos, y se ven insertadas en esquemas conventuales elaborados desde parámetros culturales marcadamente occidentales. Esta inserción, que con frecuencia reproduce prácticas de europeización sin mediaciones pedagógicas ni discernimiento intercultural, puede generar tensiones profundas en la vivencia vocacional y espiritual. Se han documentado situaciones en las que el uso obligatorio de cubiertos, la interiorización de normas de «urbanidad» eurocentradas o la adopción de formas litúrgicas rígidas y ajenas al horizonte simbólico de las candidatas, operan como auténticos ritos de paso impuestos sin una comprensión crítica ni un acompañamiento adaptado a sus trayectorias culturales. La espiritualidad vivida en estas comunidades, codificada muchas veces en registros normativos letrados, puede invisibilizar o neutralizar saberes y prácticas religiosas que, aunque no ajustadas al canon formal, encarnan una experiencia profunda de fe.

Tales procesos, lejos de favorecer una integración vocacional sólida, tienden a provocar fragmentaciones identitarias que debilitan tanto el sentido de pertenencia como la sostenibilidad del carisma a mediano y largo plazo. En este sentido, el déficit de inculturación de la fe —esto es, la ausencia de un diálogo real entre el Evangelio y las culturas concretas desde las cuales las personas consagradas viven, comprenden y expresan su fe— constituye no solo una carencia pastoral, sino también un obstáculo epistemológico para la renovación eclesial (Marzal, 2000, 2002). Como han señalado numerosos documentos del Magisterio, desde la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI, pasando por la encíclica *Redemptoris Missio* (1990) de Juan Pablo II, hasta los más recientes documentos magisteriales de Francisco —*Evangelii Gaudium* (2013) y *Querida Amazonía* (2020), entre otros—, inculturar la fe no significa una adaptación superficial, sino una inserción profunda del mensaje cristiano en el tejido vital de los pueblos, respetando sus lenguajes, símbolos y cosmovisiones. En la medida en que estos principios son ignorados o desatendidos, la vida religiosa corre el riesgo de devenir una forma de aculturación forzada, donde la obediencia se confunde con subordinación cultural y la catolicidad del Evangelio es reemplazada por una uniformidad institucional sin arraigo.

Así pues, resulta urgente que sea la propia Iglesia quien promueva proactivamente investigaciones que aborden estas tensiones con enfoques rigurosos y contextualizados. El empleo de metodologías mixtas —cualitativas y cuantitativas— permitiría no solo describir y sistematizar estas experiencias, sino también generar marcos interpretativos que articulen la teología, la antropología y la pedagogía vocacional en clave intercultural (Becka, 2023). Solo desde una escucha activa y una reapropiación crítica de los itinerarios espirituales diversos podrá abrirse camino una comprensión más profunda, hospitalaria y fiel del discipulado consagrado en el mundo contemporáneo.

Las tensiones actuales entre jerarquía y vida consagrada femenina no deben interpretarse exclusivamente como conflictos de poder, sino también como parte de una disputa más amplia sobre la legitimidad del saber, la memoria institucional y los modos posibles de participación eclesial. La actual crisis de representatividad que afecta a numerosos espacios eclesiales está estrechamente ligada a la limitada visibilización de estos liderazgos femeninos que, a menudo y desde diversos contextos, han sostenido prácticas transformadoras desde la periferia institucional.

En este contexto, resulta pertinente recordar las palabras del cardenal Christoph Schönborn, quien advirtió que «la crisis de la Iglesia es la crisis de la sociedad; no se puede separar la una de la otra» (2007, p. 42). Esta afirmación subraya que la autocomprensión eclesial no puede prescindir del análisis crítico de sus propias condiciones de posibilidad. La fidelidad al Evangelio no se juega en la repetición mecánica de fórmulas institucionales, sino en la capacidad de la Iglesia para reconocerse históricamente situada y en constante reformulación.

Por ello, revisar los vínculos entre autoridad y vida religiosa, repensar las formas de obediencia y garantizar marcos normativos que no reproduzcan desigualdades implícitas, no es una tarea menor, sino una exigencia teológica y pastoral urgente. Evidentemente, las experiencias aquí documentadas no pretenden agotar el fenómeno, pero sí proponen una base empírica que puede servir para futuras investigaciones sobre dinámicas de poder, reconocimiento institucional y prácticas situadas de autonomía. En última instancia, estos casos abren interrogantes cruciales para la reflexión eclesial contemporánea sobre cómo construir comunidades en las que la corresponsabilidad y la participación —cuando son asumidas como opción— se constituyan en condiciones reales del quehacer pastoral y del discernimiento común.

REFERENCIAS

- Becka, M. (2023). Sexual Abuse in the Church and the Violation of Vulnerable Agency. En D. Fleming, J. Keenan & H. Zollner (Eds.), *Doing Theology and Theological Ethics in the Face of Abuse Crisis* (pp. 11-25). Picwick.
- Bernoville, G. (1961). *Terre de Bigorre. Les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*. Grasset.
- Bustamante, C. (2022). *Siervas: el historial de abuso de las monjas sodalicias*. Planeta.
- Comisión Pontificia para la Protección de Menores. (2025). Reporte anual sobre las políticas y procedimientos de tutela en la Iglesia. Período de referencia: 2024. *Pontificia Commissio Pro Tutela Minorum*.
https://www.tutelaminorum.org/wp-content/uploads/2025/10/Spagnolo_WEB.pdf.pagespeed.ce.47eho8Szck.pdf
- Didi-Huberman, G. (2019). *Désirer désobéir ce qui nous soulève*. Les Éditions de Minuit.
- Duhau, J. B. (2021). Revisión y actualización de la teología de los fundadores a partir de la crisis de los abusos. *Teología y Vida*, 62(1), 37-58. <http://doi.org/10.4067/S0049-34492021000100037>
- Eggensperger, T., & Engel, U. (2024). Religious Orders and Synodality. En M. Eckholt (Ed.), *Synodality in Europe. Theological Reflections on the Church on Synodal Paths in Europe* (pp. 83-100). Lit Verlag.
- Figueroa, R., & Tombs, D. (2024). Discipline, Obedience and Punishments: Spiritual Abuse as an Enabler of Sexual Abuse within Sodalicio. En V. Lecaros & A. L. Suárez (Eds.), *Abuse in the Latin American Church, an Evolving Crisis at the Core of Catholicism* (pp. 177-195). Routledge.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium, sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2020). *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Fuller, N. (2012). Rethinking the Latin-American Male-chauvinism. *Masculinities & Social Change*, 1(2), 114-133. <https://doi.org/10.4471/mcs.2012.08>
- Gardner, T. (2025). The “Synodal Process” and the North American Reception of Vatican II on Women in the Church. En C. Clifford, K. Colberg, M. Faggioli & E. Hahnenberg (Eds.), *The Legacy and Limits of Vatican II in an Age of Crisis* (pp. 163-179). Liturgical Press Academic.

- Godoy, J. A. (18 de abril de 2005). Juan Luis Cipriani: radiografía de un cuestionado Cardenal [Blog]. *No es palabra de Dios*. <https://josealejandrogodoy.wordpress.com/2005/04/18/no-es-palabra-de-dios/>
- Instituto de Estudios Peruanos – IEP. (2025). Informe de opinión de mayo 2025. Informe completo (encuesta telefónica a nivel nacional). *IEP*. <https://estudiosdeopinion.iep.org.pe/wp-content/uploads/2025/05/IEP-Informe-de-opinion-mayo-2025-informe-completo-1.pdf>
- Juan Pablo II. (1996). *Exhortación apostólica postsinodal Vita Consecrata, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html
- «Latest Numbers Confirm Global South as new Catholic Center of Gravity». (22 de octubre de 2017). *Crux*. <https://cruxnow.com/global-church/2017/10/latest-numbers-confirm-global-south-new-catholic-center-gravity>
- Lecaros, V. (2020a). El movimiento Con Mis Hijos No Te Metas: ¿una corriente político-religiosa o un exorcismo colectivo? En D. P. Barrera Rivera, D. Rodrigues & M. Ribeiro de Moraes Júnior (Eds.), *Evangélicos e Pentecostais: Além de suas Fronteiras na América Latina* (pp. 71-95). Editora da Universidade do Estado do Pará.
- Lecaros, V. (2020b). Les Oxymores religieux latino-américains. Étude sur « l'enchantement » et les processus de « sécularisation » au Pérou. *Social Compass*, 67(3), 444-460. <https://doi.org/10.1177/003776862092293>
- Lux-Sterritt, L., & Sorin, C. (2012). Introduction. Suspicious Saints: The Spiritual Paradox of the Daughters of Eve. En L. Lux-Sterritt & C. Sorin (Eds.), *Spirit, Faith and Church. Women's Experiences in the English-Speaking World, 17th-21st Centuries* (pp. 1-24). Cambridge Scholar Publishing.
- López de Romaña, C. (2021). *La jaula invisible. Mi vida en el Sodalicio*. Debate.
- Marcuse, H. (1965). Repressive tolerance. En R. P. Wolff, B. Moore, & H. Marcuse (Eds.), *A critique of pure tolerance* (pp. 81–117). Beacon Press.
- Marzal, M. (2000). Categorías y números en la religión del Perú hoy. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez (Eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 21-55). PUCP.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Trotta.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics* (Trad. S. Corcoran). Duke University Press.
- Moore, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. University of Minnesota Press.

- O'Reilly, L. (2013). *The Impact of Vatican II on Women Religious. Case Study of the Union of Irish Presentation Sisters*. Cambridge Scholar Publishing.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi, acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Piccone, C., & Lecaros, V. (2024). The Catholic Church in Fragile Democracies: An Influencer, a Moral Guide, or a Judge? A Case Study from the Peruvian Catholic Church. *Religions*, 15(3), 323. <https://doi.org/10.3390/rel15030323>
- Piccone, C., & Lecaros, V. (2025). "He Who Obeys Does Not Err": Examining Residual Violence in the Practice of Obedience Within the Catholic Church Through a Case Study of the Capuchin Order. *Open Cultural Studies*, 9(1), 20250060. <https://doi.org/10.1515/culture-2025-0060>
- Salinas, P., & Ugaz, R. (2015). *Mitad monjes, mitad soldados*. Planeta.
- Santa Sede. (1983). Código de Derecho Canónico. *Santa Sede*. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html
- Schönborn, C. (2007). *Sfide per la Chiesa*. Edizione Studio Domenicano.
- Sínodo de los Obispos. (2024). *Documento Final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*. Sínodo de los Obispos. https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf
- Sodalicio.org. (14 de abril de 2025). Supresión del Sodalicio de Vida Cristiana. *Sodalicio.org*. <https://sodalicio.org/comunicados/supresion-del-sodalicio-de-vida-cristiana>

Rasmussen, Mattias Borg. (2024). *Horizontes inciertos del Pastoruri: Comunidad, conservación y cambio climático en la Cordillera Blanca del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 221 pp.

Natalia Consiglieri Nieri

 <https://orcid.org/0000-0002-0511-2904>
Pontificia Universidad Católica del Perú
nconsiglieri@pucp.edu.pe

SUMILLA

El libro narra las tensiones entre la Comunidad Campesina de Cátac y el Parque Nacional Huascarán desde 1975, año de creación del parque como zona protegida. El autor se centra en las dinámicas escalares donde convergen políticas de conservación de escala global con disputas locales sobre lo que el autor denomina “territorio-recursos”. En el contexto del cambio climático, los paisajes se reconfiguran y se requiere que las políticas de conservación sean repensadas desde la justicia social.

¿Qué tienen en común los arrecifes de coral, los osos polares a la deriva y los glaciares de la cordillera blanca? Todas son imágenes que tienen la cualidad de ser, a la vez, íconos globales del cambio climático e indicadores locales de efectos arraigados en un territorio particular. En *Horizontes inciertos del Pastoruri*, y a partir de un trabajo de campo realizado entre 2013 y 2019, Rasmussen profundiza en el impacto social de las políticas de conservación en el Parque Nacional Huascarán, en el contexto del retroceso glaciar en la Cordillera Blanca, producto del cambio climático. Para ello, pone el foco en las tensiones entre la comunidad Campesina de Cátac y el Parque. En cada capítulo del libro el autor analiza dimensiones distintas del conflicto, así como las estrategias llevadas a cabo por la comunidad para comunicar sus demandas al parque. De este modo, se narra la lucha por el control del territorio compartido por ambos actores en los últimos 50 años, desde la creación del parque como zona protegida por el Estado.



El autor se centra en las dinámicas escalares que se producen en los «encuentros de conservación», donde convergen políticas de conservación de escala global con políticas públicas de escala nacional y disputas locales sobre lo que el autor denomina «territorio-recursos». En el contexto del cambio climático, los paisajes se reconfiguran y responden a prioridades internacionales que permean las políticas de los países. El riesgo está en que los encuentros de conservación reduzcan la agencia de las poblaciones locales sobre sus territorios y modifiquen las prioridades de las instituciones locales. En palabras del autor:

Las áreas protegidas son proyectos territoriales cuya gobernanza sigue siendo moldeada por visiones modernas y capitalistas. Efectivamente, se basan en demarcaciones en mapas, cercos y mojones impuestos sobre territorios de vida. Estas demarcaciones físicas y simbólicas no reflejan necesariamente las visiones locales de los territorios-recursos y sus historias particulares (2024, p. 39).

En las relaciones entre el Parque Nacional Huascarán y la comunidad campesina de Cátac, las políticas de conservación generan tensiones y enfatizan relaciones asimétricas en torno a la agencia que tienen ambos actores para tomar decisiones sobre los territorios-recursos. Así, la comunidad de Cátac mira con suspicacia a la gestión del parque, el cual se creó en 1975 con la expectativa de acoger solo especies nativas. Al poco tiempo, y por la presión de la comunidad, el parque tuvo que retroceder su propuesta, no sin antes marcar las relaciones con Cátac desde la suspicacia y la percepción de poca consulta y participación de esta en la toma de decisiones.

El autor se detiene a analizar los «paisajes de la conservación» y la propuesta que tuvo el parque de diseñar una ruta turística sobre el cambio climático, la cual fue financiada por el Proyecto Especial Plan Copesco y se puede clasificar dentro de lo que se denomina «turismo de última oportunidad». Así, cambio climático y el retroceso glaciar se convierten en un espectáculo por visitar con pretensiones pedagógicas y de sensibilización. La ruta, que tiene como destino final la visita al nevado Pastoruri, incluye un centro de interpretación donde se describen las principales amenazas para la biodiversidad. Rasmussen señala que las amenazas que son comunicadas a los visitantes están todas relacionadas a las actividades productivas de los comuneros, siendo esta otras de las formas en las que se escinde a la comunidad y el parque. Como señala el autor, la comunidad no está en contra de la conservación, sino de la forma en que esta tiene lugar.

El trabajo de campo de Rasmussen culminó en el año 2019. Actualmente, sabemos que la ruta del cambio climático no prosperó y, si bien se puede visitar el Pastoruri, los objetivos pedagógicos y los puntos informativos que acompañaron a la creación de la ruta no son parte de la visita. Las causas detrás de que el proyecto se haya suspendido estarían relacionadas con las tensiones entre la comunidad y el parque en un territorio que es compartido y ante la perspectiva por parte de la comunidad de que el turismo en Pastoruri de finales del siglo XX haya sido, junto con el cambio climático, uno de los elementos que aceleró la afectación del nevado. La posibilidad de confrontar al parque y al sector turismo por parte de Cátac tuvo un punto álgido en el año 2001, cuando la comunidad obstruyó la entrada turística al Pastoruri hasta llegar a un acuerdo con el parque para que los ingresos por turismo se repartieran en partes iguales.

Un punto más a destacar es el rol que asume el Pastoruri en los conflictos y como parte de los paisajes de conservación. El hielo y los glaciares tienen incluso un carisma que, ante el inminente retroceso glaciar, dotan de nuevas temporalidades al paisaje e influyen tanto en las perspectivas locales como globales para dar cuenta del cambio climático. Este, finalmente, introduce un nuevo sentido del tiempo.

Para Anna Tsing, el cambio climático no es una amenaza futura, sino una condición actual del planeta con paisajes afectados por el capitalismo. La autora nos invita a mirar lo que es capaz de sobrevivir en nuestro tiempo. En esa línea, el libro de Rasmussen es una invitación para revisar críticamente las políticas y los desafíos de la conservación con una mirada en el impacto de las políticas escalares. Un ejercicio imprescindible en el contexto del cambio climático y ante la expectativa del Estado peruano por cercar territorios como zonas protegidas. Desde la ecología política es fundamental que las políticas de conservación incluyan una mirada desde la justicia social y que el análisis de los impactos se detenga críticamente en revisar las relaciones asimétricas de poder.

REFERENCIAS

Tsing, A. (2015). *La seta del fin del mundo*. Capital Swing.

José María Arguedas y el indigenismo revolucionario guatemalteco (1951-1961)

Sergio Palencia Frener



<https://orcid.org/0000-0001-8978-9092>

The College of William and Mary, Estados Unidos

sgpalenciafren@wm.edu

RESUMEN

Este trabajo explora por primera vez las reflexiones de José María Arguedas sobre las políticas indigenistas de la Revolución de Octubre (1944-1954) en Guatemala. En 1951, tras escuchar al antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera, Arguedas y otros intelectuales latinoamericanos quedaron impresionados por las investigaciones y políticas indigenistas de Guatemala. Con base en dos escritos de Arguedas de 1953 y 1959, así como a archivos del Instituto Indigenista Nacional en Guatemala y de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), este trabajo traza el interés y discusión de José María Arguedas sobre la ponencia de Goubaud y la línea indigenista dirigida por el antropólogo guatemalteco Joaquín Noval. Con base en la propia investigación de Arguedas sobre el «arte folklórico» o «arte popular» del Perú, este estudio recoge las perspectivas de Arguedas acerca del indigenismo revolucionario guatemalteco como, también, su eventual crítica a la tecnificación y mercantilización de la creación popular. Con base en aspectos biográficos, políticos y académicos de Arguedas, este trabajo reconstruye su decisión de hacer trabajo etnográfico en Guatemala en 1961. Así pues, se aborda la poco conocida relación de Arguedas con Guatemala, hecho que aporta en descentralizar la historia de la antropología y redes intelectuales latinoamericanas.

Palabras clave: Indigenismo, Folklore, Arte popular, Revolución, Perú, Guatemala.



ANTHROPOLOGICA/AÑO XLIII, N° 55, 2025, pp. 329-354

Recibido: 07/08/2024. Aceptado: 07/08/2025.

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202502.013>

José María Arguedas and the Guatemalan Revolutionary Indigenism (1951-1961)

ABSTRACT

This paper explores José María Arguedas' thoughts about the Indigenista policies during the October Revolution (1944-1954) in Guatemala. After listening to the Guatemalan anthropologist Antonio Goubaud Carrera in 1951, Arguedas and other Latin American intellectuals discussed the Indigenista research and policies in Guatemala. Drawing from two publications by Arguedas in 1953 and 1959, and archival research at the Guatemalan National Indigenista Institute and the International Labour Organization (ILO), this essay studies José María Arguedas' interest and reflections about Goubaud and the Indigenista policies led by Guatemalan anthropologist Joaquín Noval. This article examines Arguedas research on "folk art" and "popular art" in Peru in relation to the Guatemalan revolutionary Indigenismo and his later critique of the commodification and technification of folk creation. By reconstructing biographical, political, and academic aspects in Arguedas' life, this essay ultimately analyzes his decision to carry on ethnographic fieldwork in Guatemala in 1961. Overall, this paper discusses the little-known relationship between Arguedas and Guatemala, a standpoint that decentralizes the history of anthropology and Latin American intellectual networks.

Keywords: Indigenism, Folklore, Folk Art, Revolution, Peru, Guatemala.

INTRODUCCIÓN

En 1940, José María Arguedas viajó a Pátzcuaro, México, para el Primer Congreso Indigenista Interamericano.¹ Entre los delegados de Latinoamérica se encontraban los guatemaltecos Carlos Girón Cerna, secretario de la embajada de Guatemala en México, y David Vela, periodista y pionero de la antropología guatemalteca (Giraud & Martín-Sánchez, 2011, p. 88). Para entonces, la dictadura del general Jorge Ubico (1931-1944) en Guatemala propiciaba el trabajo forzado de los indígenas mayas en obras públicas y fincas de café. Una temprana referencia de Arguedas a los pueblos mayas la hallamos en una publicación etnohistórica de 1947.² En ella, Arguedas negaba que «las culturas centroamericanas y mexicanas, en especial la maya, debieron ser más antiguas que las sudamericanas» (2012a, p. 35). Para ese entonces no hay otra mención más que esta indirecta referencia regional y prehispánica.

Propiamente, las primeras reflexiones de José María Arguedas respecto al indigenismo guatemalteco datan de 1953 y 1959. El primero es un artículo llamado «La primera semana del Folklore Americano» (Arguedas, 2012b [1953]), publicado en la revista *Folklore Americano* en noviembre de 1953 y permite entrever la admiración de los folkloristas sudamericanos por el indigenismo

¹ En aquel viaje, Arguedas formó parte de la delegación peruana junto a Gamaliel Churata, José Uriel García, Hildebrando Castro y José Antonio Encinas. El riguroso trabajo de Laura Giraud (2011) se centra precisamente en la participación de las delegaciones peruanas y guatemaltecas en el Congreso de Pátzcuaro. Giraud reconstruye la designación de delegados, trayectorias académicas, la importancia de la diplomacia mexicana en la convocatoria y los distintos indigenismos latinoamericanos expresados en la discusión.

² Como parte de su esfuerzo por definir el folklore en general y el peruano en particular, Arguedas revalorizó las culturas preincaicas por su «dominio notable de la técnica agrícola, de la arquitectura, de la cerámica, de la metalurgia y del arte textil» (2012a, p. 35). Los pueblos preincaicos no eran influencias de la civilización maya, afirmaba, sino pueblos con su propia capacidad de irradiar logros culturales.

durante la Revolución de Octubre (1944-1954) en Guatemala. El segundo se titula «Fomentar o dirigir las artes populares» (Arguedas, 2012c [1959]), el cual publicó en el suplemento dominical de *El Comercio*, el 19 de abril de 1959, y se inicia con un recuerdo personal de 1951 sobre la participación del antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera en Bolivia.

Con base en el análisis del «arte folklórico» o del «arte popular» frente a la mercantilización y las políticas estatales, este trabajo reconstruye las reflexiones de José María Arguedas sobre el indigenismo guatemalteco entre 1951 y 1959. Sitúo su recuerdo sobre la ponencia del antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera (1951) a través del Reporte de la Comisión de Expertos sobre Trabajo Indígena de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Recientemente redescubierto, dicho Reporte de la OIT en la sesión de Bolivia permite entender el análisis de Arguedas sobre el fomento indigenista desde la participación de Goubaud en 1951. Asimismo, enmarco las alusiones al indigenismo guatemalteco en 1953 bajo las investigaciones y labores del Instituto Indigenista Nacional (IIN), en ese momento dirigido en Guatemala por el joven antropólogo revolucionario Joaquín Noval.

En este trabajo, veremos surgir la figura de Arguedas como teórico y crítico de la tecnificación del arte folklórico, por momentos apoyando las políticas de protección artesanal y en otros denunciando la mercantilización de las expresiones populares. A través de trabajo archivístico en el Perú, Guatemala y Estados Unidos³, rastreo artículos académicos, correspondencia personal y publicaciones en periódicos para adentrarnos en la reflexión de Arguedas sobre el indigenismo revolucionario guatemalteco. Los hallazgos sobre la vivencia y escritura de Arguedas en Francia (Tauzin-Castellanos, 2011) y Chile (Escobar, 2015) nos lo muestran como un intelectual dispuesto a visitar, estudiar e interpretar sociedades distintas, cotejarlas con su propia experiencia formativa en la sierra peruana.

Guatemala empero poseía más rasgos en común con el Perú que tanto apasionaba a Arguedas: milenaria cultura indígena maya, violentos procesos de colonialismo, políticas indigenistas en un momento de expansión capitalista en el continente. No es de extrañar, como mostraremos, que Arguedas reflexione específicamente sobre Guatemala y México para pensar las dificultades del

³ Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Colección de Documentos sobre el Instituto Indigenista Nacional (GT-CIRMA-AH-020-005), Archivo Histórico, Antigua Guatemala. Archivo José María Arguedas, Colecciones Especiales, Biblioteca Central Luis Jaime Cisneros, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. Hemeroteca Central, Biblioteca Central Luis Jaime Cisneros, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington D.C.

fomento, la dirección o mercantilización del arte folklórico en el Perú de la década de 1950. El encuentro con Goubaud, la investigación liderada por Noval y la discusión latinoamericana sobre la Revolución de Octubre hicieron de la experiencia indigenista guatemalteca un tema de interés para Arguedas. Finalmente, este trabajo rastrea en la correspondencia de Arguedas entre 1958 y 1961 el conjunto de experiencias biográficas, políticas y académicas detrás de su decisión de realizar una estadía de investigación durante tres meses en Guatemala entre marzo y mayo de 1961.

Este ensayo estudia por primera vez la reflexión de José María Arguedas respecto al indigenismo de la Revolución de Octubre en Guatemala. Asimismo, sitúa los antecedentes de su poco conocido trabajo etnográfico en el país centroamericano. Al analizar los recuerdos de Arguedas sobre la ponencia del antropólogo guatemalteco Goubaud, este estudio busca contribuir a descentralizar las redes intelectuales y crear una imagen más móvil e interconectada entre Centromérica y Sudamérica en la historia de la antropología.

UN RECUERDO SOBRE ANTONIO GOUBAUD CARRERA, 1951

Del 15 al 27 de enero de 1951, Arguedas participó en una reunión sobre trabajo indígena organizada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en La Paz, Bolivia. Allí escuchó al antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera, presidente de la Comisión de Expertos sobre Trabajo Indígena⁴ de la OIT⁵ y embajador de Guatemala en Washington D.C. A pesar de haber sido sugerido por

⁴ Según el documento de la OIT titulado en inglés *Report of the Committee of Experts on Indigenous Labour* (Goubaud Carrera, 1951), dicho Comité estaba presidido por el presidente honorario, Dr. Roberto Pérez Patón, entonces ministro de Trabajo y Previsión Social de Bolivia; el presidente del comité era el Dr. Antonio Goubaud Carrera, de Guatemala; el primer vicepresidente Shri Narayanji, de la India; y el segundo vicepresidente el Dr. José Antonio Encinas, del Perú.

⁵ Diversos trabajos se han escrito sobre la importancia de Antonio Goubaud Carrera —primer guatemalteco graduado de antropólogo en la Universidad de Chicago— en la historia del indigenismo latinoamericano. Los últimos años de su vida formó uno de los institutos indigenistas más profesionales del continente y, también, enfrentó como embajador los primeros ataques diplomáticos de Estados Unidos a la Revolución de Octubre en Guatemala. Joaquín Noval (1951b), su sucesor en la dirección del IIN, escribió el primer esbozo biográfico de Goubaud. Los estudios de Abigail Adams (2011) y Roberto Melville (2020) rastrean las contradicciones y dificultades políticas durante el inicio de la Guerra Fría. La compilación de Laura Giraudo y Juan Martín-Sánchez (2011) da cuenta de la influencia de Goubaud en las redes indigenistas latinoamericanas.

Moisés Sáenz para participar en el seminal Congreso Indigenista de Pátzcuaro en 1940, Goubaud no participó en ese evento debido a que el gobierno del general Jorge Ubico no lo incluyó como parte de la delegación guatemalteca (Giraudo & Martín-Sánchez, 2011, p. 38).

Para 1951, empero, cambios significativos se habían suscitado en el país centroamericano. El derrocamiento del dictador Jorge Ubico y el triunfo de la Revolución de 1944 estimuló la llegada de gobiernos democráticos que implementaron reformas políticas, culturales y agrarias⁶, entre ellas la creación del Instituto Indigenista Nacional (IIN), siendo su primer director precisamente Goubaud. Arguedas —entonces jefe de la sección Folklore, Bellas Artes y Despacho de la Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural en el Perú— rememora la participación del indigenista guatemalteco en el artículo «Fomentar o dirigir las artes populares», publicado en 1959: «Esa exposición [de Goubaud] y la del delegado de la India, Narajandi, *causaron una impresión extraordinaria y fascinante* entre los concurrentes a la reunión. *Las oí y no las he olvidado*» (2012c [1959], p. 116, cursivas propias).

En este artículo, Arguedas describe la impresión que causó en él y en otros indigenistas latinoamericanos la experiencia de Guatemala y su avance, junto a México, en el apoyo gubernamental al folklore. Goubaud, en calidad de embajador y de experto indigenista, fue designado por la OIT como presidente de la Comisión de Expertos sobre Trabajo Indígena. Quizá de memoria o de sus propias notas, Arguedas escribe los temas tratados por Goubaud en la reunión de 1951:

Durante la Reunión de Expertos el Delegado de Guatemala, Dr. Cabrera Goubaud (sic), demostró entonces que un 30 % del ingreso de divisas de su país, se debía a la venta de objetos de arte popular y artesanías. Y expuso ante la reunión cuáles fueron los métodos que se emplearon para convertir la pequeña producción indígena tradicional, destinada al consumo local, en la gran producción dedicada a la clientela urbana y turística (2012c [1959], p. 116).

⁶ La Revolución de Octubre de 1944 ha sido un tema sumamente estudiado en la historiografía latinoamericana. La mejor interpretación sociológica es a mi parecer el libro *Guatemala, 1944: Crisis y Revolución* de Sergio Tischler (1998). Más recientemente la compilación de Julie Gibbings y Heather Vrana (2020) reflexionan en torno a las contribuciones y límites del periodo revolucionario. Autores como Stephen Schlesinger (1982) y Piero Gleijeses (1992) señalan la centralidad de Guatemala en el origen de la Guerra Fría en Latinoamérica, especialmente con la Reforma Agraria decretada en 1952, el lobby de la United Fruit Company contra el gobierno de Jacobo Árbenz y la Operación PBSuccess de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) que provocó la Contrarrevolución de 1954.

La política folklórica guatemalteca estaba orientada por la labor investigativa del Instituto Indigenista Nacional (IIN).⁷ La participación de Goubaud estaba enmarcada en el apoyo a la política indigenista por parte de los gobiernos revolucionarios de Juan José Arévalo (1944-1951) y Jacobo Árbenz Guzmán (1951-1954). Como ya dijimos, Antonio Goubaud Carrera fue uno de los fundadores del IIN en Guatemala, mismo que dirigió entre 1945 y 1949. Probablemente hubiera seguido en el cargo, pero el presidente Juan José Arévalo le encomendó la difícil tarea de representar diplomáticamente a Guatemala en Washington D.C. En ese momento Estados Unidos comenzaba a acusar al gobierno de Arévalo y a la Revolución de Octubre en general de implementar una agenda comunista.

El indigenismo, como parte del desarrollismo estatal de 1940-1950, era visto con recelo por la política conservadora tanto en el Perú como en Guatemala. En 1947, el periódico *La Tribuna* publicó en Lima un escrito que describía a Arguedas como «un conocido militante comunista» (Arguedas, 2012d, p. 39). En esos primeros años de la Guerra Fría en América Latina, Arguedas presenció la ponencia de Goubaud y de las discusiones alrededor del Reporte del Comité de Expertos sobre Trabajo Indígena (1951, p. 18), documento que fue recientemente redescubierto por Roberto Melville.⁸ Varios fragmentos y ejemplos indigenistas de Guatemala en dicho reporte fueron redactados por el mismo Goubaud, así como encontramos su firma al final del reporte. Es posible, después de varios años, cotejar el recuerdo de Arguedas sobre la participación del antropólogo y diplomático guatemalteco.

⁷ El indigenismo en Guatemala fue promovido en su mayoría por profesionales ladinos o no-indígenas. Se hablaba en nombre del indígena, o a través de los estudios realizados por el IIN. El desarrollismo estatal muchas veces consideró que era necesario asimilar o integrar al indígena a la nación guatemalteca (Adams, 2011; Esquit, 2019). De hecho, así lo declara uno de los objetivos fundacionales del IIN: «Proponer al Gobierno, por intermedio de los distintos Ministerios del Estado, las soluciones que se consideren oportunas para la incorporación del indio a la cultura general del país» (Búcaro, 1956, p. 2).

⁸ Roberto Melville (2020, p. 2) reconoció en un artículo publicado en *American Anthropologist*, escrito por Horace Miner (1951), partes del discurso de Antonio Goubaud Carrera en la Reunión de Expertos sobre Trabajo Indígena en Bolivia. Dentro de los hallazgos de Melville encontramos el reporte sobre las «industrias artesanales indígenas» (OIT, 1951) tratado por Arguedas en su artículo de 1959.

Figura 1. *Antonio Goubaud Carrera*



Fuente: Goubaud Carrera (1964).

En una sección denominada «El fomento del trabajo artesanal indígena» de la OIT, enfatizada por Arguedas en su «Fomentar o dirigir las artes populares», el reporte hace alusión a las facultades concedidas al IIN de Guatemala desde 1947 para «ayudar al tejedor indígena a mantener la identidad exclusiva de sus productos y a mejorar sus métodos de trabajo» (OIT, 1951, p. 17). La política indigenista requería estudiar la manera de revivir los antiguos oficios, introducir materias primas y técnicas mejoradas, proporcionar formación artesanal, ayuda financiera, organizar sociedades cooperativas y eliminar intermediarios (OIT, 1951, pp. 18-24). Con excepción del tema de ingreso de divisas⁹, los temas resaltados por Arguedas están presentes en este reporte de la OIT.

La tónica de la reunión de la OIT de 1951 se había enmarcado en la concepción del Estado desarrollista latinoamericano. De hecho, en la resolución sobre

⁹ Arguedas menciona que en la Guatemala descrita por Goubaud Carrera se generaba «30 % del ingreso de divisas» (2012c [1959], p. 115) a través de la venta de artesanías. Este escrito, hecho de memoria o de notas por Arguedas, pudo haber confundido este rubro de exportaciones. Para 1951, el cultivo del café, el banano y otras mercancías agrícolas generaba la mayor cantidad de divisas (Luján Muñoz, 2002).

artesanías [*Resolution on Handicrafts*] Goubaud mencionaba brevemente una discusión entre dos posturas. La primera consideraba la artesanía como una «actividad auxiliar» que no debía implementarse a expensas del «proceso de industrialización» (Goubaud Carrera, 1951, p. 18). La segunda argumentaba que las artesanías constituían «una actividad económica de importancia, siendo la principal, si no el único, medio de subsistencia para las poblaciones indígenas» (Goubaud Carrera, 1951, p. 18). Por lo tanto, era «importante protegerlas y desarrollarlas para garantizar un nivel de vida más alto para las poblaciones indígenas durante el proceso de industrialización» (Goubaud Carrera, 1951, p. 18).

Menos de dos meses después a la reunión de la OIT —el 8 de marzo de 1951—, Antonio Goubaud Carrera fue encontrado muerto en Ciudad de Guatemala. En el prólogo a su libro *Indigenismo en Guatemala*, el guatemalteco David Vela (1964) entrevisté en el suicidio de Goubaud la presión causada por su difícil labor diplomática en un momento de creciente enfrentamiento con Estados Unidos. En los escritos de Arguedas no encontramos mención alguna a la muerte del pionero de la antropología guatemalteca. Sin embargo, el recuerdo de Goubaud en Arguedas permaneció en sus reflexiones sobre el arte folklórico, la cuestión del fomento y las dificultades de su mercantilización en América Latina.

«UNA POLÍTICA SEMEJANTE A GUATEMALA», 1953

En 1953, José María Arguedas viajó a Chile para asistir a la Escuela de Temporada del Comité Interamericano de Folklore (CIF), instituto de la UNESCO que apoyaría el estudio etnológico del arte popular en las Américas y, ulteriormente, financiaría también su posterior trabajo de campo en Guatemala en 1961. En dicha reunión, Arguedas fue designado secretario del CIF y parte del grupo editorial de la revista *Folklore Americano* (Escobar, 2015). Desde este nuevo cargo Arguedas resumió lo trabajado en Chile en su artículo «La primera semana del Folklore Americano» (2012b [1953]). Uno de los temas clave giró en torno al «arte folklórico e industria popular» donde, de acuerdo a Arguedas, «se convino, finalmente, en que no era recomendable la intervención del Estado en la dirección de la técnica original de producción del arte folklórico» (2012b [1953], p. 363).

Si bien el indigenismo guatemalteco era un esfuerzo gubernamental, la idea de fomento y protección al folklore causaba admiración entre los indigenistas en Chile. Ahora bien, ¿qué entendía Arguedas por arte popular y folklórico para el caso peruano previo a la Escuela de Temporada en Chile en 1953? ¿Cómo concebía la relación entre arte popular, mercantilización y el papel del Estado?

Centrémonos en algunos de los artículos publicados por Arguedas entre 1940 y 1953 que permiten identificar su interés por contrastar su experiencia en los Andes con las políticas sobre arte popular en México y posteriormente Guatemala.

En su temprano escrito de 1940 «La cerámica popular en el Perú», José María Arguedas ya discurre sobre la relación entre el arte de la cerámica «popular india» (2012e [1940], p. 294), la falta de apoyo del Estado peruano y las primeras fábricas de cerámica en los Andes. Todavía fresca su experiencia mexicana tras el Congreso de Pátzcuaro de 1940, Arguedas habla del «incentivo económico» proporcionado en México por el «gran mercado nacional y el inmenso mercado de los Estados Unidos» en la perfección y crecimiento del «arte popular» (2012e [1940], p. 292). De hecho, en este escrito de 1940 Arguedas habla de familias mestizas como «los Iturri en Puno y Ruiz Caro en el Cuzco» que actúan como «empresarios y directores» de «ceramistas indígenas» (2012e [1940], p. 295). Arguedas describe a los fabricantes mestizos como «dotados para mejorar la cerámica india, para continuarla, pero sin degenerarla, con la misma alma y con mejores medios» (2012e [1940], p. 295). En «La cerámica popular en el Perú» Arguedas aún no criticaba el papel del turismo, del mercado y de los intermediarios fabricantes mestizos en el arte indígena, posición que cambiaría a medida que presencié sus efectos en la sierra peruana posteriormente.

Ya en 1947 vemos un cambio de Arguedas respecto a esta inicial confianza entre arte folklórico e incentivo económico. En «El folklore y los problemas de que trata», Arguedas desarrolla un concepto del «arte folklórico» que incluye la cerámica, el tejido, la música, la danza¹⁰ en tanto creaciones del pueblo «primitivo y elemental» al margen de la «cultura científica» y contraria a la «técnica sistémica» (2012a [1947], pp. 30-32). En el folklore, el artista lleva a la comunidad a un momento de autoconsciencia ritual y espiritual. Para él, el arte folklórico traduce «no sólo la inspiración del que canta y crea, sino el espíritu de toda la comunidad» (Arguedas, 2012a [1947], p. 31). Dicho de otra manera, el «individuo vive en indisoluble y absoluta comunidad estética con el pueblo a que pertenece» (Arguedas, 2012a [1947], p. 32). En el fondo, el arte del pueblo en Arguedas solo cobra sentido dentro de un espacio de significación ritual, de uso concreto, donde el individuo recrea a la comunidad. La técnica moderna fomenta, pues, la disolución de la comunidad en tanto umbral de experiencia colectiva. Este rasgo,

¹⁰ En su artículo de 1951 titulado «Folklore en el Perú», Arguedas también incluye a los cantos, la música, instrumentos musicales, los trajes, la cerámica, los cuentos, leyendas y danzas como manifestaciones de «formas complejas de lo mestizo indiespañol» (2012f [1951], pp. 288-289).

que podríamos denominar antitécnico, anuncia la posterior crítica de Arguedas a las políticas del Estado desarrollista en 1959: «Por esta misma causa, la más leve intromisión de la técnica sistemática, el menor intento de industrialización perturba las fuentes genuinas del arte folklórico y se convierte en el comienzo de su degeneración y muerte» (2012a [1947], p. 32).

Para Arguedas, el arte folklórico es una expresión comunal cargada de rito y de profunda religiosidad de parte del artista, escultor o artesano. Incluso llega a denominarla como «alma popular», como a continuación veremos. Fue en el campo de la música folklórica del Perú donde Arguedas realizó algunas de sus primeras críticas a la mercantilización del arte popular. Tal es el caso del artículo «Sobre Folklore – El caso de Ima Sumac» que vio la luz en *La Prensa*, Lima, en 1953. Tras analizar la definición de folklore de Alfredo Poviña en tanto «manifestaciones tradicionales y espontáneas de la mentalidad popular» (citado por Arguedas, 2012g [1953], p. 337), Arguedas afirmó la imposibilidad de la cantante Ima Sumac (Emperatriz Chávarri) de transmitir «el alma popular» (2012g [1953], p. 340) de la sierra del Perú en un concierto ante «visitantes norteamericanos» (Arguedas, 2012g [1953], p. 339). Es decir, la música andina como arte folklórico podría eventualmente ser comercializada, dislocada e insertada en la cultura industrial y moderna en detrimento del espíritu creador de los pueblos originarios.

Como vemos, ya en 1953 Arguedas ha desarrollado un concepto de arte folklórico (1) que reconoce la penetración de los fines de lucro y mercantilización en el Perú, y (2) ve críticamente la manipulación técnica, comercial y publicitaria del arte popular indígena y mestizo. Ese mismo año, en Guatemala, la Revolución de Octubre entró en su fase más radical con el avance de la Reforma Agraria (1952-1954) y la movilización campesina y obrera en el país. En 1953, el Instituto Nacional Indigenista era dirigido por Joaquín Noval, un joven antropólogo autodidacta de 33 años, formado bajo la figura de Antonio Goubaud Carrera. Contrario a Goubaud, Joaquín Noval provenía de una familia campesina, ladina, de la región fronteriza con México. Antes de iniciar su trabajo en el IIN en 1945 (Escobar, 2018), Noval fue peón de salina, panguero, distribuidor de correo en carretas de bueyes, salvavidas, tractorista y ayudante de tesorería en fincas o haciendas de la costa sur guatemalteca (Orantes, 2018).

La Revolución de Octubre se había caracterizado por ser inicialmente un movimiento ladino, mestizo, entre distintas clases sociales. El IIN fue el punto de encuentro de Goubaud —proveniente de la élite guatemalteca— y Noval, un joven que llegaría a aprender el oficio antropológico en la práctica y a través

de un compromiso autodidacta. Con Noval como director (1950-1954), el IIN promovió alfabetos y alfabetización en idiomas indígenas, estudios socioeconómicos, demográficos y de crédito rural en comunidades indígenas, censos sobre la industria de la lana «con el exclusivo fin de promover el mejoramiento de este importante rubro de la economía indígena guatemalteca», entre otros (Noval, 1950, 1951a, pp. 110-113). Entretanto, Noval organizó en Guatemala reuniones con algunos de los más destacados etnólogos e indigenistas a nivel mundial, entre ellos Paul Rivet, George M. Foster, Guy Stresser-Pean y Paul Kirchhoff, este último autor del concepto de mesoamérica como área cultural (Kirchhoff, 1952). La Figura 2 muestra al joven director del IIN, Joaquín Noval, en conversación con el fundador del Musée de l'Homme, Paul Rivet, en una reunión en Ciudad de Guatemala en 1951.

Figura 2. *El etnólogo francés Paul Rivet (izquierda) conversa con Joaquín Noval (derecha)*



Fuente: Cortesía del Archivo de José García Noval.

La política indigenista guatemalteca durante la Revolución de Octubre fue parte de un esfuerzo mayor impulsado por políticos, intelectuales y técnicos ladinos o mestizos para romper con la servidumbre agraria y la subordinación campesina a la finca agroexportadora. Es decir, las investigaciones y recomendaciones del IIN bajo la dirección de Joaquín Noval iban de la mano de

la Reforma Agraria de 1952. Reside en este aspecto el carácter revolucionario que el gobierno de Jacobo Árbenz impulsaba en consonancia con el IIN, entre otras instituciones estatales. Empero, el indigenismo guatemalteco como el de sus pares latinoamericanos poseía en su interior también rasgos paternalistas respecto a las poblaciones indígenas, ya que promovía la política ladina en los proyectos de modernización estatal. En su momento, Arguedas y la Escuela de Temporada de Chile vieron a Guatemala como una posibilidad de modernización y liberación distinta en la América Latina de entonces.

El matiz entre protección y dirección de la producción artesanal en el continente fue discutido en Chile en 1953. Ante la tendencia de la inserción de relaciones mercantiles en las comunidades indígenas, los intelectuales indigenistas se preguntaban por la mejor manera de proteger y a la vez incentivar la fuerza del arte folklórico en sus países. En «La primera semana del Folklore Americano», advirtió entonces Arguedas del peligro que corría el arte popular frente al creciente turismo, mercantilización e, inclusive, industrialización del folklore. Frente a la corrosiva influencia de la «alta tecnología» de la civilización moderna, escribe Arguedas, era necesario «defender el arte popular de las adulteraciones súbitas y premeditadas» (2012b [1953], p. 363).

Colocados entre la disyuntiva del carácter destructivo de la civilización moderna y la política estatal, Arguedas y la Escuela de Temporada en Chile situaban a Guatemala como alternativa de fomento del arte folklórico en Latinoamérica. Anota Arguedas en «La primera semana del Folklore Americano»:

[...] la mejor manera de contrarrestar este tipo de influencia perturbadora era la de estimular la producción de las muestras puras con una política semejante a la seguida en la República de Guatemala, eliminando al comerciante intermediario, proporcionando materias primas al buen artesano, exaltando convenientemente la obra de los productores auténticos. Que si bien, este mismo método constituía de hecho una intervención que seguramente tendría efectos en la obra misma, era preferible y cumplía además la acertada finalidad de convertir el arte popular en un medio de producción económicamente importante para el creador autóctono (2012b [1953], p. 363).

Si bien la Escuela de Temporada reconocía que la cultura y el arte folklórico estaban sujetos a cambios, se buscaba impedir su avasallamiento por las fuerzas del mercado. La contradicción —o «ambivalencia», como la llaman los estudiosos del indigenismo Giraudo y Martín-Sánchez (2011)— salta a la vista en las líneas del debate entre los indigenistas en 1953, tal como lo sintetiza Arguedas: «O nos declaramos defensores de este estado “primitivo” en que viven todavía

grandes grupos humanos o intervenimos por su incorporación a nuestro *status* social» (2012b [1953], p. 364). Por lo tanto, a pesar de la intervención estatal en el arte popular, este no perdería «por completo su carácter» en aquellos países donde la «tradición indígena y colonial» (Arguedas, 2012b [1953], p. 364) estaba profundamente arraigada.

Al igual que el Perú con la sociedad inca, Guatemala también ha sido un territorio habitado durante miles de años por uno de los pueblos indígenas que marcaron la historia civilizacional del continente: los mayas. Como vemos, la impronta de la Revolución de Octubre en Guatemala era vista por los intelectuales indigenistas reunidos en Chile como una posibilidad para enfrentar las tendencias destructivas del capital en América Latina. Llama la atención que Arguedas discutiera más el caso de Guatemala que el de su vecino Bolivia. Empero, el golpe de Estado contra el gobierno de Jacobo Árbenz en Guatemala en 1954 marcó el primer evento de la Guerra Fría en suelo latinoamericano como, también, el fin del indigenismo revolucionario guatemalteco. Como veremos, el recuerdo de dicha experiencia en Centroamérica seguiría resonando en Arguedas durante el resto de la década de 1950.

CRÍTICA AL DESARROLLISMO EN MÉXICO Y GUATEMALA, 1959

Con la caída de Árbenz en 1954, el IIN fue desmantelado por la Contrarrevolución. En su lugar emergería en 1956 el Seminario de Integración Social Guatemalteco (SISG) para continuar algunas de las labores del IIN dentro del marco del Estado anticomunista y de las políticas finqueras que continuaban, en gran medida, la exotización indígena, la mercantilización de su folklore y la preeminencia del turismo en consonancia con la explotación finquera del trabajo indígena campesino. Una vez desmantelado el indigenismo de la Revolución de Octubre, el SISG continuó un trabajo más enfocado en la idea de *integrar* a los pueblos indígenas mayas a la nación desde gobiernos de corte militar. Al igual que Arguedas en 1937, Noval fue encarcelado en 1954 por la Contrarrevolución y, al salir, decidió integrarse a las filas del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT). A partir de 1956, Noval volvió a trabajar en investigaciones y eventos antropológicos con el SISG, a la vez que militaba clandestinamente para el partido comunista en Guatemala.

Para entonces, Arguedas estaba enfocado en trabajo de campo en la sierra del Perú. De acuerdo con Juan Rivera (2004), entre 1952 y 1956 Arguedas realizó trabajo etnográfico en el Valle del Mantaro y en la ciudad de Huancayo. Con el fin de entender los procesos de cambio cultural y las diferencias internas,

diseñó un ambicioso estudio que iba desde la producción y comercialización del folklore local, pasando por las transformaciones de los rituales y leyendas, hasta la influencia de centros mercantiles como Lima en las comunidades quechuas y mestizas (Rivera, 2004). Su interés por conocer «las consecuencias sociales de los cambios económicos y tecnológicos que afectan cada vez más a los grupos humanos que pueblan los Andes» (Rivera, 2004, p. 285) formaba parte de los temas estudiados por indigenistas latinoamericanos y discutidas en las reuniones de la OIT en Bolivia y del CIF en Chile. El recuerdo de Goubaud como también sus comentarios sobre el indigenismo guatemalteco serían motivo para una interesante reflexión sobre el indigenismo y el arte popular.

Escrito en 1959, el artículo «Fomentar o dirigir las artes populares» (Arguedas, 2012c [1959]) puede leerse como una síntesis del conocimiento adquirido por Arguedas durante su trabajo de campo en la sierra del Perú, como también una revisión crítica de los congresos y reuniones de corte indigenista en los que participó. Arguedas comienza el artículo citando a México y a Guatemala como países que producían arte popular y artesanía para el turismo, principalmente norteamericano. En ambos países, prosigue Arguedas, se estaba reorientando el trabajo manual indígena hacia «la vasta producción con fines eminentemente comerciales» (2012c [1959], p. 115). Al convertir la producción artesanal y sus relaciones culturales entre los pueblos en momentos de la producción mercantil, se corría el peligro de hacer del arte en serie una mercancía. La expansión del valor de cambio atentaba contra el espíritu creador o el alma popular del artista indígena.

Así, por ejemplo, los toros de Pucará en Perú «estaban cargados de misterio, de la indefinible materia que todo arte propiamente transmite» mientras que la producción en serie de los caballitos de Tlaquepaque, en México, «eran frías, carecían de misterio» (Arguedas, 2012c [1959], p. 116). Esta oposición entre la frialdad de la artesanía en tanto mercancía y el misterio del arte folklórico apunta al contraste entre la «comunidad abstracta» del dinero (Marx, 1980) y del mercado frente al carácter de significado y práctica comunal del segundo. Claramente Arguedas ya no posee la admiración descrita por México en su artículo de 1940 «La cerámica popular en el Perú». Más aún, el arte popular apunta a una experiencia de trascendencia de índole religiosa de la comunidad indígena. Continúa Arguedas:

El artífice peruano está movido por inspiración religiosa o predominantemente estética; el de México y Guatemala, trabaja con la evidencia de que produce para el mercado anónimo. Esa es, también, la diferencia que media entre el arte popular indígena y la industria popular (2012c [1959], p. 116).

Es probable que en este escrito Arguedas combine su viaje a México en 1940 con la presentación que escuchó de Goubaud sobre los avances de la Revolución de Octubre en 1951. De hecho, ahora vemos, la cita de memoria que hace de Goubaud enfatiza el cambio de la producción artesanal indígena, de autoconsumo, a la producción mercantil en serie. La participación de Antonio Goubaud Carrera en 1951, rememora Arguedas, enfatizaba el cambio de la «pequeña producción indígena», «de consumo local», a la «gran producción dedicada a la clientela urbana y turística» (2012c [1959], p. 115). Es decir, la política desarrollista llevada a cabo por el Estado en pos del crecimiento económico y mejoramiento del nivel de vida de sus ciudadanos podía dañar la relación de los pueblos con su propio arte y espiritualidad. Esta alternativa entre modernización capitalista para el mercado y el carácter del arte popular generaba en Arguedas «preocupaciones hasta ahora no resueltas» (2012c [1959], p. 115) al comparar los casos de México y Guatemala con su concepción del arte folklórico en el Perú.

En el caso de los retablos ayacuchanos, señalaba Arguedas, el escultor «creía en la eficacia de los ritos que se realizaban durante esa fiesta para alcanzar la protección del agua y la tierra» (2012c [1959], p. 116). La producción fabril, dirigida al turismo o al mercado en general, desligaba al creador de una comunidad ritual de la cual él o ella misma hacía parte. Así, la intervención estatal equivale a la intromisión de una técnica productiva y mercantil en el corazón mismo del arte popular como punto de encuentro de la subjetividad comunal. Si la inserción de la técnica industrial y objetivos mercantiles destruye el vínculo entre el artista popular y la comunidad, ¿cómo entendemos la admiración que mostró Arguedas —como muchos de sus contemporáneos— por el indigenismo guatemalteco de la Revolución de Octubre?

En Arguedas convivían varias posturas en movimiento e incluso contradicción respecto al concepto de arte folklórico. Por un lado, encontró en distintas reuniones de indigenistas y folkloristas en México (1940), Bolivia (1951) o Chile (1953) a grupos de intelectuales imbuidos con la necesidad de modernizar Latinoamérica. Como él mismo resumía en su artículo de 1953 «La primera semana del folklore americano», los intelectuales debatían en torno al papel del Estado al relacionarse con zonas rurales e indígenas. Resuena en Arguedas la necesidad de *proteger* el arte folklórico de las fuerzas del mercado personificadas en los intermediarios, turistas y técnicos gubernamentales. Arguedas cita las políticas indigenistas de Guatemala, de corte proteccionista, frente a los intermediarios (2012b [1953]), como un aspecto positivo a tener en cuenta para evitar el abuso a los artistas populares.

Por otro lado, en su escrito de 1959, Arguedas planteó el callejón sin salida del fomento del arte popular, fuese a través de instituciones públicas o de coleccionistas privados, a quienes llamó con dejo sardónico «hombres de buen gusto limeños» (2012c [1959], p. 117). Ambos fomentos conducían «casi inevitablemente a su mecanización» (Arguedas, 2012c [1959], p. 118), tema ya tratado en su crítica de 1947 en un fenómeno que podríamos denominar la crítica arguediana a la tecnificación mercantil del arte popular. Luego, en Arguedas se mueve la interpretación política, realista, de qué hacer frente a los embates del mercado y la necesidad de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones marginadas del Perú y de América Latina. Pero también, en tanto profundo observador, percibe en las políticas de desarrollismo estatal de mediados del siglo XX caminos en detrimento del misterio, carácter o estética de la comunidad creadora indígena o mestiza.

Esto explica en parte su práctica de una antropología del rescate, como bien lo analiza Juan Escobar (2015) para el caso chileno¹¹, de la compilación de ritos, las leyendas, mitos, artesanía y folklore. Arguedas como testigo adolorido y apesadumbrado del mundo indígena y mestizo rural del cual nació y aprendió a amar. Para 1959 se puede entrever un desencanto por la política estatal indigenista, una posición que lee con una visión más crítica incluso su recuerdo de la intervención de Antonio Goubaud en 1951. Si bien Guatemala, México y Chile persistieron como ejemplos de contraste a nivel latinoamericano con el Perú, llama la atención que Arguedas no mencionara los cambios políticos sucitados en el país centroamericano tras la intervención estadounidense de 1954 y la eliminación de sus proyectos de reforma agraria e indigenismo. Ahora bien, entre 1959 y 1960 se fueron combinando distintos elementos, eventos y circunstancias para que José María Arguedas decidiera emprender una estadía de investigación en Guatemala.

LA ANTESALA DE ARGUEDAS EN TIERRAS MAYAS, 1959-1960

Hasta el momento, se ha analizado la relación de José María Arguedas con el indigenismo de la Revolución de Octubre en Guatemala. Arguedas coincidió con intelectuales guatemaltecos en las reuniones indigenistas de índole latinoamericano en México en 1940 y en Bolivia en 1951. Su interés por el lejano y

¹¹ Para su estudio sobre Chile, Juan Escobar (2015) ha notado cómo Arguedas compartía con la antropología cultural de mediados de siglo la percepción de la pérdida del folklore frente a la cultura moderna.

pequeño país centroamericano eventualmente lo llevaría a realizar una experiencia etnográfica en Guatemala en 1961.

La correspondencia de Arguedas entre diciembre de 1958 y febrero de 1961 permite entender (1) la continuidad de sus intereses respecto al arte popular y la mercantilización desde su trabajo de campo en la sierra peruana, (2) el panorama académico, político y emocional de Arguedas en Lima y (3) la relación entre su interés investigativo y personal para finalmente postular en 1960 a una estadía de investigación en un país extranjero como Guatemala. La correspondencia aludida no solo constituye el contexto inmediato a uno de los trabajos etnográficos menos conocidos de Arguedas fuera del Perú, sino también una síntesis de los temas abordados, de los conflictos laborales y de sus emociones previas al viaje a Guatemala.

En primer lugar, Arguedas continuó su reflexión crítica sobre el desarrollo en América Latina, punto que ya había visualizado en su reflexión sobre el arte popular en Guatemala y México. Así, por ejemplo, detalla a Fernando de Szyszlo la alegría del tipo de relaciones personales encontradas en Brasil al regresar de Europa: «¿No puede la cultura latinoamericana mantener a través de todo su futuro desarrollo y perfeccionamiento este tipo distinto de relación entre los hombres, más cálido, más cordial, más íntimo que el encasillamiento fatal, el aislamiento creciente en que parece concluir el occidental?». ¹² El énfasis en el desarrollismo económico en América Latina, ¿acaso no corría el peligro de estimular la frialdad de Occidente o, como califica Arguedas en la misma carta, «el materialismo brutal, la prosperidad económica tomada como único fin»? ¹³

Para entonces, artistas como Fernando de Szyszlo o el antropólogo José Matos Mar habían recibido becas de investigación en Estados Unidos o en Venezuela. Bajo esta dinámica de intercambios académicos Arguedas recibió apoyo de la UNESCO para su trabajo de campo en España en 1958 y posteriormente en Guatemala en 1961. José Matos Mar, entonces director del Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, solicitó a Arguedas sustituirlo en la dirección a lo largo de 1959 y 1960. Las cartas de dicho periodo lo muestran constantemente preocupado por las riñas internas del Instituto así como frustrado por haber interrumpido sus proyectos literarios. En una carta

¹² Carta de José María Arguedas (JMA) a Fernando de Szyszlo, Lima, 11 de diciembre de 1958. Archivo José María Arguedas, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Expediente Szyszlo, Caja 3, 2 páginas.

¹³ Carta de JMA a Fernando de Szyszlo, Lima, 11 de diciembre de 1958. Archivo José María Arguedas, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Expediente Szyszlo, Caja 3.

a Pierre Duvoils afirma: «Estoy abrumado y asustado en la U. Le dije que estoy reemplazando a Valcárcel y a Matos. Me han bastado 25 días para comprobar patéticamente que mi miedo a la U. era justo. Hay una feroz pelea aquí».¹⁴

Además del nuevo puesto como director del Instituto en San Marcos, Arguedas editaba en esos años la revista *Folklore Americano*, del Instituto Panamericano de Historia y Geografía. Desde 1953, Arguedas no solo era el secretario de dicha instancia folklórica, sino el principal editor de su revista. Su posición destacada dentro del Instituto Panamericano fue central en la obtención de la beca. Recordemos que Guatemala era miembro fundador de este Instituto y contaba con representantes acreditados dentro del mismo. En sus cartas vemos a Arguedas dar seguimiento a la traducción de algún artículo del inglés al castellano para *Folklore Americano* o buscar artículos de calidad de prometedores etnólogos andinistas como el antropólogo John V. Murra. En una carta fechada el 23 de septiembre de 1959, Arguedas le habla a Murra acerca del financiamiento y trabajos editoriales para el sexto número de dicha revista.¹⁵ Este sería el inicio de un rico intercambio epistolar entre estos destacados antropólogos.

Si bien Murra sitúa «la enseñanza de la antropología en un país como el Perú» como un «primer y fuerte lazo entre nosotros» (Murra & López-Baralt, 1996, p. 21), las cartas de Arguedas reflejan más que eso. Arguedas expresa a varios de sus destinatarios la angustia que le causaba el lóbrego porvenir del Instituto de Antropología en San Marcos¹⁶, preocupado por los constantes viajes de Matos a Caracas en un periodo de inestabilidad laboral y de disputas al interior del Instituto.¹⁷ En una carta de finales de 1959, Arguedas confiesa a Szyszlo sentirse «abrumado» por la universidad, «especialmente [por] las “bolas” que ahora se han hecho cotidianas y cada vez más corrosivas».¹⁸ Además de este conflicto laboral, en febrero de 1960 Arguedas sufre un accidente automovilístico en la carretera hacia la casa de playa en Supe. En dicho accidente «no sólo resultó maltratado él sino que el carro quedó destrozado» (Ortíz Rescaniere, 1996, p. 35), escribe José Ortiz Reyes en sus memorias.

¹⁴ Carta de JMA a Pierre Duvoils, Lima, 21 de mayo de 1959 (Pinilla, 2011, p. 55).

¹⁵ Carta de JMA a John Murra, Lima, 23 de septiembre de 1959 (Murra & López-Baralt, 1996, p. 25).

¹⁶ Carta de JMA a John Murra, Lima, 7 de octubre de 1959 (Murra & López-Baralt, 1996, p. 28).

¹⁷ Carta de JMA a Murra, Lima, 10 de abril de 1960. National Anthropological Archives (NAA), Smithsonian Institution, Papers of John Victor Murra, Serie 1, Caja 4, Arguedas [José M.] 1959-1969.

¹⁸ Carta de JMA a Fernando de Szyszlo, Lima, 15 de diciembre de 1959. Archivo José María Arguedas, PUCP, Exp. Szyszlo, Caja 3.

Para Arguedas, el accidente le había complicado su estado nervioso y emocional. En una carta del 10 de abril de 1960 le comenta a John Murra: «Como no andaba muy bien de los nervios que es mi talón de Aquiles, acabé por casi aniquilarme con los resultados del accidente y he quedado más disminuido aún».¹⁹ En una carta del 24 de junio de 1960, también dirigida a Murra, retoma el tema de su dolencia psíquica: «Con el accidente que sufrí en Febrero me he quedado tan enfermo, que me paso los días abrumado por una angustia misteriosa que no desaparece co0n nada, e insomne».²⁰ Lo que él denomina los nervios, la angustia y el insomnio serán males que acecharán a Arguedas también en Guatemala en 1961. En esta disyuntiva entre las responsabilidades administrativas, la docencia y la investigación, Arguedas se empeña en rescatar tiempo para finalizar proyectos pasados —su trabajo sobre las comunidades de Castilla, por ejemplo— y la lectura de escritores mexicanos como Juan Rulfo²¹ y Octavio Paz.²² No hay mención en estas cartas de alguna lectura de escritores guatemaltecos como Miguel Ángel Asturias.

Tanto en la investigación etnográfica como en sus proyectos literarios, Arguedas manifiesta una preocupación de doble índole. Por un lado, un creciente desasosiego ante el acelerado cambio mercantil en la sierra peruana, la invasión de técnicas foráneas en el arte folklórico y las contradicciones de las políticas desarrollistas. Aquel «espíritu comunitario que ha sobrevivido en Perú», descrito en una carta a su hermano Aristides Arguedas²³, corría peligro ante la mercantilización de las relaciones sociales en las comunidades indígenas y mestizas. Recordemos, de 1959 data también su publicación «Fomentar o dirigir las artes populares» en *El Comercio* donde mostró las paradojas anidadas en el centro del desarrollismo y del fomento mercantil del arte popular en países como México y Guatemala.

En la carta a John Murra del 24 de junio de 1960, Arguedas evidencia su frustración por no poder dedicarse al estudio o a la enseñanza de los cambios en Ayacucho debido a los conflictos en el Instituto:

¹⁹ Carta de JMA a Murra, Lima, 10 de abril de 1960, NAA.

²⁰ Carta de JMA a Murra, Lima, 24 de junio de 1960. National Anthropological Archives (NAA), Smithsonian Institution, Papers of John Victor Murra, Serie 1, Caja 4, Arguedas [José M.] 1959-1969.

²¹ Carta de JMA a Murra, Lima, 10 de abril de 1960, NAA.

²² Carta de JMA a Szyszlo, Lima, 15 de diciembre de 1959. Archivo José María Arguedas, PUCP, Exp. Szyszlo, Caja 3.

²³ Carta de JMA a Aristides Arguedas, Lima, 10 de diciembre de 1959 (Pinilla, 1999, p. 254).

Yo habría deseado seguir trabajando en Puquio y si mejoro quizá me lleve unos alumnos allá. Sigo creyendo que esas comunidades son las mejores de cuantas he visto para hacer los estudios de los cambios que tan aceleradamente están sufriendo nuestras poblaciones de indios y mestizos.²⁴

Según expresa en esta carta, Arguedas quería retratar desde la literatura «el Perú actual de los Andes, con sus remolinos profundos, en plena revolución de costumbres».²⁵ Entre mediados de 1960 y 1961, Arguedas trabajó en la novela *El Sexto*, misma que siguió escribiendo en Guatemala. Prosigue en la misma carta a Murra: «Uno de los relatos, una novela corta, trataría de mostrar el Perú del 37 al 40 a través de la vida en una de las prisiones más inmundas que pueda imaginarse».²⁶ Provocaba intranquilidad en Arguedas qué pensarían los militantes comunistas y apristas sobre su narración de las luchas entre ambos dentro de la prisión. No era para menos, este tipo de conflicto se había actualizado en 1959-1960 en la disputa por la rectoría de San Marcos, con estudiantes y profesores posicionándose en torno a lealtades partidistas.

Asimismo, pocos meses antes de emprender su viaje a Guatemala, Arguedas se sentía juzgado de antemano por su posición ante Estados Unidos. Por un lado, en *El Sexto* criticaba el papel represivo de la minera Cerro de Pasco y de la International Petroleum en Perú. Empero, aclaraba a su amigo Murra: «No hay odio contra los Estados Unidos como país en el libro. Sería absurdo»²⁷, sino al capital minero estadounidense. Por otro lado, la Organización de Estados Americanos (OEA) le había concedido una beca de investigación en Guatemala, situación que, consideraba, lo ponía en entredicho ante sus conocidos antiimperialistas. De esta manera lo expresa a Murra en una carta del 21 de febrero de 1961, menos de un mes antes de su viaje al país centroamericano: «Ahora debe estar pensando que también yo me he vendido a los Estados Unidos porque he sido becado por la OEA».²⁸

Como hemos visto, el corpus epistolar en los años previos al viaje a Guatemala está enraizado en sus escritos y debates sobre el folklore y su crítica al desarro-

²⁴ Carta de JMA a Murra, Lima, 24 de junio de 1960. NAA.

²⁵ Carta de JMA a Murra, Lima, 24 de junio de 1960. NAA. Este incipiente proyecto íntimamente relacionado con sus preocupaciones etnográficas parece apuntar a su posterior novela *Todas las sangres* (1964).

²⁶ Carta de JMA a Murra, Lima, 24 de junio de 1960. NAA.

²⁷ Carta de JMA a John Murra, Lima, 21 de noviembre de 1960 (Murra & López-Baralt, 1996, p. 51).

²⁸ Carta de JMA a John Murra, Lima, 21 de febrero de 1960 (Murra & López-Baralt, 1996, p. 54).

llismo. Asimismo, dicho corpus apunta a temores profesionales, análisis del peligro que corrían las comunidades andinas ante la mercantilización y, a pesar de ambas, una lucha por rescatar a través de la literatura su compromiso político y estético. En una carta a Pierre Duvoils escrita en Lima el 9 de febrero de 1961, afirmaba:

El Perú cambia, va rápido, a pesar de las trabas cada vez más fuertes que quienes lo usufructúan desde la conquista le ponen delante. Los elementos antiguos, prehispánicos y coloniales, los europeos que nos ayudaron a romper el cascarón colonial: Francia, especialmente, están ahora removidos por la imposición masiva de lo norteamericano. Yo siento pavor ante esta avalancha que cuenta con todos los medios imaginables.²⁹

Arguedas denuncia en «la imposición masiva de lo norteamericano» una fuerza capaz de desatar enormes cambios en las distintas latitudes de su país, fuese en las comunidades quechuas o mestizas de la sierra o en los barrios pobres y hacinados de la costa. Así pues, a través de su correspondencia entre 1958-1960 se entrecruzan tres aspectos de su reflexión durante la década de 1950: su meditación sobre los cambios en el Perú, las posibilidades del indigenismo latinoamericano y la vía guatemalteca de dicho indigenismo. Ante la avalancha mercantil en los otrora apartados rincones del campo y la montaña latinoamericana, los pueblos indígenas corrían el peligro de verse golpeadas o internamente transformadas por las fuerzas del capital estadounidense y, no hay que olvidar, de las élites nacionales que «usufructúan desde la conquista» sus privilegios estamentales.

Así pues, la correspondencia de Arguedas explica tres elementos de su vivencia como individuo entre noviembre de 1958 y febrero de 1961 y su relación con la poco conocida estadía etnográfica en Guatemala. Uno, Arguedas había trabajado con bastante disgusto en un ambiente laboral difícil en el Instituto de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Dos, padeció durante esa época de periodos de insomnio, angustias por la docencia y situaciones de *impasse* laboral que, en su conjunto, le impedían dedicarse de lleno a finalizar sus investigaciones etnológicas y literarias. Tres, sus recuerdos de Antonio Goubaud Carrera y del indigenismo revolucionario pudieron haber resonado en la decisión de visitar Guatemala como también su interés por los pueblos mayas. Su tema de investigación será precisamente el arte folklórico en Guatemala y sus cambios recientes, aspecto que había estudiado en la sierra del Perú entre 1953 y 1957.

²⁹ Carta de JMA a Pierre Duvoils, Lima, 9 de febrero de 1961 (Pinilla, 2011, p. 60).

Lo que llegaría a fascinar a José María Arguedas de Guatemala lo llevaba como experiencia estética en su asombro por la cultura popular del carnaval de Río de Janeiro o en la religiosidad del artesano del Valle del Mantaro. En las procesiones de Semana Santa en Guatemala, por ejemplo, encontraría belleza en tanto expresión popular. Sin embargo, Arguedas conocería una Guatemala bastante distinta de la que escuchó en los discursos de Goubaud Carrera o de los logros del Instituto Indigenista Nacional bajo la dirección de Noval. Era la Guatemala de la Contrarrevolución, dirigida por militares, apenas siete años después del golpe de Estado orquestado por Estados Unidos en 1954. Lo que Arguedas denominó «la imposición masiva de lo norteamericano» era, en Guatemala, una violenta realidad *in acto*.

CONCLUSIONES

Este estudio exploró la reflexión de José María Arguedas respecto a las políticas indigenistas de la Revolución de Octubre (1944-1954) en Guatemala. Reuniones como el Primer Congreso Indigenista en Pátzcuaro en 1940 y el Grupo de Trabajo de la OIT en La Paz, Bolivia, en 1951 promovieron el diálogo y el conocimiento mutuo de intelectuales y políticos de distintos países latinoamericanos, entre ellos las delegaciones peruana y guatemalteca. La figura y la ponencia del antropólogo guatemalteco Antonio Goubaud Carrera —fundador del IIN— llamó poderosamente la atención de Arguedas en 1951 y despertó su interés por la política indigenista revolucionaria guatemalteca. Para entonces, Arguedas llevaba más de una década reflexionando sobre el «arte folklórico» o «arte popular» en el Perú —cerámica, tejidos, retablos, música, mitos, leyendas, entre otros— a través de su carácter ritual y comunal, como también sobre el creciente turismo, la mercantilización y el rol del Estado desarrollista en las comunidades andinas.

El indigenismo revolucionario guatemalteco fue debatido por Arguedas y otros indigenistas latinoamericanos en la Escuela de Temporada del CIF en Chile, en 1953. Los planes en marcha para proteger y estimular la producción de «artesanías» indígenas, la elaboración de censos sobre producción artesanal, la obtención de créditos rurales y materias primas, la publicación de alfabetos en idiomas mayas, junto a la Reforma Agraria, convirtieron a Guatemala en fuente de cotejo y discusión en países como el Perú, Ecuador, Bolivia y Chile.

Arguedas tuvo dos posturas respecto a la política indigenista guatemalteca. Primero, en su trabajo «La primera semana del Folklore Americano» elaborado tras el encuentro chileno de 1953, Arguedas critica la intromisión de la «técnica

sistémica» en el arte folklórico y propone el ejemplo de Guatemala bajo la Revolución de Octubre como «la mejor manera de contrarrestar este tipo de influencia perturbadora» (2012b [1953], p. 363). Segundo, en 1959 critica en «Fomentar o dirigir las artes populares» la transformación del «arte popular indígena» en «industria popular» en México y Guatemala a través de la producción para el «mercado anónimo» (Arguedas, 2012c [1959], p. 116). Se torna pues más crítico respecto a los cambios que puede traer consigo el desarrollismo estatal al implementar técnicas que pueden dislocar el carácter ritual y comunal del arte de los pueblos.

Si bien Arguedas no escribió acerca de los cambios del indigenismo en Guatemala tras la intervención estadounidense de 1954, el recuerdo de Goubaud y del indigenismo de la Revolución de Octubre resonaron con los temas analizados en su propia etnografía en el Valle del Mantaro y Ayacucho. No es casualidad, pues, que Guatemala estuviese presente en su horizonte de intereses etnográficos contemporáneos a finales de la década de 1950. Como hemos visto en la correspondencia de Arguedas con sus amigos, familia y colegas entre 1958 y 1961, la decisión de realizar una estadia de investigación en Guatemala entre marzo y mayo de 1961 fue parte de una experiencia donde la lucha política, académica y emocional fueron tan importantes como su deseo de conocer el arte popular del país que había suscitado tantos debates y esperanzas entre los indigenistas latinoamericanos.

REFERENCIAS

- Adams, A. (2011). Antonio Goubaud Carrera: Between the Contradictions of the Generation de 1920 and U.S. Anthropology. En A. Adams & T. Smith (Eds.), *After the Coup. An Ethnographic Reframing of Guatemala 1954* (pp. 17-48). University of Illinois Press.
- Arguedas, J. M. (2012a). El folklore y los problemas de que trata. En *Obras completas: Vol. VII* (pp. 29-40). Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012b). La primera semana del Folklore Americano. En *Obras completas: Vol. VII* (pp. 362-366). Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012c). Fomentar o dirigir las artes populares. En *Obras completas: Vol. X* (pp. 115-122). Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012d). Rectificación a una publicación de La Tribuna. En *Obras completas: Vol. VII* (p. 39). Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012e). La cerámica popular india en el Perú. En *Obras completas: Vol. VII* (p. 291-295). Editorial Horizonte.

- Arguedas, J. M. (2012f). Folklore en el Perú. En *Obras completas: Vol. VII* (p. 288-289). Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012g). Sobre Folklore – El caso de Ima Sumac. En *Obras completas: Vol. VII* (p. 337-340). Editorial Horizonte.
- Búcaro, J. (1956). *Instituto Indigenista de Guatemala. Informe de sus trabajos y actividades, 1945-1956* (GT-CIRMA-AH-020-002). Colección de Documentos sobre el Instituto Indigenista Nacional.
- Escobar, G. (2018). Joaquín Noval: Antropología y revolución (1953-1976). En I. Rodas & R. Melville (Eds.), *Joaquín Noval. Una antología* (pp. 23-38). Editorial Universitaria.
- Escobar, J. (2015). *Donde encontré la resurrección. José María Arguedas en Chile (1953-1969)*. Biblioteca Nacional de Chile.
- Esquit, E. (2019). *Comunidad y Estado durante la Revolución. Política comunal maya en la década de 1944-1954 en Guatemala*. Tujaal.
- Gibbings, J., & Vrana, H. (Eds.). (2020). *Out of the Shadow: Revisiting the Revolution from Post-Peace Guatemala*. University of Texas Press.
- Giraud, L., & Martín-Sánchez, J. (Eds.). (2011). *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Gleijeses, P. (1992). *Shattered Hope: The Guatemalan Revolution and the United States, 1944-1954*. Princeton University Press.
- Goubaud Carrera, A. (1951). *Report of the Committee of Experts on Indigenous Labour*. International Labour Office.
- Goubaud Carrera, A. (1964). *Indigenismo en Guatemala*. Ministerio de Educación.
- Kirchhoff, P. (1952). Meso-America. En S. Tax (Ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America* (pp. 17-30). Free Press.
- Luján Muñoz, J. (2002). *Guatemala. Breve historia contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1980). *Grundrisse. Manuscripts de 1857-1858* (Vol. 1). Éditions Sociales.
- Melville, R. (2020). La participación de Antonio Goubaud Carrera en el Comité de Expertos sobre Trabajo Indígena convocado por la Organización Internacional del Trabajo en enero de 1951, en La Paz, Bolivia. *Revista Yotzijon-Diálogos*, 1(1), 1-9. <https://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1013/755/1/La%20participacion%20de%20Antonio%20Goubaud.pdf>
- Miner, H. (1951). International Labor Office, Resolutions on Indigenous Labor. *American Anthropologist*, 53(4), 600-604.

- Murra, J. V., & López-Baralt, M. (1996). *Las cartas de Arguedas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Noval, J. (1950). Actividades Antropológicas Del Instituto Indigenista Nacional De Guatemala: 1950. *B.B.A.A. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 13(1), 110-113.
- Noval, J. (1951a). Actividades Antropológicas Del Instituto Indigenista Nacional De Guatemala: 1951. *B.B.A.A. Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 14(1), 111-113.
- Noval, J. (1951b). Antonio Goubaud Carrera (1902-1951). *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 14(1), 286-289.
- Orantes Trocoli, C. (2018). Juanché. En *Joaquín Noval, una antología* (pp. 13-21). Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Organización Internacional del Trabajo – OIT. (1951). *La protección de las industrias artesanales indígenas*. Organización Internacional del Trabajo.
- Ortiz Rescaniere, A. (Ed.). (1996). *José María Arguedas: recuerdos de una amistad*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pinilla, C. M. (1999). *Arguedas en familia. Cartas de José María Arguedas a Arístides y Nelly Arguedas, a Rosa Pozo Navarro y Yolanda López Pozo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pinilla, C. M. (2011). *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duvoils en dieciséis cartas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivera, J. (2004). La pasión y los medios. Aproximaciones a la obra etnológica de Arguedas y al concepto de «cambio cultural» en la Antropología peruana. En C. M. Pinilla (Ed.), *Arguedas en el Valle del Mantaro* (pp. 195-302). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Schlesinger, S. C. (1982). *Bitter fruit: The untold story of the American coup in Guatemala* (1era. ed.). Doubleday.
- Tauzin-Castellanos, I. (2011). Arguedas en Francia: El viaje de 1958. *HAL*. <https://shs.hal.science/halshs-00671860v1>
- Tischler, S. (1998). *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*. F&G editores, BUAP.
- Vela, D. (1964). Prólogo. En Goubaud Carrera, A. (Ed.), *Indigenismo en Guatemala. Antonio Goubaud Carrera* (pp. 7-15). Ministerio de Educación.

Incidencia de determinantes socioculturales en intervenciones de salud en la comunidad Embera, Colombia

Martha Milena Bautista Gómez

 <https://orcid.org/0000-0002-8958-2099>

Universidad Icesi/Centro Internacional de Entrenamiento e Investigaciones Médica (CIDEIM), Colombia
mmbautista@cideim.org.co

Laura Sofia Zuluaga Gutiérrez

 <https://orcid.org/0000-0001-6244-4529>

Universidad Icesi/Centro Internacional de Entrenamiento e Investigaciones Médica (CIDEIM), Colombia
lszuluaga@cideim.org.co

RESUMEN

La desigualdad en el acceso a la salud es un gran reto que afecta desproporcionadamente a los grupos sociales más vulnerables. En Pueblo Rico (Colombia), esta desigualdad afecta principalmente a la población indígena. Este estudio busca comprender los determinantes sociales que afectan la salud de esta población, en cuanto a limitantes territoriales, sociales, económicos y culturales; y dilucidar cuáles de estos factores pueden ser intervenidos para contribuir a una mayor equidad en la salud. Los resultados muestran que la salud de la población embera es afectada por la segregación socioespacial del territorio, la alta vulnerabilidad debido a la exclusión, pobreza y violencia histórica; y a conflictos culturales de la salud relacionados con la falta de reconocimiento y estructuras de poder desiguales. Estas condiciones hacen que sea una comunidad compleja de intervenir, que requiere intervenciones en salud diferenciales y culturalmente adaptadas que favorezcan la inclusión de los grupos más vulnerables y que fomenten el desarrollo de capacidades de la población.

Palabras clave: Determinantes sociales de la salud, Inequidades en salud, Disparidades en atención de salud, Salud de las minorías étnicas.



Incidence of Sociocultural Determinants in Health Interventions in the Embera Community, Colombia

ABSTRACT

The inequality in access to health is one of the great challenges in health that disproportionately affects the most vulnerable social groups. In Pueblo Rico (Colombia), there is a wide inequality in access to and quality of health that disproportionately affects the indigenous population. This study aims to understand the social determinants that affect the health of this population, in terms of territorial, social, economic, and cultural limitations; and to elucidate which of these factors are possible to intervene in order to contribute to greater equity in health. It was found that the health of the Embera population is affected by complex socio-spatial segregation, high vulnerability due to factors of exclusion, poverty, and violence, and cultural conflicts due to the lack of recognition and unequal power structures. These conditions make it a very complex community to intervene, so it requires differential and culturally adapted health interventions that favor the inclusion of the most vulnerable groups and that promote the development of capacities of the population through appropriate health interventions.

Keywords: Social determinants of health, Health inequities, Healthcare disparities, Health of ethnic minorities.

INTRODUCCIÓN

Alcanzar la cobertura universal y reducir la desigualdad en acceso a la salud es uno de los principales objetivos del desarrollo sostenible y uno de los grandes retos que enfrenta el mundo en materia de salud. A nivel mundial, esta desigualdad afecta desproporcionadamente a los grupos sociales más vulnerable. Como lo señala la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2014) y el Banco Mundial (2015), las comunidades indígenas presentan mayores niveles de inequidad e inaccesibilidad en salud en comparación con otros grupos poblacionales. De igual forma, en Colombia, la Organización Panamericana de la Salud (OPS) reporta que la mortalidad materna para las mujeres no indígenas es de 48,42 por 100 000 nacidos vivos, en comparación con 152,9 entre las mujeres afrocolombianas y 355,65 entre las indígenas (Ministerio de Salud y Protección Social, 2016; OPS, 2021).

Múltiples factores determinan la salud y condicionan el acceso equitativo para los diversos grupos poblacionales. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2017) estos determinantes sociales de la salud se definen como «las circunstancias en que las personas nacen, crecen, trabajan, viven y envejecen, incluido el conjunto más amplio de fuerzas y sistemas que influyen sobre las condiciones de la vida cotidiana», las cuales repercuten en la salud de la población y definen un acceso desigual a la misma. En Colombia, la población indígena ha enfrentado históricamente fuertes procesos de exclusión social, violencia y pobreza extrema que tienen un amplio impacto en la salud (OPS, 2013; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD Colombia, 2011).

Pese a que muchos de estos determinantes obedecen a problemas estructurales de orden nacional o regional, que no son posibles intervenir a nivel local, diversos estudios señalan lineamientos que pueden contribuir positivamente a mejorar tales condiciones de inequidad, como la generación de espacios de participación

comunitaria para lograr mayor efectividad, asequibilidad y aceptabilidad de la salud (Urbina Fuentes & González Block, 2012), la inclusión de la dimensión cultural de la salud para reducir desigualdades (Torri, 2010) y la educación para mejorar los indicadores de salud en poblaciones rurales (Smith *et al.*, 2006).

El presente estudio se realizó en Colombia, en el municipio de Pueblo Rico, ubicado en el departamento de Risaralda entre la región andina y la selva del pacífico colombiano, en el área denominada Chocó biogeográfico, reconocida por su riqueza natural y cultural, así como por sus condiciones de pobreza y violencia. El 99,96 % del territorio de Pueblo Rico es rural-disperso conformado por 84 veredas, mientras que el 0,04 % del territorio urbano está conformado por un centro poblado principal y el asentamiento urbano de Santa Cecilia (Instituto Geográfico Agustín Codazzi – IGAC, 2014). Su población de 13 125 habitantes es culturalmente diversa, con un 36,1 % indígena, el 15,1 % negra y el 48,8 % mestiza (Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE, 2005).

Esta investigación se centra en la población indígena de la comunidad Embera y su interacción con las demás etnias. A nivel sociocultural, los embera son una comunidad de tipo tradicional, sus miembros están unidos por lazos de parentesco cercanos y fuertes vínculos de solidaridad, la acción individual está supeditada a las normas sociales, y hay una alta homogeneidad entre sus miembros (Tönnies, 1979). Los embera tienen autonomía política, su máxima autoridad es el cabildo indígena, se rigen por el derecho mayor¹ y el orden social está orientado por la tradición (Consejo Regional Indígena de Risaralda – CRIR, 2012). Algunos de sus rasgos culturales fundamentales son la lengua embera, su concepción circular del tiempo, la relación indivisible individuo-territorio como un entorno armónico y su perspectiva comunitaria de la vida (Zuluaga, 1997).

En términos de salud, existe una amplia desigualdad en el acceso y calidad de la salud en Pueblo Rico, que afecta desproporcionadamente a la población indígena. Sus condiciones de salud están determinadas por factores asociados al territorio en cuanto a las barreras de acceso a la salud por su ruralidad dispersa y limitada infraestructura sanitaria, intervienen también factores ambientales por su ecosistema de selva húmeda tropical, así como factores culturales relacionados con prácticas de vida que deterioran la salud, y factores socioeconómicos derivados de la pobreza y la falta de agua potable. Las principales causas de mortalidad y morbilidad son: multiparasitismo, enfermedad diarreica aguda (EDA), infección respiratoria aguda (IRA), enfermedades relacionadas con

¹ Derechos como miembros de las comunidades y pueblos originarios.

afectaciones a los riñones y la desnutrición (en niños y adultos mayores), así como enfermedades infecciosas: malaria, leishmaniasis, tuberculosis y dengue (Alcaldía Municipal de Pueblo Rico, 2018); todas ellas documentadas desde los años noventa (Zuluaga, 1995).

Este estudio busca comprender los determinantes sociales que afectan la salud de la población indígena del municipio de Pueblo Rico, en cuanto a los limitantes territoriales, sociales, económicos y culturales que enfrenta la comunidad Embera para el acceso y atención en salud; y dilucidar cuáles de estos factores son posibles de intervenir desde el nivel local, identificando estrategias diferenciales, participativas y culturalmente apropiadas, con el fin de contribuir a una mayor equidad en la salud de esta población.

MATERIALES Y MÉTODOS

Este estudio se realizó a través de una metodología cualitativa, siguiendo los principios y técnicas de la etnografía, con el fin de estudiar los patrones compartidos de comportamiento, creencias, valores y lenguaje de un grupo cultural (Cresswell, 2007), para comprender los determinantes sociales de la salud de la población embera.

El corpus metodológico está compuesto por datos secundarios de tipo documental provenientes de informes, documentos públicos e investigaciones, y datos estadísticos sobre la estructura poblacional y la salud del municipio. Los datos primarios, recolectados entre abril y diciembre de 2019, los conforman 30 entrevistas abiertas con líderes comunitarios y trabajadores de la salud, que vivían o trabajaban en el área rural de Pueblo Rico. Los participantes de las entrevistas se seleccionaron por medio de un muestreo por conveniencia, usando el método de bola de nieve hasta alcanzar la saturación de los datos. Las entrevistas se desarrollaron de manera presencial en los lugares de trabajo o vivienda de los participantes, o en lugares públicos de fácil acceso; estas tuvieron una duración de entre 30 y 60 minutos. Asimismo, se utilizó el método de observación participante durante las salidas de campo a las comunidades, conversaciones informales y reuniones con organizaciones sociales e instituciones de salud, a partir de lo cual se produjeron 12 diarios de campo y registros fotográficos.

Las entrevistas fueron grabadas con el consentimiento de los participantes y posteriormente se transcribieron; estas junto con los diarios de campo pasaron por un proceso de revisión y aprobación para asegurar su calidad, realizando

ediciones y aclaraciones cuando fue necesario. Los datos fueron codificados en el software NVivo, realizando un análisis temático a través de las categorías: dinámicas del territorio, tipologías de la población, acceso y atención en salud y dimensión cultural de la salud. Algunos fragmentos de las entrevistas y diarios de campo se presentan a lo largo del artículo con una función ilustrativa, para sintetizar fragmentos representativos de los participantes.

Los procedimientos del estudio se desarrollaron de acuerdo con el protocolo número 1272 aprobado por el Comité Institucional de Ética del Centro Internacional de Entrenamiento e Investigaciones Médicas (CIDEIM). Se obtuvo el consentimiento informado de todos los participantes del estudio y se tomaron medidas para preservar la confidencialidad de los datos.

RESULTADOS

Segregación y aislamiento del territorio

El territorio de Pueblo Rico es altamente aislado, el 76,9 % es bosque húmedo tropical, el 12,11 % son pastos, y el restante 10,99 % corresponde a zonas de vivienda aisladas entre sí (Alcaldía Municipal de Pueblo Rico, 2016). Dicho aislamiento dificulta el desarrollo de la infraestructura vial, el acceso a servicios públicos y otros servicios sociales del Estado; factores que, a su vez, traen consigo altos niveles de pobreza, bajo control estatal y favorecen la presencia de conflicto armado, aumentando aún más su grado de aislamiento.

Pueblo Rico es un municipio ampliamente segregado desde el punto de vista geográfico, cultural y político, hasta tal punto que se pueden diferenciar claramente tres microterritorios: el territorio mestizo, el territorio de negritudes y el territorio indígena. Cada uno de estos grupos poblacionales «imprimen una organización espacial en el territorio, visualmente diferenciable en el paisaje» (Arcila-Burgos, 2009, p. 32), como se describe a continuación:

[...] la gente de la parte mestiza vive en una cultura, una forma de construir sus casas, una forma de trabajar la tierra muy diferente a la del afro y a la del indígena... Entonces si estamos en la parte mestiza, la mayoría se dedica al cultivo de la caña, a producir la panela, la parte de la caficultura, producen el café, eso es más hacia Pueblo Rico, de Itaurí para arriba... Acá la parte afro se ha dedicado a la minería artesanal, a los cultivos, el banano, la yuca, el ñame. Y las comunidades indígenas, también se dedican al cultivo del cacao [...] (entrevistado N°. 6, docente, comunicación personal, 6 de junio de 2019).

El microterritorio mestizo es la zona urbana del municipio (ver Figura 1) y las veredas cercanas. Ambiental y culturalmente, esta zona comparte las características del eje cafetero², tiene un clima templado, una producción agropecuaria intensiva principalmente de café y conserva una arquitectura heredada de la colonización antioqueña³; tiene vías de comunicación adecuadas con la capital del departamento, así como un transporte público frecuente. Es habitado principalmente por población mestiza, quienes concentran el poder político y socioeconómico del municipio. Las organizaciones sociales más representativas son las juntas de acción comunal.

Figura 1. Zona urbana de Pueblo Rico



Fuente: Fotografía digital tomada por Martha Milena Bautista.

² Es una región geográfica, cultural, económica y ecológica de Colombia, ubicada al centro-oeste del país, caracterizada por sus amplias zonas de cultivo de café y por su desarrollo turístico.

³ Proceso de establecimiento de campesinos sin tierra de la región de Antioquia en zonas aledañas inexploradas entre finales del siglo XIX e inicios del XX.

Figura 2. *Parque de Santa Cecilia*



Fuente: Fotografía digital tomada por Martha Milena Bautista.

El microterritorio de negritudes corresponde al corregimiento de Santa Cecilia (ver Figura 2), en donde se inicia la selva tropical del Chocó biogeográfico, tiene una infraestructura vial en muy regulares condiciones, en su mayoría se encuentra sin pavimentar y presenta importantes problemáticas por sus condiciones ambientales como los frecuentes deslizamientos de tierra y fallas geológicas en la vía. De forma similar a otras zonas rurales y aisladas de Colombia, solo hay transporte público informal de mototaxi (o tuctuc) conocidos en la región como «chochos» y los Jeep Willys. Principalmente, es un territorio habitado por población negra, quienes tienen una posición intermedia en la escala social y controlan una parte del comercio en Santa Cecilia y las veredas cercanas. Tiene una producción agropecuaria de pequeña y mediana escala, principalmente de caña. Socialmente se encuentran organizados en dos consejos comunitarios: Piedras de Bachichi y de Santa Cecilia.

El microterritorio indígena corresponde al área rural más dispersa del municipio. Este forma parte de la zona selvática del pacífico colombiano, considerada una de las regiones de mayor biodiversidad y pluviosidad del mundo (Ministerio de Minas y Energía, 1988). Tiene un ecosistema de selva tropical húmeda con vegetación espesa, gran riqueza hídrica y de minerales como el oro y la plata. Similar a otras zonas selváticas del país, presenta el máximo grado de aislamiento

del municipio, cuenta con 95.26 km de vías terciarias que comunican las diferentes comunidades, las cuales se encuentran entre regular y muy mal estado, hasta llegar a veredas prácticamente incomunicadas, sin acceso vehicular, con una infraestructura muy precaria de caminos y puentes artesanales (Ver Figuras 3 y 4), que ciertamente son de alto riesgo para la población. El transporte público de Jeep Willys y mototaxis o chochos solo llega hasta las veredas principales y de allí en adelante puede haber tramos a pie hasta de ocho horas.

Figura 3. *Vereda Waysur*



Fuente: Fotografía digital tomada por
Martha Milena Bautista.

Figura 4. *Vereda Bajo Gito*



Fuente: Fotografía digital tomada por
Martha Milena Bautista.

Este microterritorio es habitado por la población indígena embera, quienes viven en pequeñas comunidades en medio de la selva (Ver Figura 5), y desarrollan cultivos de subsistencia para el abastecimiento familiar en fincas comunitarias ubicadas lejos de las viviendas. Adicionalmente, realizan minería artesanal especialmente de oro y se dedican al trabajo artesanal de joyería con shakiras. Estas comunidades se encuentran organizadas en los resguardos indígenas Gitó Dokabu y Unificado Embera Chamí, y presentan los más altos niveles de pobreza del municipio.

Figura 5. *Comunidad Embera de Dokabú*



Fuente: Fotografía digital tomada por Martha Milena Bautista.

Sin duda, todos estos factores territoriales determinan la salud. Por una parte, al ser territorios ambientalmente tan diversos, se dan condiciones de salud y enfermedad significativamente diferentes al vivir en un ambiente urbano de clima templado, en comparación a habitar un pequeño centro poblado de clima cálido húmedo, o vivir al interior de la selva tropical. Asimismo, el territorio impone un acceso muy desigual a los servicios de salud, mientras el territorio mestizo cuenta con un hospital de primer nivel, accesible en la zona urbana, que tiene unas condiciones adecuadas dentro del contexto colombiano; el territorio de negritudes cuenta con un puesto de salud, que resulta insuficiente para la cantidad de población y tiene servicios médicos limitados; y, por último, el territorio indígena no tiene servicios de salud en su territorio. De allí que la medicina ancestral, además de ser una tradición cultural, sea mucho más viable y accesible para la población rural dispersa.

Alta vulnerabilidad: exclusión social, violencia y pobreza extrema

Como lo documenta Zuluaga (1996) a lo largo de su historia, la población indígena ha vivido un proceso de exclusión social, económica y política. Durante la

conquista y la formación de la república, la población indígena de Pueblo Rico fue esclavizada, en el siglo XIX durante el proceso de colonización caucana y antioqueña perdieron inmensas extensiones de tierra, y en la segunda mitad del siglo XX, durante el periodo conocido como «la fiebre del oro», sus condiciones de vida y de trabajo eran deplorables, como se describe en el siguiente fragmento:

[...] todo este acaparamiento de tierras ancestrales obligó a los indígenas que tuvieron que entrar en vínculos con los colonos, en la que con engaños terminaban vendiendo su tierra y fuerza de trabajo [...]. El continuo embrutecimiento que generaba las duras jornadas de trabajo pesado, el excesivo consumo de licor y la evangelización religiosa generaban en el indígena una mentalidad de colonizados y de inferiores, sumado que la servidumbre feudal, la iglesia y las instituciones estatales les prohibían que hablaran en lengua propia, practicaran sus ritos y costumbres [...] (CRIR, 2012, p. 24).

El segundo factor de vulnerabilidad son los altos niveles de pobreza de la población. En los últimos 30 años, más de la mitad de la población de Pueblo Rico ha tenido necesidades básicas insatisfechas, en 1993 el NBI era 54 %, en 2005 era 52,91 % y en 2018 era 55 % (DANE, 1993, 2005, 2018). Los datos más recientes muestran que la zona rural dispersa tiene una pobreza multidimensional del 70,5 % (DANE, 2018).

Esto se corroboró durante las visitas a las comunidades, donde se evidenció que la mayoría de las viviendas tienen malas condiciones de infraestructura, presentan alto hacinamiento y precarias condiciones de habitabilidad. Además, se evidenciaron factores clave que denotan la precariedad de las condiciones de vida como la falta de alcantarillado, recolección de basuras y agua potable, los cuales suelen ser frecuentes en el área rural en Colombia. Asimismo, la falta de acceso domiciliario al agua y de saneamiento básico en la vivienda evidencian que esta es una de las zonas más pobres del país.

Aunque en todas las veredas la infraestructura es mínima, hay variaciones de acuerdo con la antigüedad y el grado de aislamiento. Las diferencias más significativas las determina: i. la infraestructura de las escuelas; ii. las vías o caminos de acceso, la distancia a la vía vehicular y el tiempo de desplazamiento por caminos de herradura; iii. los espacios comunitarios como salones comunales, billares, etc., que solo se encuentra en las veredas menos aisladas en las que viven los líderes y familias más representativas de la comunidad. Algunas de estas condiciones se evidencian en el siguiente fragmento:

[...] la vereda Waysur es la vereda más pequeña, con las viviendas concentradas en torno al camino y termina en la escuela, esta escuela tiene una estructura mucho más simple que la de otras veredas, hay dos salones que básicamente son guadas de soporte con un techo improvisado y polisombra en uno de los costados. Aunque en todas las veredas la infraestructura comunitaria es muy limitada, en Waysur es prácticamente inexistente, no solo la escuela, también el camino, y prácticamente no hay organización espacial, nos contaba el profesor que el único servicio que tienen es electricidad, el agua tienen que traerla del río, no llega a las casas [...] (diario de campo 6, visita veredas Santa Rita, Arenales y Wuaysur, 6 de junio de 2019).

El tercer factor de alto impacto es la violencia. El municipio ha sido una zona de alto conflicto armado dadas sus características geográficas y su riqueza natural. Durante mucho tiempo, los grupos armados tuvieron un control muy importante sobre el territorio, llegando a manejar una institucionalidad paralela al Estado. Existen evidencias de diferentes procesos de violencia relacionados con cultivos ilícitos, minas antipersonales y todo tipo de hechos victimizantes, como asesinatos de civiles, líderes, policías y militares, secuestros, desapariciones, tomas violentas, desplazamiento forzado, etc. Según la Unidad de Víctimas existe en Pueblo Rico 5699 víctimas y cuatro sujetos de reparación colectiva⁴ (Alcaldía Municipal de Pueblo Rico, 2016). A pesar de que, tras la firma del acuerdo de paz con las FARC en el 2012, hubo un desescalonamiento del conflicto que se vio reflejado en una significativa reducción de la violencia, continúa la persecución a líderes sociales y se evidencian indicios sobre reaparición del conflicto:

El jefe del cabildo mencionó que durante el gobierno de Santos tuvieron seis años tranquilos en los que no era necesario «dormir vestidos», probablemente se refiere a que en las zonas de alto conflicto armado la población estaba siempre alerta para tener que salir corriendo para proteger su vida y la de sus familias. Mencionó que actualmente nuevamente hay comunidades que no pueden dormir tranquilas [...] (diario de campo 7, asamblea cabildo, 7 de Junio de 2019).

Pueblo Rico presenta fracturas a nivel individual y social muy profundas como consecuencia de la violencia, manifestadas en la desconfianza de la gente en el trato con personas externas, así como un alto nivel de hechos delictivos que no suelen ser frecuentes en comunidades rurales pequeñas como el microtráfico, robos, riñas, etc. Adicionalmente, en Pueblo Rico confluyen diferentes tipos de

⁴ Comunidades campesinas y barriales, comunidades y pueblos étnicos, organizaciones, grupos y movimientos sociales que sufrieron daños colectivos.

pobladores con experiencias traumáticas de la violencia como reinsertados de grupos armados, población desplazada que ha retornado, sumado a toda la población, que al haber permanecido en el territorio, tuvo igualmente experiencias de violencia muy fuertes.

Esta vulnerabilidad de la población denota muchas de sus condiciones de salud. Por una parte, la falta de acceso al agua, el consumo de agua no potable, el hacinamiento y las prácticas inadecuadas de higiene y la malnutrición son causantes de muchas de las enfermedades que padecen los indígenas. Por otra parte, tal exclusión para la población indígena también se ha producido en el acceso a los servicios sociales del Estado, tales como educación, salud, infraestructura, trabajo bien remunerado, entre otros, que sin duda dificultan la educación en salud, la incorporación de buenas prácticas en salud y prevención de enfermedades.

Conflictos culturales en la salud

En Pueblo Rico se evidencian conflictos originados por la falta de reconocimiento de las diferencias culturales y la estructura de poder desigual entre mestizos, negros e indígenas. Como lo describe el siguiente fragmento:

[...] aunque de Pueblo Rico se hable como un municipio triétnico, pero allá hay muchísimas barreras étnicas, hay racismo [...] no estamos preparados para que ellos [los indígenas] lleguen allá [al hospital]. No estamos preparados para atender a personas con características étnicas diferenciales, y nos cuesta mucho entender (entrevistado N°. 30, trabajador de salud, comunicación personal, 1 de julio de 2021).

La primera ruptura cultural se encuentra en la comunicación. Por una parte, la lengua nativa de la población indígena es el embera, aunque hablan español no hay una comprensión total del idioma, y el personal de salud suele hablar solo español. Dichas barreras se profundizan aún más cuando chocan entre sí el lenguaje técnico y conocimiento teórico que puede tener el trabajador de salud mestizo, con el muy bajo nivel de escolaridad y quizá el aprendizaje de tipo práctico que puede tener la población embera. Como resultado, puede haber una comprensión muy limitada de la población indígena y depende en gran parte de la habilidad del trabajador de salud para identificar y solucionar estas barreras, como se describe a continuación:

[...] los indígenas a cualquier cosa responden «sí», pero lo más indicado es decirles que repitan la información que uno da, para asegurarse que hayan entendido. Igualmente por teléfono hay que preguntar enfáticamente el nombre de la persona, para evitar hablar con la persona equivocada sin darse cuenta, ya que el indígena va a dejar que uno siga hablando sin decirle nunca que está hablando con la persona equivocada. El problema de comunicación es una realidad y es necesario todo el tiempo estar haciendo preguntas de control (diario de campo 11, reunión institución de salud, 22 de julio de 2019).

De igual forma, las rupturas culturales se evidencian en las continuas fricciones que se presentan entre la medicina ancestral y la occidental debido a la falta de reconocimiento de las diferencias culturales, y con ello de las diferentes formas de conocimientos y prácticas en salud. Existe una subvaloración por parte de la medicina occidental sobre los conocimientos ancestrales de parteras, curanderos y jaibanás, desconociendo que históricamente estos han sido el único recurso de atención en salud que han tenido este tipo de comunidades. A su vez, en algunos casos existe una percepción negativa desde la comunidad indígena hacia la medicina occidental, desconociendo los límites que tiene la medicina tradicional y la importancia de acudir a la occidental.

Tales conflictos históricamente anclados han generado una relación conflictiva entre la comunidad y las instituciones de salud que bloquea el mejoramiento de las condiciones de la salud. Desde el punto de vista de las instituciones, las precarias condiciones de salud de la población indígena son la consecuencia de la falta de interés y motivación de la comunidad en el cuidado de su salud; mientras que desde la perspectiva de la comunidad es una consecuencia de la falta de compromiso por parte de las instituciones, que en muchos casos se limitan a cumplir sus tareas, pero no buscan soluciones reales para los problemas de salud. Tal y como se describe en el siguiente fragmento:

[...] las instituciones culpan a la comunidad de no valorar los beneficios brindados, hablan de muchas experiencias que las comunidades no responden a los servicios institucionales, venden las cosas, roban los espacios creados para los programas, etc.; y en contraposición, el jefe del resguardo responde que las instituciones tienen que saber intervenir a las comunidades, y si los programas no funcionan es porque lo hacen mal... él [gobernador indígena] dice: «¿Ustedes se han llegado a replantear las acciones que hacen?» [...] menciona también que los indígenas han perdido la confianza frente a la institucionalidad, dice: «Si hay confianza ellos acatan» (diario de campo 10, reunión Pijao Salud, 22 de julio de 2019).

Dichos conflictos culturales y de distribución desigual del poder se evidencia en la falta de inclusión cultural en el diseño e implementación de las intervenciones en salud comunitaria, debido a que no hay mecanismos participativos plenamente establecidos. Las instituciones de salud locales están conformadas en su gran mayoría por trabajadores de salud mestizos, solo en el nivel auxiliar hay una escasa presencia de la población negra, y prácticamente está ausente la población indígena. Esto significa que los trabajadores de salud mestizos en su mayoría son quienes diseñan e implementan las intervenciones en salud desde su perspectiva cultural.

Como consecuencia de todas estas rupturas culturales, muchas de las acciones propuestas por las instituciones de salud no tienen correspondencia en la comunidad indígena. Dichas intervenciones, aunque pueden ser adecuadas desde el punto de vista clínico, no siempre tienen sentido desde la lógica indígena; puede ser porque no lo entienden, porque choca con su cultura o a veces porque no tienen sentido práctico en su contexto. Como consecuencia, se da una subutilización de los servicios en salud, en donde la población indígena no usa los recursos que entregan las instituciones de salud o no los usan de la forma esperada, como se presenta en el siguiente fragmento:

[...] unos sanitarios que donaron a las comunidades y la gente las cogió como materas para flores [...] la gente no sabe utilizar un sanitario porque nunca lo han tenido [...] y no le ven la utilidad, lo cual explica el comportamiento de usarlo como matera. Igualmente mencionó el uso de toldillos que es algo ajeno a su cultura, y también medidas como el traslado de las estufas del interior al exterior de las casas, lo cual aunque era una medida útil para prevenir enfermedades respiratorias chocaba con aspectos de su cosmovisión, en tanto que el fuego simboliza la fortaleza espiritual del hogar [...] (diario de campo 11, reunión institución de salud, 22 de julio de 2019).

DISCUSIÓN

Los resultados muestran al menos tres claves para entender la complejidad de la comunidad Embera de Pueblo Rico y orientar estrategias para su intervención en el mejoramiento de la salud.

La primera de ellas es que el alto grado de vulnerabilidad de la población embera de Pueblo Rico hace que sea una comunidad muy compleja de intervenir. Las experiencias de exclusión social, violencia y pobreza extrema, como las que ha experimentado la población indígena de Pueblo Rico, generan fracturas

sociales muy profundas y casi irreparables en las comunidades que las padecen. La violencia genera daños morales, psicológicos, socioculturales, políticos y familiares de muy alto impacto. La pobreza y la exclusión social histórica tienen efectos sobre la salud (mortalidad prematura, desnutrición), sobre la educación (analfabetismo), sobre la economía (reproduce el círculo de la pobreza), entre otros (Giménez Mercado & Valente Adarme, 2016). Todos estos factores hacen que sean poblaciones muy complejas de intervenir, con quienes los mecanismos usuales de intervención con frecuencia no funcionan como se esperan.

Estas experiencias traumáticas a menudo afectan el relacionamiento de la población con actores externos. Por una parte, la violencia genera sentimientos de miedo manifiestos como un rechazo al relacionamiento con actores externos a la comunidad; y especialmente con quienes representan el poder, sea este económico, político o en conocimiento, puesto que los asocian como «agresores» (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013). Por otra parte, estas comunidades históricamente han sido mal intervenidas por el Estado, no solo en salud, sino en diversos campos, con acciones de corto plazo, ineficientes en su aparato burocrático, viciadas por el clientelismo y la corrupción (Marín *et al.*, 2013). Por ello, suele haber una profunda desconfianza por parte de las comunidades, que dificulta su relación con las instituciones públicas, y todas las acciones que de allí provienen.

Los comportamientos de la población embera que muestran bajo interés o corresponsabilidad por su salud, están relacionados con la gran cantidad de necesidades insatisfechas, razón por la cual la población da prioridad solo a las vitales y a los beneficios recibidos a corto plazo (Mullainathan & Shafir, 2016). Esto limita su capacidad y motivación para buscar atención en salud oportuna, antes de llegar a estados avanzados de enfermedad, y de participar en intervenciones de prevención, promoción o educación que podrían mejorar su salud a mediano o largo plazo. Adicionalmente, para muchas de estas comunidades, buscar atención en salud y/o participar en actividades de salud comunitaria puede generar pérdidas económicas por faltar al trabajo, gastos en transporte, alimentación o alojamiento, etc., desmotivando aún más su participación (Eid *et al.*, 2019; Sunyoto *et al.*, 2019).

Estos altos niveles de pobreza se vinculan con muy bajos niveles de educación de la población, lo cual tiene efectos negativos sobre su capacidad de razonar y actuar, limitando el desarrollo de sus capacidades e incluso puede llegar a inmovilizarlos (Sanz Ponce & Serrano Sarmiento, 2016). Muchos de sus comportamientos, que desde un punto de vista externo podrían considerarse como «irracionales

o no comprensibles» por no valorar lo que les favorece o las acciones que podrían mejorar sus condiciones de vida, están anclados en la falta de educación. Esto hace que muchas de las personas atrapadas en el círculo de la pobreza y con un nivel muy bajo de educación no sean conscientes de la precariedad de sus condiciones de vida, ni de las posibilidades que tendrían de cambiarlas.

Podría decirse que estas comunidades son como un organismo lesionado que no responde bien a los tratamientos o intervenciones, y de ser mal intervenidas, el resultado es aún peor. Por ello es muy importante dimensionar el grado de vulnerabilidad de estas comunidades y ser muy cuidadosos al intervenirlas, pues requieren de un diseño contextualizado, adaptado a los factores inmodificables (barreras territoriales, económicas, infraestructura), y conducente al desarrollo de capacidades.

En segundo lugar, es necesario el diseño de intervenciones en salud diferenciales y culturalmente adaptadas que favorezcan la inclusión de los grupos más vulnerables. En Pueblo Rico, cada microterritorio tiene una serie de características culturales, condiciones de vida, problemáticas y recursos sociales e institucionales diferentes, que requieren intervenciones específicas. Si bien existe una política definida para la salud de las comunidades indígenas en Colombia, en la práctica tal diferenciación debe reflejarse en el diseño de intervenciones tácitamente orientadas a la disminución de las barreras de acceso a la salud de estos grupos vulnerables. Como lo presentan diversos estudios, este enfoque diferencial puede ser clave para reducir las inequidades en salud de los grupos poblacionales más vulnerables (Balladelli *et al.*, 2007), y, por el contrario, la implementación de intervenciones genéricas con frecuencia limitan la aceptación y efectividad (Liu *et al.*, 2020) de las intervenciones en salud. Un caso ilustrativo al respecto es el Modelo de Atención Integral para la ruralidad de Sumapaz (Bautista-Gómez & van Niekerk, 2022), que logró mejorar significativamente el acceso y calidad de la salud de la población campesina tras implementar mecanismos como visitas domiciliarias de los profesionales de salud, rutas de la salud para facilitar el desplazamiento a la ciudad y garantizar el acceso a atención médica especializada, la designación de un asesor encargado de los procedimientos administrativos y burocráticos, etc.

En ese sentido, la adaptación de las intervenciones en salud al contexto es clave para su efectividad. Es necesario que el sistema de salud se adapte a las particularidades de los territorios, las características de la población y las estructuras de servicios de salud disponibles (Política de Atención Integral en Salud, 2016).

Las intervenciones deben ser culturalmente adaptadas de acuerdo a los patrones culturales y el contexto local, con el fin de impactar positivamente en

la efectividad y sostenibilidad de dichas intervenciones (Villarruel *et al.*, 2005) y lograr generar cambios de comportamiento en la población (Barrera *et al.*, 2013). Netto *et al.* (2010) señalan algunos principios para lograr tal adaptación que, para el caso de las problemáticas de Pueblo Rico, podríamos resumir así: i. basarse en los recursos comunitarios (sociales e institucionales); ii. identificar y abordar las barreras para el acceso y la participación que causan la baja corresponsabilidad de la salud; iii. desarrollar estrategias de comunicación que tengan en cuenta el uso del idioma y las necesidades de formación; iv. trabajar con los valores culturales y/o religiosos de la cultura embera que promueven o dificultan el cambio de comportamiento; y v. buscar que los participantes se identifiquen culturalmente con la intervención, es decir, que tengan lógica desde su cosmovisión.

El tercer factor clave, es el desarrollo de capacidades de la población. El desarrollo de capacidades es el proceso a través del cual «individuos, organizaciones y sociedades aumentan su capacidad de actuar, resolver problemas, definir objetivos, comprender y atender las necesidades de desarrollo para lograr los objetivos de manera sostenible» (Shrimpton *et al.*, 2014, p. 683). Dicho de otro modo, es el fomento de las habilidades y herramientas necesarias para que los individuos o sociedades logren la transformación social a través del empoderamiento (PNUD, 2009). En el caso de Pueblo Rico, la alta vulnerabilidad de la población indígena, así como su bajo nivel de escolaridad, las barreras de comunicación y los bajos niveles de participación, requieren que el desarrollo de capacidades sea una prioridad en cualquier tipo de intervención en salud.

Diversos autores señalan los siguientes factores claves para orientar en el desarrollo de capacidades: i. un proceso de sensibilización sobre las problemáticas sociales y retos en salud a nivel local, y el desarrollo del pensamiento crítico a través del aprendizaje de otras experiencias en contextos similares sobre soluciones creativas en salud (Cevallos & Amores, 2009; OPS, 2017); ii. el desarrollo de herramientas de liderazgo tanto para instituciones como para la comunidad, que promueva la corresponsabilidad y una actitud proactiva hacia el autocuidado de la salud (Congreso de la República de Colombia, 2011), conducentes a la transformación social (Baum, 2008; Espinosa de Restrepo, 2001); y iii. un proceso de educación en salud que permita a la comunidad acceder, entender y usar la información para la promoción de las buenas prácticas en salud (Nutbeam, 1998), mediante metodologías sociales y culturales adecuadas para poblaciones vulnerables, favoreciendo el aprendizaje experiencial y metodologías visuales (Mitchell *et al.*, 2017) restringiendo el uso de conceptos abstractos o teóricos, y las herramientas de lectoescritura (Kountz, 2009; Sudore & Schillinger, 2009).

Todo este proceso de desarrollo de capacidades tiene como fin lograr cambios culturales que mejoren la salud de las comunidades, e incluso más allá de la salud y de los proyectos particulares, les dé herramientas a nivel individual y comunitario que les sirvan para la vida. Estos cambios son procesos muy lentos que requieren intervenciones de larga duración (Bourdieu & Passeron, 1996), a través de un proceso de participación comunitaria en salud de forma constante y efectiva.

CONCLUSIÓN

Es necesario entender los determinantes socioculturales que afectan la salud de las comunidades vulnerables en profundidad, y con base en ellos definir las intervenciones en salud, pues son muchos los factores estructurales y problemáticas sociales que limitan la efectividad de las intervenciones en salud. Es fundamental enfocar las acciones en el desarrollo de capacidades de la población, pues esta es la base para cualquier transformación en salud. Se requiere que las intervenciones en salud sean diferenciales para la población indígena, pertinentes al territorio, culturalmente adecuadas y participativas.

REFERENCIAS

- Alcaldía Municipal de Pueblo Rico. (2016). *Plan de Desarrollo 2016-2019*. Alcaldía Municipal de Pueblo Rico.
- Alcaldía Municipal de Pueblo Rico. (2018). *Análisis de situación de salud con el modelo de los determinantes sociales de salud ASIS*. Alcaldía Municipal de Pueblo Rico.
- Arcila-Burgos, K. (2009). Organización espacial: elementos de análisis con base en la expresión territorial de usos del suelo de la población rural asentada a lo largo del Eje Vial Tadó (Chocó)-Pueblo Rico (Risaralda). *Ambiente y Desarrollo*, 13(24), 29.
- Balladelli, P. P., Guzmán, J. M., Korc, M., Moreno, P., & Rivera, G. (2007). *Equidad en salud para las minorías étnicas en Colombia. Desarrollo de sistemas y servicios*. PAHO. <https://iris.paho.org/handle/10665.2/5671>
- Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. Banco Mundial.
- Barrera, M., Castro, F. G., Strycker, L. A., & Toobert, D. J. (2013). Cultural Adaptations of Behavioral Health Interventions: A Progress Report. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 81(2), 196-205. <https://doi.org/10.1037/a0027085>
- Baum, F. (2008). Foreword. En R. Labonté & G. Laverack (Eds.), *Health Promotion in Action: From Local to Global Empowerment* (pp. xiii-xvi). Palgrave.

- Bautista-Gómez, M. M., & van Niekerk, L. (2022). A Social Innovation Model for Equitable Access to Quality Health Services for Rural Populations: A Case from Sumapaz, a Rural District of Bogota, Colombia. *International Journal for Equity in Health*, 21(23), 1-12. <https://doi.org/10.1186/s12939-022-01619-2>
- Bourdieu, P., & Passeron, J. (1996). *Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (2ª ed.). Fontamara.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). Los impactos y los daños causados por el conflicto armado en Colombia. En Centro Nacional de Memoria Histórica (Ed.), *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (pp. 258-328). Imprenta Nacional.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe – CEPAL. (2014). *Los pueblos indígenas en America Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. CEPAL.
- Cevallos, R., & Amores, A. (2009). *Prestación de servicios de salud en zonas con pueblos indígenas. Recomendaciones para el desarrollo de un sistema de licenciamiento y acreditación de servicios interculturales de salud en el marco de la renovación de la atención primaria de la salud*. PAHO. <https://www.paho.org/sites/default/files/2024-01/servicios-salud-zonas-indigenas.pdf>
- Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR). (2012). Plan de vida del pueblo embera de Risaralda. CRIR, CARDER.
- Congreso de la República de Colombia. (2011). *Ley 1438 de 2001 «Por medio de la cual se reforma el sistema de seguridad social en salud y se distan otras disposiciones»*. Congreso de la República de Colombia.
- Cresswell, J. W. (2007). Five Qualitative Approches to Inquiry. En J. W. Cresswell (Ed.), *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Between Five Approaches* (pp. 53-84). Sage Publications.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE. (1993). *Censo General 1993*. DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE. (2005). *Censo General 2005*. DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE. (2018). *Censo General 2018*. DANE.
- Eid, D., San Sebastian, M., Hurtig, A.-K., & Goicolea, I. (2019). Leishmaniasis Patients' Pilgrimage to Access Health Care in Rural Bolivia: A Qualitative Study Using Human Rights to Health Approach. *BMC International Health and Human Rights*, 19, 12. <https://doi.org/10.1186/s12914-019-0196-4>

- Espinosa de Restrepo, H. (2001). Incremento de la capacidad comunitaria y del empoderamiento de las comunidades para promover la salud. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 19(1), 41-54. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12019104>
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi – IGAC. (2014). *Estudio Castral de Colombia*. IGAC.
- Kountz, D. S. (2009). Strategies for Improving Low Health Literacy. *Postgraduate Medicine*, 121(5), 171-177. <https://doi.org/10.3810/pgm.2009.09.2065>
- Liu, H., Huffman, M. D., & Trieu, K. (2020). The Role of Contextualisation in Enhancing Non-Communicable Disease Programmes and Policy Implementation to Achieve Health for All. *Health Research Policy and Systems*, 18, 38. <https://doi.org/10.1186/s12961-020-00553-5>
- Marín, G. M., Gómez, A. R., & Gutiérrez, A. M. R. (2013). *Tensiones en las decisiones en salud pública en el sistema de salud colombiano: el bien común en confrontación con los intereses y prácticas particulares*. Universidad de Antioquia, Facultad Nacional de Salud Pública Hector Abad Gomez.
- Giménez Mercado, C. G., & Valente Adarme, X. V. (2016). Una aproximación a la pobreza desde el enfoque de capacidades de Amartya Sen. *Provincia*, (35), 99-149. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55548904005>
- Ministerio de Minas y Energía. (1988). *Memoria explicativa, mapa geológico de Colombia* INGEOMINAS.
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2016). *Política de atención integral en salud*. Ministerio de Salud y Protección Social.
- Mitchell, C., De Lange, N., & Moletsane, R. (2017). *Participatory Visual Methodologies: Social Change, Community and Policy*. Sage.
- Mullainathan, S., & Shafir, E. (2016). *Escasez: ¿por qué tener muy poco significa tanto?* Fondo de Cultura Económica.
- Netto, G., Bhopal, R., Lederle, N., Khatoon, J., & Jackson, A. (2010). How can Health Promotion Interventions be Adapted for Minority Ethnic Communities? Five Principles for Guiding the Development of Behavioural Interventions. *Health Promotion International*, 25(2), 248-257. <https://doi.org/10.1093/heapro/daq012>
- Nutbeam, D. (1998). Health Promotion Glossary. *Health Promotion International*, 13(4), 349-364. <https://doi.org/10.1093/heapro/13.4.349>
- Organización Mundial de la Salud – OMS. (2017). *Social Determinants of Health*. WHO. http://www.who.int/social_determinants/en/.
- Organización Panamericana de la Salud – OPS. (2013). *La salud de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina*. OPS.

- Organización Panamericana de la Salud – OPS. (2017). *Política sobre etnicidad y salud. 29 Conferencia Sanitaria Panamericana*. OPS.
- Organización Panamericana de la Salud – OPS. (2021). *La salud de la población afrodescendiente en América Latina*. OPS.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD. (2009). *Desarrollo de capacidades: texto básico del PNUD*. PNUD.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD Colombia. (2011). *Colombia rural. Razones para la esperanza. Informe nacional de desarrollo humano*. PNUD. <https://hdr.undp.org/system/files/documents/nhdrcolombia2011eslow.pdf>
- Política de Atención Integral en Salud. (2016). *Política de Atención Integral en Salud – Hacia un nuevo Modelo País*. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/lists/bibliotecadigital/ride/de/modelo-pais-2016.pdf>
- Sanz Ponce, J. R., & Serrano Sarmiento, Á. (2016). El desarrollo de capacidades en la educación. Una cuestión de justicia social. *Sinéctica*, (46). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-109X2016000100004&script=sci_abstract
- Shrimpton, R., Hughes, R., Recine, E., Mason, J.B., Sanders, D., Marks, G.C., & Margetts, B. (2014). Nutrition capacity development: a practice framework. *Public Health Nutr.*, 17(3), 682-688. <https://doi.org/10.1017/S1368980013001213>.
- Smith, J. D., O'Dea, K., McDermott, R., Schmidt, B., & Connors, C. (2006). Educating to Improve Population Health Outcomes in Chronic Disease: An Innovative Workforce Initiative Across Remote, Rural and Indigenous Communities in Northern Australia. *Rural And Remote Health*, 6(3), 606. <https://www.rrh.org.au/journal/article/606>
- Sudore, R. L., & Schillinger, D. (2009). Interventions to Improve Care for Patients with Limited Health Literacy. *Journal of Clinical Outcomes Management: JCOM*, 16(1), 20-29. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC2799039/>
- Sunyoto, T., Boelaert, M., & Meheus, F. (2019). Understanding the Economic Impact of Leishmaniasis on Households in Endemic Countries: A Systematic Review. *Expert Review of Anti-infective Therapy*, 17(1), 57-69. <https://doi.org/10.1080/14787210.2019.1555471>
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y sociedad*. Península.
- Torri, M. C. (2010). Health and Indigenous People: Intercultural Health as a New Paradigm Toward the Reduction of Cultural and Social Marginalization? *World Health & Population*, 12(1), 30-41. <https://www.longwoods.com/content/21887/world-health-population/health-and-indigenous-people-intercultural-health-as-a-new-paradigm-toward-the-reduction-of-cultura>

- Urbina Fuentes, M., & González Block, M. Á. (2012). *La importancia de los determinantes sociales de la salud en las políticas públicas* (1ª ed.). Instituto Nacional de Salud Pública de México.
- Villarruel, A. M., Jemmott, L. S., & Jemmott III, J. B. (2005). Designing a Culturally Based Intervention to Reduce HIV Sexual Risk for Latino Adolescents. *Journal of the Association of Nurses in AIDS Care*, 16(2), 23-31. <https://doi.org/10.1016/j.jana.2005.01.001>
- Zuluaga, V. (1995). *Vida, pasión y muerte de los indígenas de Caldas y Risaralda* (2ª ed.). Colección.
- Zuluaga, V. (1996). *Extrañados en su tierra*. Ediciones Oriana.
- Zuluaga, V. (1997). *Mitos y leyendas de los Embera-Chamí*. Universidad Tecnológica de Pereira.

Extractivismo aurífero, poder local y conflictos territoriales

Comparación de cuatro casos en México y Colombia

Daniel Santiago Roldán Zarazo

 <https://orcid.org/0009-0001-0630-8300>

Investigador independiente

dsroldanz@gmail.com

RESUMEN

La comparación de casos a escala territorial ha sido poco explorada en el estudio del extractivismo en América Latina, limitando la identificación de matices y diversidades. Esta investigación contribuye al debate mediante la reconstrucción y análisis comparado de cuatro casos de minería del oro: Temixco y San José del Progreso en México y Santurbán y Buriticá en Colombia. Los casos, caracterizados por conflictividades intratables y en ocasiones violentas, muestran trayectorias que no siguen un patrón lineal, sino ciclos recurrentes de escalamiento y desescalada. El análisis, desde una perspectiva relacional del Estado, integró cuatro ejes: ciclos de protesta, estructuras de oportunidad política, estructuras organizativas y marcos discursivos. Se identificó que la cohesión o fragmentación de élites locales, la capacidad de articular alianzas amplias y multclasistas y la construcción de significantes vacíos potentes inciden en la eficacia de la resistencia. Teóricamente, el estudio cuestiona el individualismo metodológico y el economicismo, que reducen a los sujetos y movimientos sociales a actores guiados por beneficios individuales. La investigación destaca que la disputa extractiva en los movimientos sociales se configura en la articulación entre lo material y lo simbólico. Metodológicamente, se incorpora el análisis comparado de estructuras de oportunidad política (EOP) locales, considerando un «desfase territorial» entre lo nacional y regional.

Palabras clave: Conflictos Socioambientales, Minería, Extractivismo, Estructuras de Oportunidades Política, Comparación.



Gold Extractivism, Local Power, and Territorial Conflicts: A Comparative Analysis of Four Cases in Mexico and Colombia

ABSTRACT

Comparative case analysis at the territorial scale has been rarely applied to the study of extractivism in Latin America, limiting the identification of its nuances and diversity. This research contributes to the debate through the reconstruction and comparative analysis of four large-scale gold mining cases: Temixco and San José del Progreso in Mexico, and Santurbán and Buriticá in Colombia). These cases, marked by protracted and at times violent conflicts, reveal trajectories that do not follow a linear pattern but rather recurrent cycles of escalation and de-escalation. The analysis, grounded in a relational conception of the State, integrates four dimensions: protest cycles, political opportunity structures, organizational structures, and discursive frames. Findings show that the cohesion or fragmentation of local elites, the ability to forge broad, cross-class alliances, and the construction of powerful empty signifiers shape resistance effectiveness. Theoretically, the study challenges methodological individualism and economism, which reduce social actors and movements to agents driven by material self-interest or individual utility maximization. It argues that extractive disputes in social movements are constituted through the interplay between material conditions and symbolic constructions. Methodologically, the research incorporates a comparative analysis of local political opportunity structures, accounting for a “territorial gap” between national policies and their regional impact.

Keywords: *Socio-environmental conflicts, Mining, Extractivism, Political opportunity structures, Comparative analysis.*

INTRODUCCIÓN

El fenómeno extractivista es enrevesado por ser multifactorial (influye lo político, ambiental, sociológico, histórico, jurídico, geográfico, etc.) y multiescalar (desde un régimen de acumulación global llegando a una escala local). Se construye y reproduce de manera diversa y única en cada territorio, porque no solamente es un *proceso*, sino una *lógica* para obtener rentas y dominio frente ciertos sujetos.

Las teorías predominantes tienden a partir de supuestos estructurales y a explicar el fenómeno desde una lógica global, proyectando esa comprensión sobre los espacios locales. Esto ha favorecido una visión macro que, si bien permite identificar patrones comunes, a menudo deja de lado las particularidades territoriales y los matices que emergen en lo «microsocial». Y, aunque abundan los estudios de caso sobre extractivismo en América Latina, los enfoques comparativos siguen siendo escasos.¹

Esta inclinación académica deja poco margen para pensar la particularidad de cada caso, e impide comprender el movimiento dialéctico del fenómeno, donde las particularidades de cada territorio moldean el proceso extractivo global, y viceversa. Si bien el extractivismo se presenta como una gran aplanadora que unifica lógicas en función del capital donde se despliega, también existen contradicciones dentro de las comunidades en las que se inserta, algunos sujetos están a favor, otros en contra; algunas élites coartan las movilizaciones, otras las apoyan, etc.

¹ Sin embargo, existen notables excepciones como las expuestas por Bebbington *et al.* (2007) cuyo artículo indaga por qué los movimientos sociales influyeron tan fuertemente en el caso de la minería en Cotacachi (Ecuador) y tan poco en Cajamarca (Perú). De hecho, esta investigación se puede enmarcar como una profundización de la misma, con el lente puesto en los factores políticos. Otros casos son Haslam (2021), que estudia los factores que desincentivan la acción colectiva, específicamente la responsabilidad social empresarial, o Kowszyk *et al.* (2023), que estudia los factores que hacen que la administración de un conflicto se escale.

A pesar de su aparente coherencia, el fenómeno extractivista no puede entenderse como una política uniforme, resultado de un Estado monolítico. Este no es una entidad homogénea ni un sujeto con voluntad unificada, sino una forma social relacional contradictoria. En su funcionamiento, favorece ciertas estrategias y bloquea otras, lo cual implica que sus políticas —incluyendo el extractivismo— no son homogéneas ni totalizantes, sino el resultado de disputas estratégicas moldeadas por relaciones territoriales, correlaciones de fuerza y capacidades organizativas de los actores (Jessop, 2016).

El presente análisis argumenta que las trayectorias de los proyectos mineros no dependen únicamente de estructuras macro, sino también de factores políticos específicos que se manifiestan en los territorios, como los ciclos de protesta, las oportunidades políticas, las formas organizativas y los marcos discursivos. Así, aunque persisten tendencias nacionales estructurales hacia el extractivismo —sostenidas por coaliciones empresariales, burocracias estatales, marcos normativos favorables y políticas fiscales regresivas—, existen también fracturas y líneas de fuga que posibilitan la irrupción de actores colectivos ambientales capaces de disputar las narrativas de desarrollo o incluso de detener temporalmente los proyectos. En este sentido el presente artículo busca aportar al entendimiento del extractivismo en Latinoamérica, particularmente cómo algunos factores políticos afectan las trayectorias, los grados de escalamiento² y la pausa o continuidad de cuatro proyectos de minería del oro en México y Colombia.

A manera de síntesis introductoria: en Santurbán (Colombia) se proyectó una mina de oro a cielo abierto en un ecosistema de páramo, ubicado en la cordillera Oriental colombiana, entre los departamentos de Santander y Norte de Santander, aproximadamente a 51 km al sur de la ciudad de Bucaramanga, este proyecto fue posteriormente transformado en explotación subterránea, pero finalmente no se ha ejecutado debido a la movilización social y a las decisiones judiciales. En Temixco (México), el proyecto consistía en minería a cielo abierto cercano al cerro El Jumil, en la comunidad de San Agustín Tetlama —aproximadamente a 12 km al suroeste de Cuernavaca y a unos 2 km de la zona arqueológica de Xochicalco— cuya realización fue detenida tras la presión ciudadana y la negativa de autorizaciones ambientales. San José del Progreso (México) es a un proyecto

² El escalamiento de un conflicto significa un aumento en el número y un cambio en el tipo de acciones de protesta y respuestas de represalia por parte de la empresa y/o el Estado, lo que conduce a un aumento de la hostilidad, un incremento de los daños a edificios y propiedades, un aumento de las lesiones y muertes, y un incremento de los costos para todas las partes (Vanclay & Hanna, 2019).

subterráneo ubicado a unos 47 km al sur de la ciudad de Oaxaca, en el distrito minero de Taviche, con el sitio minero ubicado apenas a unos 2 km al sureste del pueblo de San José del Progreso, que sí se llevó a cabo, en medio de fuertes conflictividades sociales y episodios de violencia prolongada. Finalmente, en Buriticá (Colombia) se llevó a cabo un proyecto subterráneo de gran escala, ubicado aproximadamente a 60 km al noroeste de Medellín y a solo 4 km al norte del casco urbano del municipio de Buriticá, en la cordillera Occidental, este fue caracterizado por procesos estatales de formalización minera y persistentes enfrentamientos locales entre Estado, empresa minera y grupos armados ilegales.

El marco teórico del artículo refleja una serie de teorías que tienen desencuentros, pero que permiten observar de manera cohesionada distintas dimensiones del fenómeno: 1) los ciclos de protesta, entendidos como fases de intensificación del conflicto social (Tarrow, 1997); (2) las estructuras de oportunidad política (EOP) se refieren a las características del contexto político que facilitan o restringen la acción colectiva, como la apertura institucional, la estabilidad de las élites y las alianzas políticas (Tarrow, 1997); (3) las estructuras organizativas, formales, informales y núcleos socioestructurales cotidianos de micromovilización, que permiten sostener la acción colectiva (McAdam *et al.*, 1999; McCarthy, 1999); y (4) los marcos interpretativos y discursivos que otorgan sentido y articulan identidades colectivas e impulsan a la acción colectiva y la construcción de una identidad y un antagonismo (Tarrow, 1997; Laclau, 2005).³

La investigación ofrece una perspectiva materialista de los conflictos socioambientales frente a dos enfoques predominantes: por un lado, el economicismo de la responsabilidad social empresarial (RSE), que tiende a reducirlos a problemas de reputación y compensaciones —individuales o colectivas— orientadas a moldear y canalizar la protesta hacia foros controlados por la empresa (Haslam, 2021; Velásquez, 2012; Littlewood, 2014); por otro, la lectura simbólica de Melucci (1995), que privilegia la dimensión expresiva de los movimientos y desvincula la protesta de sus bases materiales, favoreciendo su despolitización (Parra, 2022). Frente a ambas visiones, se propone integrar el análisis de lo material y lo simbólico en su vínculo con el territorio, reconociendo que estos conflictos forman parte de disputas estructurales entre capital y vida, donde en ocasiones

³ Otro acercamiento lo plantean Kowszky *et al.* (2023), que incluyen factores más relacionados con el poder corporativo y la justicia social, tales como cosmovisiones y diferencias ontológicas, distribución de los costos y los beneficios, desbalance de poder, estructura y estrategia corporativa y adecuación de la respuesta del sistema de justicia social nacional e internacional. Algunas de estas variables se encuentran incluidas de manera transversal en el presente análisis.

las comunidades cuestionan los modelos de desarrollo, la lógica del capital y la mercantilización de los bienes comunes.

El artículo utilizó el método comparado, entendido como «el procedimiento de comparación sistemática de objetos de estudio que, por lo general, es aplicado para llegar a generalizaciones empíricas y a la comprobación de hipótesis» (Nohlen, 2020, p. 41). El estudio se valió de recolección de información secundaria, como prensa, comunicados, informes, *blogs* virtuales, tesis de grado, documentos secundarios, documentos académicos, etc. Para encontrar relaciones, se usó el *software* NVivo 11. De manera complementaria se realizaron entrevistas a actores sociales inmersos en las conflictividades.

El texto se estructura en cuatro secciones. En la primera se presenta el contexto de la economía política del oro en México y Colombia. La segunda expone los criterios de selección de los casos de estudio. La tercera desarrolla los ejes del análisis comparado. Finalmente, la cuarta sección formula las conclusiones del estudio.

ECONOMÍA POLÍTICA DEL ORO EN MÉXICO Y COLOMBIA: FRAGMENTACIÓN ESTATAL, RENTISMO Y VIOLENCIA

La industria minera y el extractivismo latinoamericano no constituyen fenómenos nuevos, sino que son el resultado de una larga trayectoria histórica vinculada al orden colonial. A partir de los años noventa, el extractivismo nacional fue reconfigurado bajo una lógica de apertura económica y liberalización. Esta reestructuración⁴ incluyó, por un lado, la privatización y apertura de sectores antes reservados al Estado, como las tierras baldías, el agua, la electricidad, el petróleo y el gas; y, por otro, la reducción de impuestos, la liberalización del comercio y la entrega de concesiones a capitales extranjeros para actividades agroindustriales,

⁴ Ambos países transitaron hacia un marco jurídico minero de corte neoliberal, promoviendo la liberalización y facilitando la entrada del capital privado, especialmente extranjero. En Colombia, la Constitución de 1991 y la Ley 685 de 2001 consolidaron la propiedad estatal del subsuelo, pero abrieron el sector a intereses externos mediante un modelo de enclave, dirigido por capitales internacionales (Duarte, 2012). En México, la reforma minera de 1992 y su articulación al Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994 permitieron la participación de empresas transnacionales mediante filiales registradas localmente, eliminando las restricciones anteriores al capital extranjero. En conjunto, estas reformas reflejan un desplazamiento desde marcos nacionalistas de control de recursos hacia regímenes de gobernanza orientados al mercado y la inversión foránea, insertando a ambos Estados en una lógica de acumulación neoliberal (Ley 685, 2001; Ley Minera, 1975).

silvícolas y mineras. Los Estados latinoamericanos —aunque con diferencias en escala e intensidad— son estructuralmente dependientes de la exportación de materias primas (Puyana, 2017).

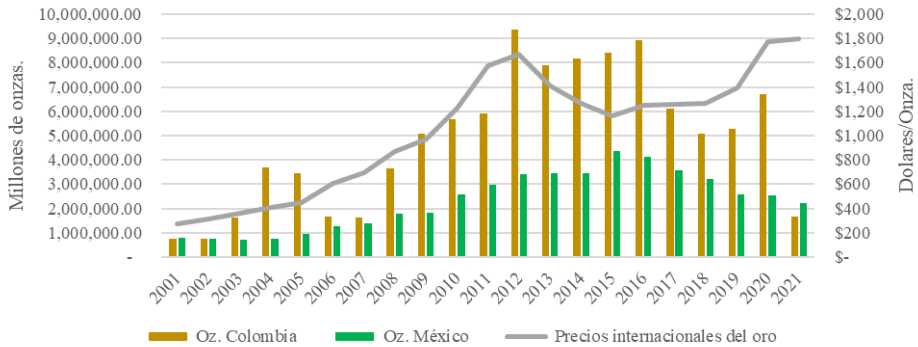
Las consecuencias de esta dependencia se expresan con particular crudeza en los territorios donde se localizan los enclaves extractivos. En estas regiones, conviven dos realidades contradictorias: por un lado, la minería aparece como una actividad que genera riqueza y atrae inversión; por otro, persisten altos niveles de pobreza, instituciones clientelistas, corrupción y carencia de oportunidades para las poblaciones locales. En otras palabras, estos lugares experimentan los efectos de la «maldición de los recursos naturales» (Rudas & Espitia, 2013, p. 72).

El extractivismo minero no solo limita las posibilidades de desarrollo donde se instala, sino que desarticula sus configuraciones preexistentes. Su lógica tiende a dismantlar los circuitos productivos locales y a reordenarlos como fragmentos subordinados a cadenas de acumulación de capital global, convirtiéndolos en zonas sacrificables. Esto genera tras de sí una serie de conflictividades socioambientales territoriales profundas (Svampa, 2012; Martínez, 2019; Agosto, 2018).

En este proceso, el Estado cumple un doble papel: político y económico. Este actúa como agente institucional que media y repara estos conflictos y, simultáneamente, como actor económico que obtiene beneficios de la extracción minera. En este sentido, las instituciones pueden actuar como terrenos de disputa entre clases y no solo como canales neutros de mediación (Jessop, 2008). Históricamente, las clases dominantes que lo dirigen han impulsado políticas y narrativas favorables al extractivismo ya que le permite al gobierno de turno acceder a ingresos fiscales sin asumir «costos políticos», es decir, sin necesidad de aumentar la tributación directa sobre el capital o los salarios, manteniendo así un nivel significativo de gasto público (Puyana, 2008).

Ahora bien, pese al impulso histórico estatal al sector minero, tanto México como Colombia registran una participación económica limitada de esta industria dentro de sus estructuras productivas. Si bien la producción de oro en Colombia y México ha aumentado desde comienzos del siglo XXI, los volúmenes no los ubican como grandes productores a escala global. En consecuencia, su producción depende en gran medida de la cotización internacional del mineral, lo que los hace vulnerables a su volatilidad (Jaimes, 2024, como se aprecia en el siguiente gráfico:

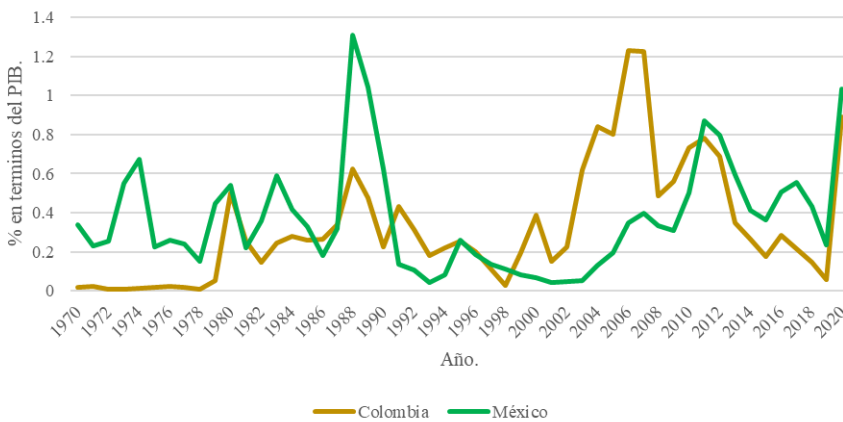
Gráfico 1. Producción de oro en onzas comparado Colombia vs. México y precios del oro



Fuente: Elaboración propia con datos del Sistema de Información Minero Colombiano (SIMCO, s. f.), Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, s. f.) y Goldprice (s. f.).

De esta manera, la minería aurífera aportó en promedio entre el 2000 y el 2022 apenas el 0,52 % del producto interno bruto (PIB), mientras que en México fue un 0,39 % en el mismo periodo. Estas cifras contrastan de forma significativa con sectores como la industria alimentaria (3,4 %) o la construcción (7,5 %) (Comisión Económica para América Latina y el Caribe – CEPAL, 2023). De igual forma, desde la década de 1970 las rentas mineras en ambos países rara vez han superado el 1 % del PIB, conservando un peso marginal en comparación con otros sectores:

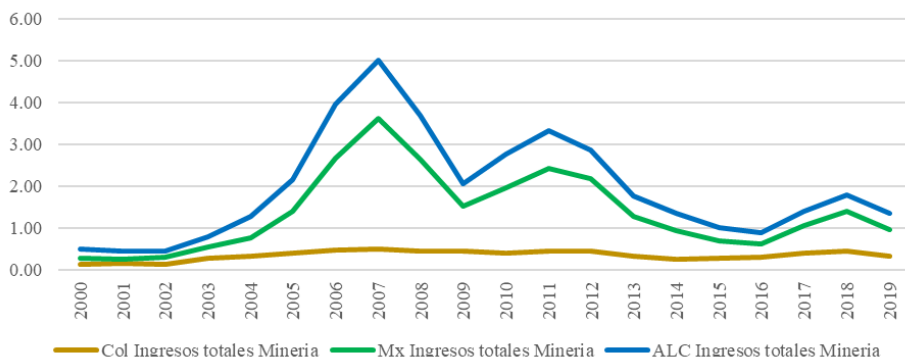
Gráfico 2. Rentas mineras en México y Colombia (1970-2020). Porcentajes del PIB



Fuente: Gráfico propio, elaborado con datos del Banco Mundial (2025).

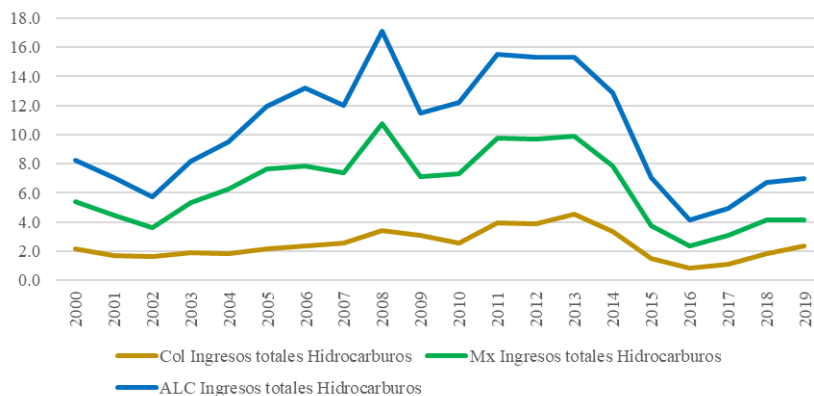
Ahora bien, el aporte fiscal de la minería aurífera sigue siendo reducido: entre 2000 y 2019, los ingresos públicos provenientes del sector minero representaron apenas el 0,35 % del PIB en Colombia y el 1,03 % en México, mientras que el promedio regional fue del 0,56 % (CEPAL, 2025):

Gráfico 3. *Ingresos públicos provenientes de la minería en porcentaje del PIB*



Fuente: Gráfica propia, elaborada con datos de CEPAL (2025).

Por último, la comparación con otro sector extractivo, hidrocarburos, refuerza esta conclusión: entre el mismo periodo de tiempo, los ingresos fiscales provenientes del petróleo y el gas fueron ocho veces mayores que los de la minería en Colombia (2,4 % del PIB), y cuatro veces más altos en México (4 % del PIB). Esta asimetría muestra que su rentabilidad pública es limitada inclusive respecto a otros sectores extractivos:

Gráfico 4. *Ingresos públicos provenientes de los hidrocarburos en porcentaje del PIB*

Fuente: Gráfica propia, elaborada con datos de CEPAL (2025).

Otro problema adicional en el caso colombiano es que más del 70 % (Asociación Colombiana de Minería, 2020)⁵ de la producción de oro proviene de minería ilegal, lo que ocasiona pérdidas fiscales, graves daños ambientales y vínculos con economías criminales, violencia y precarización laboral en territorios vulnerables. En contraste, México ha promovido una política minera más estructurada desde el porfiriato. Sin embargo, el crecimiento de las concesiones —más de 25 mil títulos que cubren el 11,4 % del territorio nacional hacia 2019— evidencia un modelo que prioriza la expansión territorial del extractivismo sobre su eficiencia fiscal («Mineras tienen concesionado 11 % del territorio...», 2019).

Ambos países también enfrentan una creciente conflictividad territorial. En México, se han documentado más de 120 conflictos directamente vinculados a proyectos mineros, ubicándolo como uno de los países con el mayor de estos casos en el mundo. En Colombia, la minería del oro se encuentra relacionada con persistentes niveles de violencia, deforestación y desplazamientos en las zonas donde se realiza (Enciso, 2013; Environmental Justice Organisations, Liabilities and Trade – EJOLT, 2018; Jaimes, 2024, Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina – OCMAL, 2020).

⁵ «Incluso las cifras de valor agregado para la minería de oro podrían ser más altas si el grueso de este metal que se comercia se hiciera formalmente, ya que actualmente del 100 %, solo el 30 % es legal y paga regalías y todos los impuestos que se mencionan, mientras que el 70 % hace parte de un mercado de extracción ilícita de minerales» (Asociación Colombiana de Minería, 2020, párr. 7).

Para recapitular, en México y Colombia, la minería aurífera combina bajos aportes fiscales y escaso peso económico, opera bajo una lógica política que prioriza el rentismo y evita costos tributarios directos al capital. Su dependencia de precios internacionales la hace vulnerable a la volatilidad, mientras que la expansión de concesiones y proyectos deja tras de sí una profunda huella de conflictividades socioambientales.

SELECCIÓN DE LOS CASOS

Este apartado expone los criterios utilizados para la selección de los casos analizados. Primero, se consideró que estuvieran vinculados a proyectos de gran minería del oro. Además, debían tener visibilidad en la opinión pública, tanto a nivel regional como nacional. Por último, su principal conflicto tuvo que ser entre la sociedad civil y las empresas:

Los casos comparten un alto grado de intratabilidad y escalamiento del conflicto, así como la participación de actores similares. En cuanto a los aspectos en disputa entre comunidades y empresas, se identificaron puntos comunes como el acceso al agua, el derecho a un ambiente sano, la inclusión laboral y la redistribución de los beneficios económicos derivados de la explotación aurífera.

Las diferencias más relevantes fueron las siguientes: en Temixco, el conflicto giró en torno a la protección del patrimonio cultural; en San José del Progreso, a la demanda de justicia y verdad; en Buriticá, a la formalización minera, entendida como la disputa por la administración y el acceso al recurso; y en Santurbán, a la defensa del agua como elemento central de la vida. Un contraste adicional se dio en la tecnología utilizada: mientras en Santurbán (inicialmente) y Temixco se proyectó minería a cielo abierto, en San José del Progreso y Buriticá se desarrollaron proyectos subterráneos.⁶

⁶ La elección del método de explotación minera —ya sea a cielo abierto o subterráneo— puede influir significativamente en el nivel de oposición social que enfrenta un proyecto. La minería a cielo abierto suele generar una mayor resistencia debido a su impacto ambiental más visible y extenso (Saade, 2013).

Tabla 1. *Comparación de casos por características relevantes*

Caso	Grado de intratabilidad⁷	Ciclo evolutivo en el 2022	Agentes en contraposición	Método de extracción	Tipo de actividad a la cual se enfrenta	Recurso en riesgo	Visibilidad
1.Santurbán	Alto	Negociación	Sociedad civil-empresa minera	Minería a cielo abierto/ subterráneo (posteriormente)	Actividad minera en páramo	Agua-diversidad	Alta
2.Temixco	Alto	Escalada del conflicto	Sociedad civil-empresa minera	Minería a cielo abierto	Actividad minera en parque	Patri-monio-medioambiente	Media-alta
3.San José del Progreso (SJP)	Alto	Desescalada del conflicto	Sociedad civil-empresa minera	Subterráneo	Actividad-proceso de consulta	Consulta-medioambiente	Media-baja
4.Buriticá	Medio-alto	Estancamiento	Sociedad civil-empresa minera	Subterráneo	Inclusión	Trabajo	Media-baja

Fuente: Elaboración propia, basado en Pacheco-Vega (2021).

Síntesis de los casos seleccionados

Santurbán: el triunfo de la movilización, organización regional multclasista en medio de tensiones jurídico-políticas

El complejo paramuno Jurisdicciones–Santurbán, entre Norte de Santander y Santander, comprende alrededor de 135 253 hectáreas y abastece de agua a Bucaramanga, Cúcuta y 24 municipios adicionales —en total, cerca de 1,7 millones de habitantes—, coexistiendo además desde hace siglos con minería de pequeña escala en las partes altas (Sarmiento *et al.*, 2014). El primer ciclo de protesta se inició en 2009, tras el anuncio del proyecto Angostura por GreyStar, y se cerró el 31 de mayo de 2011 con el retiro del proyecto tal como estaba concebido, empujado por la presión social sostenida. En este periodo se combinaron marchas multitudinarias, plantones, campañas de información en universidades y gremios,

⁷ La intratabilidad es la situación «donde una disputa por recursos naturales se vuelve sumamente difícil de resolver, dura un periodo sumamente largo y hay un grado alto de divergencia en las posiciones de los actores involucrados en el enfrentamiento [...]» (Pacheco-Vega, 2014, p. 221).

y una intensa acción de cabildeo ante la Asamblea Departamental y la Gobernación de Santander, además de recursos administrativos y judiciales (Periferia Prensa Alternativa, 2011; Red Colombiana Frente la Gran Minería Transnacional, 2011). La movilización se articuló en torno a la consigna «¡agua sí, oro no!», catalizada por el Comité por la Defensa del Agua y del Páramo de Santurbán, creado en 2010, que logró aglutinar actores locales, nacionales e internacionales (Colectivo de Abogados «Luis Carlos Pérez», 2013).

El segundo ciclo se extendió desde junio de 2011 hasta finales de 2021 y desplazó el centro de la confrontación a los ámbitos institucional y jurídico, con la delimitación del páramo como eje del conflicto. La protesta se expresó en audiencias públicas, veedurías, intervenciones técnicas y litigios estratégicos, al tiempo que se tensaban relaciones con pequeños mineros de Vetas y California y se reacomodaban estrategias empresariales (Rodríguez, 2016; Alguero, 2022; «Marchas a favor y en contra de la minería...», 2013; «Anuncian demanda a delimitación...», 2014; «Expectativas superan las realidades en Santurbán», 2016; Amat, 2014). En este trayecto, parte del movimiento amplió su objetivo desde «no a la mina en el páramo» hacia la defensa de toda la cuenca del río Suratá bajo una figura jurídica estable y exigible, reforzando la vigilancia social de largo aliento (Acosta, 2018, p. 38).

Temixco: la lucha por el patrimonio y el ambiente entre estructuras locales favorables

El inicio del proyecto Esperanza se remonta a 1994, con la concesión Esperanza en San Agustín Tetlama (Temixco, Morelos) para la filial Recursos Cruz del Sur de Y3K, la cual en 2003 pasó a Esperanza Silver de México (filial de Esperanza Resources). Su localización, a pocos kilómetros del sitio arqueológico de Xochicalco —patrimonio de la humanidad y referente identitario regional—, imprimió desde su comienzo una impronta patrimonial y ambiental a la controversia (Santillán, 2018). Hacia 2006, vecinos detectaron trabajos preparatorios y afloraron divisiones entre Tetlama y un movimiento ciudadano ambientalista: «El movimiento de defensa estaba compuesto por diversos sectores: investigadores del INAH, ambientalistas de Cuernavaca, habitantes de varias comunidades aledañas. Aunque, en Tetlama la mayoría estaba a favor de la mina, algunos participaron discretamente debido a la presión comunitaria» (Solorio, comunicación personal, 8 de marzo de 2025).

El ciclo de protesta tomó forma en 2012, después de que la Dirección General de Impacto y Riesgo Ambiental (DGIRA) y la Secretaría de Medio Ambiente

y Recursos Naturales (SEMARNAT) aprobaran el cambio de uso de suelo para la realización de minería en el territorio, que históricamente fue de tradición agrícola. Se organizaron caravanas, marchas y foros, y se creó el Movimiento Morelense contra la Minería de Metales Preciosos (MMCMMP), que coordinó la resistencia y enfocó su estrategia en lograr la negativa de la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA); también hubo gestiones ante instancias jurisdiccionales internacionales (Valladares, 2018). La difusión académica y mediática amplió el alcance estatal del tema (Hipólito & Azamar, 2022).

En 2013, la SEMARNAT negó la MIA, hito percibido como triunfo del movimiento opositor a la mina, apoyado en argumentos sobre agua, paisaje, vocación económica y defensa de Xochicalco (Tamayo, 2014; Téllez & Sánchez, 2018). Tras esta negativa, el título pasó a Álamos Gold y se abrió un segundo momento menos visible: la empresa mantuvo rentas por predios y obras (como pozos), promovió un discurso de «minería sustentable» y reactivación pos-COVID, y habló de «nuevo relacionamiento social»; la respuesta social frente a este hecho ha sido aunar esfuerzos comunitarios orientados a prohibir la minería en el municipio y la región (OCMAL, 2020; Lindero, 2020; Oropeza, 2022).

San José del Progreso: fractura social y violencia divisora

El primer ciclo de movilizaciones se inició en 2006 con las actividades de exploración, adecuación de caminos e infraestructura y construcción de rampa por parte de Fortuna Silver Mines (FSM) en terrenos ejidales (San José del Progreso cuenta con 4453.86 hectáreas de tierras ejidales y 248 ejidatarios con derechos plenos) (Oxford Committee for Famine Relief – OXFAM, 2018; Martínez, 2020). El ingreso del proyecto en la región se dio con escasa información hacia los habitantes ejidales y compras discretas realizadas por un «ingeniero» que luego transfirió a la minera, lo que alimentó desconfianzas y denuncias de falta de consulta y transparencia por parte de la empresa:

Estaba un ingeniero, él compró ahí una parte. Supuestamente llegó a radicar ahí, pero en ningún momento se le vio aquí con el comisariado, no se le asignó de que si iba a ser ejidatario quedó más bien de avecindado, no como ejidatario, pero nunca dijo cómo iba a ser lo de la mina (Hernández, 2014, p. 174).

La información es un recurso muy valioso en el contexto de estos proyectos, y a la que accedieron los pobladores fue muy pobre como para tomar decisiones informadas y consensuadas dentro de la comunidad. En este contexto nació la Coordinadora de Pueblos Unidos del Valle de Ocotlán (CPUVO) en el año 2007,

con ejidatarios y pobladores de SJP, Maguey Largo, Cuajilotes y Magdalena Ocotlán, para defender el territorio ante actividades extractivas y principalmente para obtener información y transparencia (Misión Civil de Observación, 2012). Tras agotar canales institucionales locales, en 2009 la protesta escaló con la toma física de la mina por parte de los opositores de la misma; el operativo de desalojo con Policía y Ejército cerró ese primer ciclo con una alta represión y sin mecanismos de negociación efectivos (Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, 2013, p. 23; Hernández, 2014).

Entre 2010 y 2012 se configuró un segundo ciclo marcado por una polarización social de dos bandos: quienes se encontraban a favor y quienes se encontraban en contra de la mina. Esta división implicó constantes enfrentamientos violentos entre los dos grupos denominados, por las armas que usaban: «Garroteros» y «Varilleros» (Martínez, 2020). El agravamiento represivo llegó al asesinato del dirigente opositor Bernardo Vázquez en 2012, hecho que dejó una huella traumática en el tejido social y sin resolución judicial satisfactoria para la comunidad (Misión Civil de Observación, 2012, p. 58; OXFAM, 2018). Ante el cierre político local, la CPUVO desbordó la escala municipal, promovió consultas en localidades vecinas, articuló redes regionales y dio seguimiento a intentos de expansión del proyecto original (San José II), cuya MIA fue finalmente negada por SEMARNAT en 2021; aunque supuso un logro, la conflictividad se mantiene latente (Frente No a la Minería por un Futuro de Todas y Todos, 2021).

Buriticá: represión y gobierno corporativo, tensiones entre la minería informal y criminal

La mina Buriticá, operada por Zijin-Continental Gold, se ubica en la faja media del río Cauca; tiene licencia desde 2016 e inició producción comercial en el segundo semestre de 2020. Este municipio contaba con territorialidades previas agrícolas y de pequeña y mediana minería. A diferencia de otros casos, las protestas y las conflictividades sociales no se dieron para cerrar el proyecto, sino por el acceso al recurso: mineros informales y tradicionales exigieron su inclusión en la explotación formal, mientras de parte del Estado colombiano se denunciaban afectaciones y la presencia de actores armados ilegales —en especial el Clan del Golfo/AGC— interesados en capturar rentas (Procuraduría General de la Nación, 2023). A solicitud de la empresa, en 2016 la Gobernación de Antioquia ordenó la Operación Creta, un desalojo masivo de mineros informales de socavones cercanos, ejecutado por Fuerza Pública; semanas después, cuadrillas regresaron

a trabajar en condiciones precarias, evidenciando los límites de control territorial por parte del Estado (Restrepo, 2016; «Creta, operación que busca acabar...», 2016; «Buriticá amenazado nuevamente...», 2020; Vivas 2017).

Paralelo a estos operativos armados, el gobierno impulsó la «formalización» de explotaciones tradicionales e informales. No obstante, la ley estipula que el titular del proyecto —en este caso Zijin-Continental Gold— es quien dirige el proceso y posee la autonomía para subcontratar a los mineros bajo sus propias condiciones. En la práctica, los requisitos técnicos, fiduciarios y ambientales hicieron que pocas empresas y asociaciones mineras lograran acceder al proceso, mientras que cualquier incumplimiento facultaba a la compañía para terminar los contratos de manera unilateral. Esto generó frustración y denuncias sobre la sustitución de funciones estatales por parte de la empresa, consolidando una suerte de «Estado corporativo» en el que la compañía adquiría poder y un posicionamiento favorable frente a los mineros (Senado de la República & Cámara de Representantes de Colombia, 2007; Restrepo & Martínez, 2019; Vivas, 2017):

Todo el beneficio a través de Continental, que hay que hacer una fiducia y que hay que dejar unos recursos para mitigación ambiental, etc.; y que simplemente cuando haya ganancias las van a repartir cada año. [...] Tenés un poco [muchos] de requerimientos, que si mañana amenazan te terminan unilateralmente, sin consultarle al Estado, sin consultarle a ninguno (Restrepo & Martínez, 2019, p. 20).

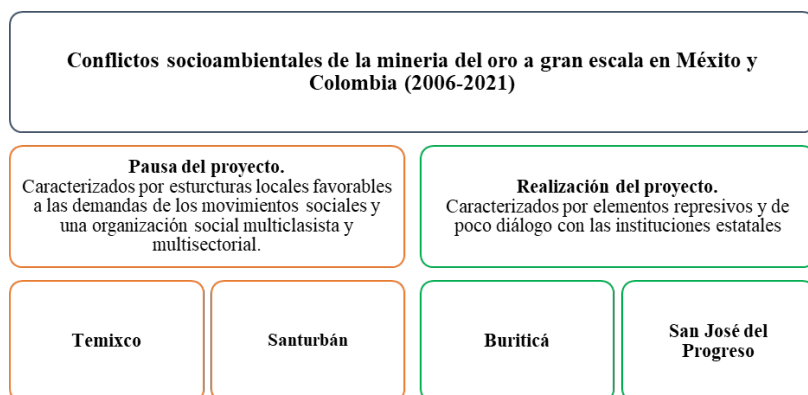
Entre 2020 y 2022 hubo picos de protesta: huelga laboral por condiciones en pandemia (2020), marchas por riesgo a fuentes hídricas (2021) y movilizaciones ampliadas que incorporaron demandas de vías, salud, limitación de exploraciones en la Serranía del Viento e indemnizaciones por impactos en veredas como Higabrá y Los Asientos; se cuestionaron además 24 solicitudes de títulos sobre cuencas (Suárez, 2022; Lizarazo, 2022; «Buriticá se vuelve a prender», 2022). La organización de los mineros informales se mantuvo dispersa y bajo estigmatización, dificultando una representación unificada y acuerdos duraderos (Mercado, 2022; Ríos, 2021).

Diferentes trayectorias de las conflictividades socioambientales

El Gráfico 5 muestra cómo los cuatro casos se diferenciaron en sus trayectorias, derivando en la pausa o la continuidad de los proyectos mineros. Estas variaciones

fueron el resultado de configuraciones políticas, sociales y territoriales específicas que se expondrán más adelante.

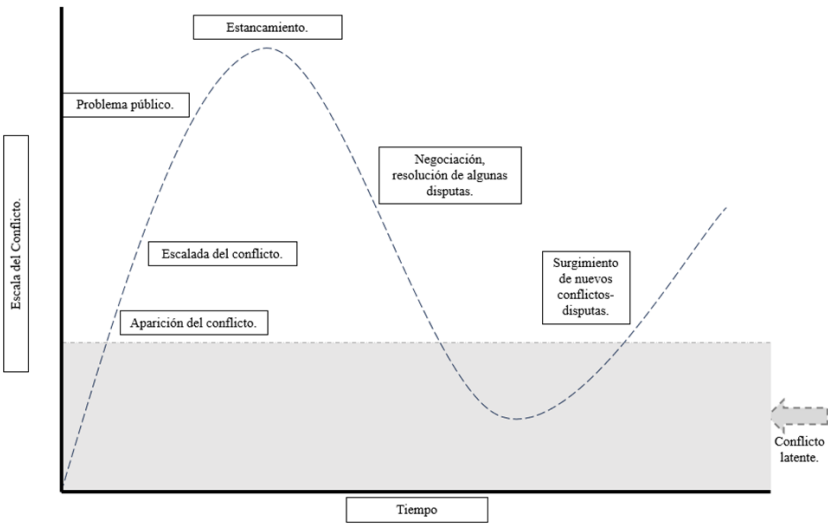
Gráfico 5. *Diversas trayectorias de los conflictos socioambientales por pausa o continuidad*



Por último, la sistematización de las trayectorias mostró que no siguen un patrón lineal de curva de escalamiento, estancamiento y resolución (Pacheco-Vega, 2021). Por el contrario, los casos analizados evidencian un patrón cíclico, en el que, tras cada fase de desescalada, emergen nuevos momentos de conflictividad, por lo general de menor intensidad y con demandas renovadas.⁸ Por ello, más que una curva, estas experiencias deben entenderse como sucesiones de ciclos que se prolongan en el tiempo: «El hecho de que hayan identificado estos metales preciosos en el subsuelo implica que será una lucha constante y permanente, porque la defensa del territorio y el agua son procesos a largo plazo que deben construirse y sostenerse» (Moore, comunicación personal, 6 de marzo de 2025). El Gráfico 6 ofrece una representación visual más precisa de la temporalidad cíclica de los conflictos.

⁸ Otros elementos importantes que cambiaron entre estos ciclos fueron el aprendizaje de los actores y la institucionalización de algunos de sus logros.

Gráfico 6. Temporización de los ciclos del conflicto



EJES DEL ANÁLISIS COMPARADO

Estructuras de oportunidad política (EOP) nacionales

Las variables relevantes adaptadas al periodo de tiempo en los dos países se exponen en la siguiente tabla.

Tabla 2. Oportunidades políticas de nivel estructural, México y Colombia

Variable		México	Colombia
ESTRUCTURAL	Distribución institucional del poder	Distribución federal pero con poca autonomía del Ejecutivo en temas clave	Distribución equilibrada, pero con preponderancia ejecutiva
	Sistema electoral y de partidos	Basado en mayorías y tendencialmente cerrado	Proporcional y tendencialmente abierto
	Sistema de representación de los intereses	Semicorportativista	Pluralista pero con poca representatividad
	Leyes de instituciones relacionadas con el control de las protestas	Tendencialmente represivas	Tendencialmente represivas

Fuente: Elaboración propia, a partir de Galindo (2020).

En este apartado se comparan las EOP a un nivel nacional de manera general, considerando únicamente los elementos concernientes al sector extractivo en cada periodo estudiado para cada país. Metodológicamente, las variables específicas se desarrollarán en el análisis de las EOP locales.

En ambos países se observó que las estructuras coartaron las posibilidades de participación política por la estructura vertical de la representación y la violencia política. Sin embargo, existen matices en cada caso. En Colombia se presentó un escenario ambivalente, gobiernos represivos y extractivistas sumados a unos fallos judiciales liberales y progresistas por arriba, y una efervescencia de movilización popular, por abajo. En México existió un escenario similar, una exacerbación de la violencia narcotraficante, por un lado, y la constitución de nuevos movimientos sociales autónomos del corporativismo tradicional, por el otro.

Colombia

Entre 2006 y 2021, las EOP para los movimientos socioambientales estuvieron marcadas por una orientación favorable al extractivismo y la inversión extranjera. Los gobiernos de Álvaro Uribe, Juan Manuel Santos e Iván Duque promovieron un modelo de desarrollo centrado en la explotación de recursos naturales como «jalonadores» de la economía.

En el caso del conflicto ambiental del páramo de Santurbán, la actuación estatal bajo Álvaro Uribe (2002-2010) y Juan Manuel Santos (2010-2018) fue caracterizada por «un proceso continuo de agendas políticas clientelistas, fallas institucionales y una degradación de la presencia del Estado por la violencia y la corrupción» (Acevedo-Tarazona, 2020, p. 113). Aunque el gobierno Santos incorporó un discurso más abierto a la «protección ambiental», los mecanismos de decisión y delimitación del páramo continuaron privilegiando intereses extractivos (Osorio, 2011).

Durante el gobierno de Iván Duque (2018-2022), el Estado colombiano adoptó una postura abiertamente favorable al extractivismo, respaldando proyectos como la mina de Buriticá, cuya inauguración contó con la presencia del mismo. Allí subrayó los «beneficios económicos» de la iniciativa (Chaves, 2020; «Inicia etapa de producción...», 2020). En el mismo periodo presidencial, el gobernador de Antioquia lideró la Operación Creta, un desalojo masivo de mineros informales ejecutado por la Fuerza Pública y diversas instituciones. La medida, orientada a proteger la concesión minera a la empresa Continental Gold, se sustentó en el argumento oficial de combatir la minería ilegal y sus vínculos con el crimen organizado, narrativa reforzada por el gobierno y los medios (Restrepo, 2016; Vivas, 2017).

Esta *selectividad* extractiva se acompañó por una continua criminalización de la protesta social y el irrespeto generalizado por los derechos humanos. Lo que se evidenció en coyunturas como el Paro Nacional Agrario del 2013 o los ciclos de movilización de 2019 y 2021, liderados por sectores juveniles, indígenas, urbanos y ambientales que enfrentaron una agresiva represión estatal (Cabrera, 2013; Organización de las Naciones Unidas – ONU & Organización de los Estados Americanos – OEA, 2021; European Center for Constitutional and Human Rights [ECCHR], 2021). En paralelo, el sistema judicial actuó como fuente de oportunidad política parcialmente autónoma: la Corte Constitucional atendió las demandas del movimiento social y ordenó detener el proyecto Angostura hasta delimitar el páramo de Santurbán («Esmad desalojó a estudiantes...», 2011).

México

Las EOP nacionales para los movimientos sociales en México han estado marcadas por una tensión permanente entre la apertura institucional formal, el centralismo ejecutivo y una violencia estructural de larga data. Aunque constitucionalmente el poder se distribuye entre los Estados, en la práctica decisiones estratégicas sobre el desarrollo territorial —como las concesiones extractivas o el uso del suelo— están fuertemente concentradas en el Poder Ejecutivo.

Durante los gobiernos de Felipe Calderón (2006-2012) y Enrique Peña Nieto (2012-2018), se consolidó una política abiertamente favorable a la inversión extranjera en minería, con escasa regulación ambiental y social. Bajo ambos mandatos, se otorgaron miles de concesiones, en muchos casos saltándose la consulta previa de las comunidades afectadas (Sánchez, 2020). Aunque el gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) ha mostrado tensiones con las empresas mineras —en particular por su rechazo a los proyectos a cielo abierto—, esto no ha implicado un giro estructural (Suárez, 2021). El modelo económico mexicano continúa promoviendo una lógica de acumulación por despojo.

Un aspecto adicional a tener en cuenta es la «guerra contra el narcotráfico», declarada en 2006, que transformó radicalmente el entorno en el que operan los movimientos sociales al fomentar una expansión territorial del crimen organizado, el fortalecimiento de la militarización y la connivencia entre actores estatales y grupos ilegales (Pereyra, 2012; Moloeznik & Suárez de Garay, 2012). Este proceso ha provocado una crisis humanitaria de grandes proporciones: entre 2006 y 2017 se registraron más de 200 mil asesinatos, en un contexto en que los defensores de territorios y recursos naturales se convirtieron en blancos directos de la violencia

(García & Keller, 2017; Ramírez *et al.*, 2021). En este sentido, la criminalización, desaparición o asesinato de activistas convierte la violencia en una herramienta funcional para desintegrar la organización colectiva opuesta al extractivismo.

Adicionalmente, la apertura económica favoreció el surgimiento de redes transnacionales legales e ilegales, en las que confluyen empresas, agentes de represión y funcionarios públicos locales insertos en esquemas de corrupción y criminalidad. En este escenario, los desaparecidos en muchos casos no fueron «opositores políticos» en sentido clásico del término, sino «opositores económicos» o incluso «sujetos-mercancía», utilizados como fuerza de trabajo esclava o eliminados por interferir en los intereses de acumulación. La violencia, por tanto, no es una anomalía del sistema, sino un mecanismo operativo de desposesión (Mastrogiovanni, 2014; Argüello, 2019; Friman & Andreas, 1999).

No obstante, en medio de este cierre político estructural, han emergido desde los años noventa una serie de «movimientos de nueva generación» que se alejan del viejo modelo corporativista del siglo XX y cuestionan el monopolio del Estado sobre la representación social (León, 2015). Estos movimientos han incorporado nuevas agendas —como la defensa del medioambiente, los derechos de las mujeres, la exigencia de verdad, justicia y autonomía territorial— y han logrado irrumpir en el espacio público en contextos marcados por la represión.

Estructuras de oportunidades políticas locales

En el presente apartado se describirán las EOP locales que afectaron cada uno de los casos. Estas fueron especialmente importantes en la investigación, ya que en Colombia y México, a diferencia de los Estados que estudia Tarrow (1999), no se ha afianzado el monopolio de la fuerza estatal. Existe, por decirlo así, una suerte de *desfase territorial*. Por lo tanto, las élites y las instituciones locales juegan un papel fundamental a la hora de permitir o coartar las movilizaciones sociales territoriales, muchas veces, en contextos distintos a las coyunturas nacionales (Favela Gavia, 2002; Galindo, 2020).

Adicionalmente, en América Latina se observa una «ambientalización selectiva» y una ambivalencia característica de los denominados «Estados verdes». Según Orihuela (2021), este fenómeno implica que las agendas ambientales se aplican de forma desigual y priorizando ciertos territorios o intereses, lo que deriva en formas híbridas de gobernanza. En este esquema, el Estado central actúa de manera débil o intermitente, delegando *de facto* el control ambiental a gobiernos locales, empresas y movimientos sociales.

A nivel local, las oportunidades políticas para los movimientos socioambientales se definieron a partir de cuatro factores clave: la cohesión o fragmentación de las élites locales; la apertura o cierre del sistema electoral; el grado de apertura del sistema político; la presencia de aliados estratégicos; y las estrategias institucionales frente a la protesta, ya sean inclusivas o represivas. La siguiente tabla sintetiza estos elementos en cada uno de los casos analizados:

Tabla 3. *Estructuras de oportunidades políticas locales, por caso*

COYUNTURAL	Categorías	San José	Temixco	Santurbán	Buritica
	Élites	Cohesión frente al proyecto extractivo	Fragmentadas, con cambios sustanciales	Cohesionadas con intereses regionales ambientales	Cohesión frente a la extracción
	Entorno electoral	Estabilidad electoral	Realineamientos electorales	Estabilidad electoral	Estabilidad electoral
	Apertura del sistema político	Pocos o nulos espacios de diálogo y participación	Algunos espacios de diálogo y participación	Mecanismos de participación y jurídicos disponibles	Pocos espacios de participación disponibles, integración vertical
	Alianzas	Disponibles, fuera de las instituciones	Disponibles dentro de las instituciones	Disponibles de diversa índole	Carencia de ellas
	Estrategia institucional frente a la protesta	Estrategias de exclusión, estigmatización, altamente violentas	Ambivalente: estrategias relativas de integración y negociantes, junto con amedrantamientos	Estrategias de integración y negociantes	Estrategias de exclusión, con énfasis en la represión

Fuente: Elaboración propia, a partir de Galindo (2020).

a) *Élites*

En relación con las élites locales, se observó una clara cohesión en torno a los intereses extractivos en San José del Progreso (SJP), ya que respaldaron activamente los proyectos auríferos:

No hubo consulta. Al comisariado ejidal se le presentó el proyecto en una reunión en Ciudad Administrativa, con presencia de trece dependencias y gobierno federal. El gobierno federal dijo que el proyecto va porque va, porque ellos (el gobierno federal) solicitaron la inversión y dieron una concesión por cincuenta años (Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, 2013, p. 23).

De igual manera, en Buriticá las élites brindaron un respaldo decidido al proyecto minero, posiblemente debido a su tradición extractiva y a una cultura política conservadora. En Temixco, ciertas divisiones internas permitieron la apertura de algunos espacios institucionales a la movilización social. En Santurbán, aunque la clase política regional mostraba cohesión, se consolidó una narrativa regionalista en defensa del páramo, especialmente en el área metropolitana de Bucaramanga. No obstante, esta postura no surgió de manera autónoma desde las élites, sino como resultado del efecto pedagógico y movilizador de las protestas ciudadanas (López Carreño, comunicación personal, 5 de marzo de 2025).

b) Entorno electoral

Tres de los cuatro casos analizados se desarrollaron en contextos locales donde predominó la estabilidad electoral y el control de élites políticas tradicionales, lo que limitó la apertura institucional hacia las demandas socioambientales (OXFAM, 2018; Restrepo & Martínez, 2019; Sánchez, 2020). La excepción fue Temixco, donde un realineamiento político permitió que el gobierno local del PRD facilitara desde la alcaldía municipal un posicionamiento antiminerero⁹ (Téllez & Sánchez, 2018). En Santurbán, aunque no se registró un cambio electoral, el respaldo parcial de algunos actores institucionales, como la alcaldía de Bucaramanga o la Asamblea Departamental de Santander, ofrecieron oportunidades para la incidencia del movimiento (Acosta, 2018; Periferia Prensa Alternativa, 2011).

c) Sistema político

En el caso de San José del Progreso se observó un cierre autoritario del sistema, caracterizado por una fuerte represión de la protesta. La ausencia de canales formales de negociación del conflicto desembocó en violencia, criminalización y fragmentación del tejido social (Misión Civil de Observación, 2012; Hernández, 2014; OXFAM, 2018). La tenencia ejidal y los convenios de usufructo (pagos a 30 años, compra indirecta vía «ingeniero») configuraron un ingreso del proyecto por canales discrecionales y sin consulta, lo que desplazó la deliberación colectiva hacia acuerdos bilaterales empresa-autoridades. Esto derivó en la disolución de la asamblea ejidal (2009), un golpe al principal órgano de gobierno comunitario. En este caso el conflicto se generó por cómo la arquitectura agraria local permitió capturas selectivas y vació los mecanismos internos de decisión.

⁹ El secretario de Desarrollo Sustentable fue Topiltzin Contreras, un reconocido científico y ambientalista morelense quien se opuso desde el inicio al proyecto (Tamayo, 2014).

En contraste, Temixco presentó una configuración híbrida, con aperturas parciales desde las instituciones locales y federales: la Secretaría de Desarrollo Sustentable del Estado de Morelos apoyó la creación de la plataforma que impulsó el movimiento de resistencia contra la mina: el Movimiento Morelense Contra la Minería de Metales Preciosos (MMCMMP). De igual forma, en 2013 la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) negó la autorización en materia de impacto ambiental para el proyecto de minería a cielo abierto en el cerro Jumil, lo que significó una victoria para el movimiento socioambiental (SEMARNAT, 2018; Solorio, comunicación personal, 8 de marzo de 2025; Hipólito & Azamar, 2022; Frente No a la Minería por un Futuro de Todas y Todos, 2021; Santillán, 2018).

Por su parte, el caso de Santurbán revela una apertura formal, con pronunciamientos relevantes de la Corte Constitucional que habilitaron canales jurídicos de disputa y que fueron aprovechados por el movimiento antiminero. Sin embargo, este escenario no eliminó el conflicto, sino que desplazó la confrontación a un marco institucional tensionado entre múltiples actores con intereses divergentes por la delimitación del páramo (Acosta, 2018; Sarmiento *et al.*, 2014).

Finalmente, Buriticá evidencia un sistema político local con una conexión al del nivel central, represión selectiva y una integración vertical con baja deliberación. La política de formalización minera impulsada por la empresa se definió sin una participación efectiva de los actores locales ni mecanismos reales de resolución del conflicto (Restrepo & Martínez, 2019; Vivas, 2017). En este proceso, la multinacional asumió funciones propias de gobernanza: «El esquema de formalización estuvo hecho para poder nosotros suplir, si se quiere, ciertas ausencias del Estado [...]» (Restrepo & Martínez, 2019, p. 22).

d) Alianzas

En San José del Progreso se generaron redes regionales desde los movimientos sociales. La articulación con instituciones estatales o nacionales fue escasa. En el caso morelense, la fractura intracomunitaria en Tetlama mostró que el contexto local no es homogéneo: una parte de comuneros apoyó la mina por contratos de derechos de superficie y empleos, mientras otra priorizó los riesgos hídricos, sanitarios y culturales. En un municipio con altos niveles de pobreza, la promesa de ingreso y trabajo tensionó la cohesión social sin derivar —hasta entonces— en una polarización violenta, como sí ocurrió en otros casos. Esta división, sumada al intento de expansión hacia Miacatlán (donde fue rechazada), evidencia cómo decisiones y percepciones locales pueden frenar o habilitar fases del proyecto

incluso bajo marcos nacionales favorables al extractivismo (Valladares, 2018; Hipólito & Azamar, 2022).

Santurbán destacó en este aspecto por articular alianzas tanto dentro como fuera del ámbito institucional, movilizando redes sociales, jurídicas y políticas a nivel local, nacional e internacional, como se vio anteriormente (Acosta, 2018; Sarmiento *et al.*, 2014; Periferia Prensa Alternativa, 2011; Red Colombiana Frente la Gran Minería Transnacional, 2011). Buriticá, por su parte, presentó un movimiento desarticulado, con escasas alianzas políticas o sociales, y con objetivos principalmente económicos (Restrepo & Martínez, 2019).

e) Estrategia institucional frente a la protesta

La represión en el caso oaxaqueño fue sistemática, con participación tanto de fuerzas estatales como paraestatales, lo cual se tradujo en asesinatos selectivos, vigilancia constante y polarización social. Esta estrategia respondió a una configuración local donde las élites políticas y los poderes paraestatales respaldaron sin ambigüedades los intereses empresariales, eliminando cualquier canal institucional de diálogo. Aquí las instituciones locales no solo no modularon el conflicto, sino que lo volvieron violento al convertir la disputa en un campo de lealtades intracomunitarias y parainstitucionales, donde la mediación estatal actuó como parte interesada y no como árbitro «imparcial» (Hernández, 2014; Misión Civil de Observación, 2012; OXFAM, 2018; «Oaxaca: Balean a dos opositores...», 2012).¹⁰

En contraste, la represión en Buriticá se expresó de manera más institucional y oficial (con Policía y Ejército), pero no menos contundente. El uso de la fuerza estatal se desplegó como orden de la Gobernación de Antioquia, para defender la concesión minera en la ya nombrada Operación Creta (Procuraduría General de la Nación, 2023). En Temixco, aunque hubo momentos de negociación, también se registraron prácticas de intimidación selectiva contra líderes del movimiento.¹¹ Finalmente, en el caso Santandereano, aunque el conflicto no estuvo exento de estigmatización discursiva por parte de la empresa, las respuestas institucionales

¹⁰ En 2018 Oaxaca, estaba entre los municipios con más violencia política del país junto con Puebla, Guerrero, Michoacán y Veracruz, presentaron el 49,3 % de todos los casos de violencia del país (Unidad de Análisis en Riesgos de Seguridad de Etellekt Consultores, 2018).

¹¹ Se señalaba que Macario Espíndola, secretario de Bienes Comunales era constantemente amedrentado por la policía; existían robos a los negocios de los opositores; el agua se les entregaba de forma diferenciada; y la casa de Lilián Gonzáles, activista del movimiento fue allanada su casa el 7 de junio mientras se encontraba fuera de su hogar (Enciso, 2013).

tendieron a canalizar el disenso mediante mecanismos jurídicos, como se explicó anteriormente.

Estructuras organizativas

Este eje analiza el tipo de organizaciones presentes en los casos, sus capacidades de articulación y sostenibilidad, así como el uso de recursos jurídicos, simbólicos y comunicacionales. En Santurbán, el Comité por la Defensa del Agua y del Páramo se consolidó desde 2010 como una plataforma amplia, capaz de articular sectores sociales, académicos e institucionales, proyectando el conflicto territorial a escalas nacional e internacional (Observatorio de Medios de Comunicación e Información, 2016; Valladares, 2018; Moore, comunicación personal, 6 de marzo de 2025).

La fortaleza de este movimiento consistió en vincular actores locales con organizaciones de derechos humanos y ambientales extranjeras, desplegar repertorios simbólicos sintetizados en la consigna «¡agua sí, oro no!» y utilizar herramientas jurídicas en instancias como la Corte Constitucional Colombiana o la Corte Interamericana de Derechos Humanos: «Ha sido fundamental el tener esas organizaciones de derechos humanos y ambientales extranjeras para poder llevar la denuncia hacia afuera» (López Carreño, comunicación personal, 5 de marzo de 2025).

Por su parte, San José del Progreso contó con una organización de base sólida y territorializada: la Coordinadora de Pueblos Unidos del Valle de Ocotlán (CPUVO), integrada por ejidatarios de distintas localidades. Frente al cierre político local, esta organización articuló redes en Valles Centrales, y episodios como el derrame en presas de jales (2018)¹² alimentaron una escalada territorial de la oposición (Frente No a la Minería, consultas comunitarias, negativa a San José II). Aún con un anclaje local adverso, la capilaridad regional (asambleas intermunicipales, marcos étnicos zapotecos, defensa del agua, etc.) abrieron palancas que desbordaron las tendencias nacionales.

En Temixco el Movimiento Morelense Contra la Minería de Metales Preciosos (MMCMP) sirvió como catalizador de amplias alianzas entre sectores locales, académicos y ambientales, que desarrollaron una pedagogía territorial sostenida y una estrategia jurídica eficaz para visibilizar el conflicto y oponerse al proyecto

¹² En 2018 se reportó un derrame en las presas de jales de la mina San José, operada por Fortuna Silver Mines, que contaminó fuentes hídricas en los Valles Centrales de Oaxaca y alimentó nuevas olas de oposición social (OXFAM, 2018).

extractivo (Hipólito & Azamar, 2022; Tamayo, 2014; Solorio, comunicación personal, 8 de marzo de 2025): «El movimiento de defensa estaba compuesto por diversos sectores: investigadores del INAH, ambientalistas de Cuernavaca, habitantes de varias comunidades aledañas» (Solorio, comunicación personal, 8 de marzo de 2025).

Por su parte, en Buriticá predominó la dispersión organizativa. Los colectivos de mineros informales fueron de carácter sectorial, con escasa cohesión, afectadas por factores como la movilidad de sus integrantes, el constreñimiento institucional y la asociación —real o percibida— con grupos armados ilegales (Ríos, 2021; Mercado, 2022). Esta configuración impidió la construcción de una plataforma unitaria estable y bloqueó las posibilidades de disputa institucional para la formalización minera, agravando un conflicto que se mantiene hasta el presente («Buriticá se vuelve a prender», 2022; País Minero, 2020). Además, les ha afectado la ambigüedad del tratamiento institucional hacia ellos, y su posible su vinculación con estructuras criminales.

En el caso antioqueño, las tensiones trascendieron la disputa empresa-mineros: la migración masiva de trabajadores externos, la presencia de actores armados ilegales y los impactos ambientales en veredas como Higabrá y Los Asientos diversificaron la conflictividad hacia comerciantes, campesinos y transportadores. Estos actores ampliaron las demandas hacia temas de agua, salud y ordenamiento territorial. En este sentido, lo local no se agota en la etiqueta formal/informal, sino que genera un mosaico de reclamos territoriales que le desborda.

Entonces, puede afirmarse que la existencia de plataformas amplias, articuladas y con capacidad de sostenimiento se relacionan directamente con la capacidad de incidencia de los movimientos en las disputas extractivas. Aquellos que lograron superar el gremialismo, sumar actores diversos y proyectarse a otros niveles de la política, alcanzaron mayores niveles de legitimidad social, eficacia jurídica y presión institucional. En contraste, donde predominó la fragmentación organizativa, el aislamiento sectorial o la criminalización, la incidencia fue limitada y el conflicto quedó cercado en dinámicas de desgaste (Bebbington *et al.*, 2007; Oropeza, 2022).

Las estructuras organizativas fueron inicialmente redes que, gracias a la coyuntura y al proceso de educación política, se «ambientalizaron», como en el caso de Temixco o SJP (Bebbington *et al.*, 2007). En los casos donde se logró pausar el proyecto, existió menor fricción interna y un mayor éxito de las plataformas articuladoras. Por último, en todos los casos analizados, las estructuras organizativas tomaron años en consolidarse. En Santurbán y Temixco, los movi-

mientos vienen de larga data (Tamayo, 2014), mientras que en SJP, a pesar de no haber logrado frenar el proyecto, su influencia ha perdurado en la región luego de quince años de resistencia.

Articulaciones discursivas

A continuación, se presentan los elementos discursivos clave por caso:

Tabla 4. *Elementos discursivos identificados en la comparación, por caso*

Categorías	Santurbán	Temixco	San José del Progreso	Buriticá
«El otro»	Multinacional minera	Multinacional minera	Opositores irracionales, multinacional y sus aliados	Multinacional, gobierno
Significante vacío	Agua como bien común. Cese del proyecto	Cese del proyecto	Cese, continuación del proyecto	No se presenta
Demandas	Ambientales, económicas	Patrimonio, ambientales, económicas	Culturales, ambientales, económicas, enfrentadas	Económica, ambiental
Cadena equivalencial	Parcialmente conectada, sin conexión con las demandas mineras del páramo	Parcialmente conectada, sin conexión con las demandas mineras del páramo	Dos cadenas conectadas y enfrentadas	No se presenta

Los movimientos que logran articular significantes vacíos con cadenas equivalenciales sólidas y sostenidas fueron aquellos con mayor capacidad para consolidar una base social amplia, construir cohesión interna y proyectar eficacia en la disputa extractiva. En todos los casos, la figura del «otro» se articuló discursivamente en torno a la empresa multinacional, presentada como un actor externo que amenaza la sostenibilidad o riqueza del territorio.

Sin embargo, hay elementos específicos para cada caso: en SJP, la fragmentación social generó un «otro» (que estaba a favor o en contra del proyecto) como «irracional». En Buriticá, la territorialidad previa estaba marcada por la minería artesanal y de subsistencia, lo que produjo un escenario distinto a Santurbán o Temixco: aquí no se disputó la existencia del proyecto, sino el derecho de acceso al recurso. Esa tradición minera, junto con la percepción cultural de que «siempre hubo oro en el municipio», explica que la oposición no buscara el cierre de la

mina, sino su inclusión en el negocio. La formalización minera, diseñada desde el marco jurídico nacional, corporativizó la mediación y generó un desequilibrio de poder, donde la comunidad percibe que su futuro económico depende del criterio privado de Zijin-Continental Gold. Esta delegación territorial de funciones estatales a un actor corporativo estrechó aún más los márgenes de negociación social y supuso a la empresa como la otredad, en alianza con el gobierno como aliado de los intereses corporativos.

Los significantes vacíos —«agua sí, oro no» o «defensa del patrimonio»— desempeñaron un rol central ya que intentaron unificar demandas diversas bajo un discurso común. Solo en los casos de Santurbán y Temixco lograron consolidar cadenas equivalenciales sólidas capaces de vincular distintas luchas en una narrativa cohesionada (Laclau, 2005). Estos significantes se anclan en una relación entrañable con el territorio, generando una resistencia *desde el lugar* y ligados a la materialidad del territorio. Las resistencias se expresaron en símbolos como la cuenca del río Suratá¹³, la zona arqueológica de Xochicalco o la defensa del modo de vida agrícola y ejidatario (Harvey, 1989).

De esta manera, los discursos de los movimientos socioambientales expuestos no constituyen simples herramientas simbólicas con arreglo a fines, sino que son estructuras performativas que configuran las condiciones de posibilidad de la acción colectiva y su eficacia. La articulación entre lo simbólico y lo material da sustento a nociones como justicia, dignidad y sostenibilidad, y permite entender los marcos discursivos como expresiones situadas de sus relaciones materiales (Parra, 2022).

De igual manera, en todos los casos se registraron tensiones frente a grupos ciudadanos, cercanos a la empresa minera o mineros tradicionales, que defendieron la actividad minera como vía legítima para satisfacer sus necesidades económicas. Véase, por ejemplo, la tensión entre las comunidades mineras de Vetas y California, que buscan mantener la minería tradicional, y sectores urbanos de Bucaramanga, que exigen cesar toda actividad en el páramo («Procuraduría hace sugerencias sobre la delimitación...», 2013; López, 2021, Rodríguez, 2016; Ahumada, 2013; Alguero, 2022). En SJP y Buriticá, estas demandas económicas eclipsaron narrativas ambientales o proteccionistas presentes en los municipios (Mercado, 2022; «Seis días de protesta en contra...», 2019, Suárez, 2022).

¹³ «Si queremos preservar el agua para esta parte del país, tenemos que defender toda la cuenca del río Suratá, y tenemos que encontrar una categoría jurídica, establecida por la ley, principio de legalidad, para que podamos defenderla» (Acosta, 2018, p. 38).

CONCLUSIONES

Este estudio presenta una aproximación comparativa al extractivismo aurífero en México y Colombia con el propósito de explicar la continuidad o suspensión de cuatro proyectos mineros. El enfoque comparado permitió articular dimensiones estructurales, de agencia y simbólicas en un solo marco interpretativo, superando la tendencia de los estudios sobre extractivismo centrados en análisis macroestructurales o en casos aislados.

La suspensión temporal de los proyectos mineros mediante fallos y decisiones institucionales muestra que los Estados son el resultado de disputas internas entre distintos proyectos de clase. Esta realidad abre espacios para que los movimientos sociales alteren coyunturalmente la lógica dominante del extractivismo.

En las EOP nacionales, se observó un marco político favorable al extractivismo, pero con matices: en Colombia, fallos judiciales progresistas abrieron resquicios de incidencia para los movimientos ambientales; en México, el corporativismo histórico convive con movimientos autónomos que impulsan agendas ambientales y de derechos. El análisis de las EOP locales reveló en ocasiones un «desfase territorial» entre tendencias de la política nacional y su traducción en el ámbito subnacional. A nivel local, la cohesión o fragmentación de élites, la existencia de aliados estratégicos y la estrategia institucional frente a la protesta (represiva o integradora) resultaron decisivas para explicar las diferencias entre casos.

Las disputas extractivas no son solo rupturas del orden social, sino espacios de confrontación institucional y discursiva sobre nociones como desarrollo, justicia o sostenibilidad. Este hallazgo refuerza las críticas al enfoque costo-beneficio presente en modelos de responsabilidad social empresarial (RSE), que reducen bienes colectivos como el agua, el territorio o los modos de vida a compensaciones económicas individuales o colectivas.

La lectura performativa de los marcos discursivos se entendió no solo como herramientas comunicativas de los movimientos, sino como estructuras que configuran las condiciones de posibilidad de la acción colectiva, ancladas a sus relaciones materiales y simbólicas con el territorio. Por lo tanto, los movimientos se conciben como expresiones de clases o fracciones de clase que defienden condiciones materiales de existencia, haciendo del territorio un espacio de reproducción de la vida y, por tanto, de disputa frente al despojo.

Un hallazgo clave es que las trayectorias de los conflictos no siguen un patrón lineal de escalamiento y resolución, sino ciclos recurrentes en los que, tras fases de desescalada, emergen nuevas oleadas de movilización con demandas renovadas.

Esta temporalidad cíclica se explica por la presencia de recursos valiosos en el territorio, manteniendo abierta la disputa en un contexto neoliberal. Por último, la integración entre análisis político, organizativo y simbólico constituye un aporte relevante para futuras investigaciones comparadas sobre extractivismo y conflictos socioambientales.

REFERENCIAS

- Acevedo-Tarazona, Á. (2020). Bucaramanga, entre la sobreexplotación minera o la preservación del agua en el páramo de Santurbán. *Entramado*, 16(1), 112-124. <http://ref.scielo.org/fp2pzx>
- Acosta, D. (2018). *Subjetivación política en el Comité para la Defensa del Agua y del Páramo de Santurbán* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia].
- Agosto, P. (2018). *Modernidad/colonialidad, extractivismo y memoria biocultural: En busca de los caminos perdidos*. *Revista Kavilando*, 10(1), 225-235. <https://ojs.kavilando.org/index.php/kavilando/article/view/251>
- Ahumada, Ó. (21 de noviembre de 2013). Alta tensión por los límites del páramo de Santurbán. *Portafolio*. <https://www.portafolio.co/economia/finanzas/alta-tension-limites-paramo-santurban-81502>
- Alguero, M. O. (16 de marzo de 2022). Por delimitación del páramo Santurbán, se enfrentan alcaldesa de California y mineros de la zona. *Vanguardia*. <https://www.vanguardia.com/economia/local/por-delimitacion-del-paramo-santurban-se-enfrentan-alcaldesa-de-california-y-mineros-de-la-zona-NX4981935>
- Amat, Y. (30 de marzo de 2014). Gobierno trazó límites para salvar al páramo de Santurbán. *El Tiempo*. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13751258>
- «Anuncian demanda a delimitación del páramo de Santurbán». (1 de abril de 2014). *El Tiempo*. <http://www.eltiempo.com/economia/sectores/demanda-a-delimitacion-del-paramo-de-santurban/13767216>
- Argüello, L. (2019). Desaparición de personas en México: las organizaciones de familiares y la estructura de oportunidades políticas. *Revista Mexicana de Ciencias Penales*, 2(8), 3-35. <https://doi.org/10.57042/rmcp.v2i8.76>
- Asociación Colombiana de Minería. (15 de noviembre de 2020). Verdades sobre los aportes del sector minero a la economía del país. *ACM Blog*. <https://acmineria.com.co/blog/verdades-sobre-los-aportes-del-sector-minero-a-la-economia-del-pais/>
- Bebbington, A., Bury, J., Humphreys, D., Langan, J., Muñoz, P., & Scurrah, M. (2007). Movimientos sociales, lazos transnacionales y desarrollo territorial rural en zonas de influencia minera: Cajamarca-Perú y Cotacachi-Ecuador. En A. Bebbington

- (Ed.), *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales* (pp. 163-230). IEP, CEPES. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40444.pdf>
- «Buriticá amenazado nuevamente por la minería ilegal». (2 de diciembre de 2020). *País Minero*. <https://paisminero.co/mineria/mineria-colombiana/22377-buritica-amenazado-nuevamente-por-la-mineria-ilegal>
- «Buriticá se vuelve a prender: mineros salieron a protestar». (9 de febrero de 2022). *El Colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/antioquia/protestas-de-mineros-en-buritica-contra-operativos-de-la-fuerza-publica-EG16545625>
- Cabrera, A. (9 de setiembre de 2013). Paro agrario dejó 12 muertos, 485 heridos y 4 desaparecidos. *Radio Santa fe*. <https://www.radiosantafe.com/2013/09/09/paro-agrario-dejo-12-muertos-485-heridos-y-4-desaparecidos-afirman-lideres-campesinos/>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2025). *Ingresos públicos provenientes del sector minero [Panel de indicadores económicos]*. En *CEPALSTAT: Sistema de bases de datos y publicaciones estadísticas*. <https://statistics.cepal.org/portal/cepalstat/dashboard.html?lang=es>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe – CEPAL. (2023). Producto interno bruto por actividad económica, precios corrientes: minería y canteras [Base de datos CEPALSTAT]. *Naciones Unidas*. <https://statistics.cepal.org/>
- Congreso de la República de Colombia. (17 de agosto de 2001). Ley 685 de 2001: Por la cual se expide el Código de Minas y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial*, 44 545 <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=9202>
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos. (26 de junio de 1992). *Ley Minera. Diario Oficial de la Federación*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LMin.pdf>
- Chaves, M. (23 de octubre de 2020). Buriticá generará 3 billones en impuestos y regalías nacionales durante 14 años. *La República*. <https://www.larepublica.co/empresas/buritica-generara-3-billones-a-la-nacion-3078262>
- Colectivo de Abogados “Luis Carlos Pérez” (CCALCP). (14 de febrero de 2013). *Asamblea del Comité de Santurbán define 100 mil voces por el agua*. <https://www.colectivodeabogados.org/asamblea-del-comite-de-santurban-define-100-mil-voces-por-el-agua/>
- Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios. (2013). *Justicia para San José del Progreso*. San José del Progreso.
- Constitución Política de Colombia. (1991). *Artículo 332*. Gobierno de Colombia.

- «Creta, operación que busca acabar con la minería ilegal en Buriticá». (3 de mayo de 2016). *El Mundo*. http://elmundo.com/portal/noticias/seguridad/creta_operacion_que_busca_acabar_con_la_mineria_ilegal_en_buritica.php
- Duarte, A. (2012). *La minería en Colombia: fundamentos para superar el modelo de enclave*. Grupo Editorial Ibáñez.
- Enciso, A. (6 de agosto de 2013). Minera canadiense en busca de oro y plata pone en riesgo la zona de Xochicalco. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2013/08/06/politica/002n1pol>
- Environmental Justice Organisations, Liabilities and Trade (EJOLT). (2018). *Atlas of Environmental Justice (EJAtlas): Mapping ecological conflicts and spaces of resistance*. EJOLT. <https://ejatlas.org/>
- «Esmad desalojó a estudiantes de Universidad Santiago de Cali». (23 de abril de 2011). *El Tiempo*. http://www.eltiempo.com/colombia/california/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-9213782.html
- European Center for Constitutional and Human Rights. (10 de junio de 2021). *Police violence against protesters in Colombia*. <https://www.eccchr.eu/pressemitteilung/police-violence-protesters-colombia>
- «Expectativas superan las realidades en Santurbán». (10 de febrero de 2016). *El Tiempo*. www.eltiempo.com/colombia/otrasciudades/delimitacion-del-paramos-de-santurban/16505102
- Favela Gavia, D. (2002). La estructura de las oportunidades políticas de los Movimientos sociales en sistemas políticos cerrados: examen del caso mexicano. *Estudios Sociológicos*, XX, 91- 121.
- Frente No a la Minería por un Futuro de Todas y Todos. (26 de julio de 2021). Logra Frente No a la Minería negación de permiso ambiental San José II en Oaxaca. *En defensa de los territorios*. <https://endefensadelosterritorios.org/2021/07/26/logra-frente-no-a-la-mineria-negacion-de-permiso-ambiental-san-jose-ii-en-oaxaca/>
- Friman, R., & Andreas, P. (1999). Introduction: International Relations and the Illicit Global Economy. En R. Friman & P. Andreas (Eds.), *The Illicit Global Economy and State Power* (pp. 1-23). Rowman & Littlefield Publishers.
- Galindo, G. (2020). *Oportunidades políticas, paz y democracia en las luchas por la defensa del territorio en Antioquia: los casos del Movimiento Social por la Vida y la Defensa del Territorio (Movete) y el Cinturón Occidental Ambiental (COA) en el ciclo 2010-2018*. Flacso México.
- García, I., & Keller, O. (11 de noviembre de 2017). Dimensionando el problema de las fosas clandestinas en México. *Animal Político*. <https://animalpolitico.com/analisis/>

organizaciones/verdad-justicia-y-reparacion/dimensionando-problema-fosas-clandestinas-mexico

- Goldprice. (s. f.). Gold Price History. *Goldprice.org*. <https://goldprice.org/>
- Harvey, D. (1989). From Models to Marx: Notes on the Project to Remodel Contemporary Geography. En M. Bill (Ed.), *Remodelling Geography* (pp. 211-216). Blackwell.
- Haslam, P. (2021). The Micro-politics of Corporate Responsibility: How Companies Shape Protest in Communities Affected by Mining. *World Development*, 139, 105322. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105322>
- Hernández, Ú. (2014). *Vivir la mina: el conflicto minero en San José del Progreso y sus efectos cotidianos en la vida individual y la existencia colectiva* [Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].
- Hipólito, J., & Azamar, A. (2022). Organización colectiva en Morelos frente a la amenaza socioambiental del proyecto Mina Esperanza. En A. Azamar & T. Isidro (Eds.), *Minería en México: Panorama social, ambiental y económico* (pp. 47-63). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- «Inicia etapa de producción del proyecto minero Buriticá». (23 de octubre de 2020). *Portafolio*. <https://www.portafolio.co/economia/inicia-etapa-de-produccion-del-proyecto-minero-buritica-545951>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía – INEGI. (2023). Estadísticas de minería. *INEGI*. <https://www.inegi.org.mx/>
- Jaimes, P. (2024). *Land Conflicts in the Wake of Gold Mining Expansion in Colombia* [Tesis de maestría, University of Ottawa]. <https://ruor.uottawa.ca/bitstreams/9326a1ba-0d61-4e00-9947-936a77dfe1b/download>
- Jessop, B. (2008). *State Power: A Strategic-relational Approach*. Polity Press.
- Jessop, B. (2016). *El Estado: pasado, presente, futuro*. Catarata.
- Kowszyk, Y., Vanclay, F., & Maher, R. (2023). Conflict Management in the Extractive Industries: A Comparison of Four Mining Projects in Latin America. *The Extractive Industries and Society*, 13, 101161. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2022.101161>
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- León, A. (2015). Los nuevos movimientos sociales en México en el siglo XXI. Estudio exploratorio. *Espacios Transnacionales*, 2(4), 14-25.
- Lindero, S. (9 de junio de 2020). Pese a daño ambiental, gobierno da luz verde a minera canadiense. *Cuestione*. <https://cuestione.com/nacional/pese-a-dano-ambiental-minera-canadiense-tiene-luz-verde/>

- Littlewood, D. (2014). 'Cursed' Communities? Corporate Social Responsibility (CSR), Company Towns and the Mining Industry in Namibia. *Third World Quarterly*, 35(1), 35-54. <https://core.ac.uk/download/pdf/30273827.pdf>
- Lizarazo, M. P. (23 de mayo de 2022). Los días difíciles de Zijin en Buriticá. *Diálogo Chino*. <https://dialogochino.net/es/actividades-extractivas-es/54228-los-dias-dificiles-de-zijin-en-buritica>
- López, A. (27 de setiembre de 2021). Abren incidente de desacato a Minambiente por caso Páramo de Santurbán. *Portafolio*. <https://www.portafolio.co/economia/gobierno/abren-incidente-de-desacato-a-minambiente-por-paramo-de-san-turban-556715>
- «Marchas a favor y en contra de la minería en Santurbán». (14 de marzo de 2013). *El Tiempo*. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12689005>
- Martínez Espinoza, M. I. (2019). El extractivismo minero en América Latina: planteamientos, paralelismos y presunciones desde el caso de Guatemala. *Perfiles Latinoamericanos*, 27(53), 1-21. <https://doi.org/10.18504/pl2753-001-2019>
- Martínez, U. (2020). *Continuo de conflictos megamineros en México: oposición y negociación en los casos de Cerro San Pedro, Mineral de la Luz, Zautla y San José del Progreso* [Tesis de doctorado, Flacso].
- Mastrogiovanni, F. (2014). *Ni vivos ni muertos: la desaparición forzada en México como estrategia de terror*. Grijalbo.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., & Mayer, N. Z. (1999). Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales. En D. McAdam, J. D. McCarthy & N. Z. Mayer (Eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (pp. 21-46). Istmo.
- McCarthy, J. D. (1999). Adoptar, adaptar e inventar límites y oportunidades. En D. McAdam, J. D. McCarthy, & M. N. Zald (Eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (pp. 205-220). Ediciones AKAL.
- Melucci, A. (1995). The Process of Collective Identity. En H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social Movements and Culture* (pp. 41-63). UCL Press.
- Mercado, D. A. (9 de febrero de 2022). Mineros y campesinos de Buriticá (Antioquia) salieron a protestar. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/medellin/antioquia-mineros-y-campesinos-de-buritica-salieron-a-protestar-650548>
- «Mineras tienen concesionado 11 % del territorio nacional: Camimex». (27 de diciembre de 2019). *Milenio*. <https://www.milenio.com/negocios/mineras-concesiones-representan-11-mexico-camimex>

- Misión Civil de Observación. (2012). *Justicia para San José del Progreso*. San José del Progreso.
- Moloeznik, M., & Suárez de Garay, M. (2012). El proceso de militarización de la seguridad pública en México. *Frontera Norte*, 24(48), 121-144. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722012000200005
- Nohlen, D. (2020). El método comparativo. En S. de Barquera & H. Arroyo (Eds.), *Antologías para el estudio y la enseñanza de la ciencia política. Volumen III: la metodología de la ciencia política* (pp. 41-59). Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- «Oaxaca: Banean a dos opositores a la mina en San José del Progreso». (19 de enero de 2012). *SIPAZ*. <https://sipaz.wordpress.com/2012/01/19/oaxaca-banean-a-dos-opositores-a-la-mina-en-san-jose-del-progreso/>
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina – OCMAL. (27 de enero de 2020). Denuncian proyecto minero a cielo abierto en Temixco, Morelos. *OCMAL*. <https://www.ocmal.org/denuncian-proyecto-minero-a-cielo-abierto-en-temixco-morelos/>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU & Organización de los Estados Americanos – OEA. (14 de mayo de 2021). Expertos de la ONU y OEA condenan la violenta represión de las protestas pacíficas en Colombia y piden investigación exhaustiva [Comunicado de prensa]. *ONU*. <https://www.ohchr.org/es/2021/05/colombia-un-and-oas-experts-condemn-crackdown-peaceful-protests-urge-thorough-and-impartial-congresodelospueblos.org+7ingeniosupr.com+7reliefweb.int+7ohchr.org>
- Orihuela, J. C. (2021). The Environmentalization of Mining in Colombia, Chile, and Peru: A Comparative Analysis of Green State Formation. *The Extractive Industries and Society*, 8(4), 100829. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2020.10.012>
- Oropeza, D. (13 de enero de 2022). Pueblos nahuas se unen contra minera canadiense en Temixco. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/pueblos-nahuas-se-unen-contraminera-canadiense-en-temixco/>
- Osorio, C. (13 de agosto de 2011). Los poderes detrás del páramo de Santurbán. *La Silla Vacía*. <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/los-poderes-detras-del-paramo-de-santurban>
- Oxford Committee for Famine Relief – OXFAM. (2018). *Minería y privilegios: captura política y desigualdad en el acceso a los bienes comunes naturales en México*. OXFAM.
- Pacheco-Vega, R. (2014). Conflictos intratables por el agua en México. *Argumentos*, 27(75), 219-257. <https://www.scielo.org.mx/pdf/argu/v27n74/v27n74a9.pdf>

- Pacheco-Vega, R. (2021). Teoría de conflictos socioambientales: un panorama de las diversas explicaciones del surgimiento de disputas por megaproyectos y extractivismo. En A. Azamar & C. Rodríguez (Eds.), *Llover sobre mojado: conflictos socioambientales frente al extractivismo y megaproyectos en tiempos de crisis múltiple* (pp. 24-49). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Parra Ayala, A. F. (2022). *La clase que no es una clase: acción política y emancipación*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).
- Pereyra, G. (2012). México: violencia criminal y «guerra contra el narcotráfico». *Revista Mexicana de Sociología*, 74(3), 429-460. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2012.3.32219>
- Procuraduría General de la Nación. (6 de julio de 2023). Guerra en los socavones, crisis social y ambiental de la minería ilegal en Buriticá. *Procuraduría General de la Nación*. <https://www.procuraduria.gov.co/Pages/guerra-socavones-crisis-social-ambiental-mineria-ilegal-buritica.aspx>
- «Procuraduría hace recomendaciones sobre la delimitación del páramo Santurbán». (26 de noviembre de 2013). *Ámbito Jurídico*. <https://www.ambitojuridico.com/noticias/general/ambiental-y-agropecuario/procuraduria-hace-recomendaciones-sobre-la-delimitacion>
- Puyana, A. (2008). El manejo del petróleo mexicano: ¿política o economía? *Perfiles latinoamericanos*, 16(32), 67-102. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532008000200004
- Puyana, A. (2017). El retorno al extractivismo en América Latina. ¿Ruptura o profundización del modelo de economía liberal y por qué ahora? *Espiral Estudios Sobre Estado Y Sociedad*, 24(69), 73-113. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652017000200073
- Ramírez, R., Chávez Jiménez, D., & González, J. (2022). Estado y protesta social. México y Chile en el contexto de la pandemia de COVID-19. *Revista de Ciencias Sociales*, 35(50), 203-232. <http://doi.org/10.26489/rvs.v35i50.8>
- Red Colombiana frente a la Gran Minería Transnacional. (2011). Artistas respaldan jornada en defensa del Páramo Santurbán. *Censat*. <https://www.ocmal.org/artistas-respaldan-jornada-en-defesan-del-paramo-de-santurban/>
- Restrepo, A. C. (2 de mayo de 2016). La montaña del dolor, editorial de Ana Cristina Restrepo. *Blu Radio*. <http://www.bluradio.com/opinion/la-montana-del-dolor-editorial-de-ana-cristina-restrepo-103518>
- Restrepo, A., & Martínez, W. (2019). Gobierno privado del oro en Colombia: el caso del municipio de Buriticá, Antioquia. *Estudios Políticos*, (54), 15-36. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n54a02>

- Ríos, A. (3 de agosto de 2021). Minería en Buriticá: ¿progreso o retroceso? *Las Dos Orillas*. <https://www.las2orillas.co/mineria-en-buritica-progreso-o-retroceso/>
- Rodríguez, S. Y. (2016). *Páramo de Santurbán: acción colectiva por el agua* [Tesis de maestría, Universidad Distrital Francisco José de Caldas].
- Rudas Lleras, G., & Espitia Zamora, J. E. (2013). *La paradoja de la minería y el desarrollo: Análisis departamental y municipal para el caso de Colombia*. (Vol. 2, Serie Minería en Colombia). Contraloría General de la República.
- Saade Hazin, M. (2013). *Desarrollo minero y conflictos socioambientales: los casos de Colombia, México y Perú*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/0101a01f-0168-44ff-afa2-ace991854be9/content>
- Sánchez, A. (23 de noviembre de 2020). AMLO disminuyó en 21 % el territorio que se concesionó a las mineras. *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/empresas/amlo-disminuyo-en-21-el-territorio-que-se-concesiono-a-las-mineras/>
- Santillán, F. (24 de julio de 2018). Ni oro, ni plata, en la tierra de Zapata. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/ni-oro-ni-plata-en-la-tierra-de-zapata/>
- Sarmiento, C., Sarmiento, M. V., León, O., & Marín, C. (2014). Identificación de la franja inferior del ecosistema paramuno. En C. Sarmiento & P. Ungar (Eds.), *Aportes a la delimitación del páramo mediante la identificación de los límites inferiores del ecosistema a escala 1:25.000 y análisis del sistema social asociado al territorio: Complejo de Páramos Jurisdicciones – Santurbán – Berlín* (pp. 34-54). Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. (13 de agosto de 2018). Definición y objetivo de la evaluación del impacto ambiental. *Gobierno de México*. <https://www.gob.mx/semarnat/acciones-y-programas/definicion-y-objetivo-de-la-evaluacion-del-impacto-ambiental>
- «Seis días de protesta en contra de Zijin-Continental Gold cumplen campesinos informales en Buriticá». (21 de octubre de 2019). *Blu Radio*. <https://www.bluradio.com/blu360/antioquia/seis-dias-de-protesta-en-contra-de-zijin-continental-gold-cumplen-campesinos-informales-en-buritica>
- Senado de la República & Cámara de Representantes de Colombia. (2007). Proyecto de Ley 10 de 2007. Por medio del cual se modifica la Ley 685 de 2001, Código de Minas. *Gaceta del Congreso*, 16(344).
- Sistema de Información Minero Colombiano – SIMCO. (s. f.). Producción de minerales. *SIMCO*. <https://www.simco.gov.co/>
- Suárez, K. (3 de abril de 2021). López Obrador eleva el pulso contra las empresas mineras en México. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2021-04-03/lopez-obrador-eleva-el-pulso-contra-las-empresas-mineras-en-mexico.html>

- Suárez, M. (10 de febrero de 2022). ¿Por qué salieron a protestar los mineros y campesinos de Buriticá, Antioquia? *Colombia.com*. <https://www.colombia.com/actualidad/nacionales/mineros-y-campesinos-de-buritica-antioquia-protestan-por-extincion-de-dominio-340193>
- Svampa. (2012). Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *Observatorio Social de América Latina — CLACSO*, 15-38. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>
- Tamayo, L. (2014). La minería de tajo a cielo abierto en México: una nueva forma de colonialismo. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 44(4), 25-41. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18153277002>
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza Editorial.
- Tarrow, S. (1999). Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales. En D. McAdam, J. D. McCarthy & N. Z. Mayer (Eds.), *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales* (pp. 71-99). Istmo.
- Téllez, I., & Sánchez, M. (2018). La expansión territorial de la minería mexicana durante el periodo 2000-2017: una lectura desde el caso del Estado de Morelos. *Investigaciones Geográficas*, (96). <https://doi.org/10.14350/rig.59607>
- Unidad de Análisis en Riesgos de Seguridad de Etellekt Consultores. (2018). *Informe de violencia política en México, julio-agosto 2018*. Etellekt.
- Valladares, L. (2018). El asedio a las autonomías indígenas por el modelo minero extractivo en México. *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 85(39), 103-131. <https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/852018/atc5/valladaresdelacruzlr>
- Vanclay, F., & Hanna, P. (2019). Conceptualizing Company Response to Community Protest: Principles to Achieve a Social License to Operate. *Land*, 8(6), 101. <https://doi.org/10.3390/land8060101>
- Velásquez, T. A. (2012). The Science of Corporate Social Responsibility: Contamination and Conflict in a Mining Project in the Southern Ecuadorian Andes. *Resources Policy*, 37(2), 233-240. <https://doi.org/10.1016/j.resourpol.2011.10.002>
- Vivas, A. (2 de junio de 2017). Un año después de la operación Creta. *Minería en Buriticá*. <https://mineriaenburitica.wordpress.com/2017/06/02/buritica-un-ano-despues-de-creta/>

Vivencias de la pandemia en una población de los Andes peruanos

Respuestas y tácticas de resiliencia comunitaria en una comunidad campesina

Eric Arenas Sotelo

 <https://orcid.org/0000-0002-6552-5858>
Université Catholique de Louvain, Bélgica
eric.arenas@uclouvain.be

Emmanuelle Piccoli

 <https://orcid.org/0000-0002-4967-9996>
Université Catholique de Louvain, Bélgica
emmanuelle.piccoli@uclouvain.be

RESUMEN

Este artículo presenta los resultados de un estudio etnográfico sobre la crisis sanitaria por la COVID-19 en una comunidad campesina de la provincia de Paucartambo (Cusco) y los aportes de este caso para entender el carácter comunitario de la resiliencia. Esta investigación se realizó a inicios del 2022 (marzo a mayo) recogiendo, mediante entrevistas y mapas parlantes, las experiencias que miembros y autoridades de la comunidad tenían sobre la gestión de la pandemia de marzo de 2020 a mayo de 2022. A partir de eso, identificamos cinco tácticas de resiliencia comunitaria organizadas en dos dimensiones: la primera refiere a las transformaciones y adaptaciones de las formas de gobernabilidad para la gestión comunal, mientras que la segunda trata sobre la interconexión y construcción de redes familiares y sociales en la comunidad. De manera conclusiva y transversal, se reflexiona sobre la dimensión comunitaria de la resiliencia. Se presenta finalmente los principales aportes a nivel de políticas públicas de la investigación.

Palabras clave: Resiliencia comunitaria, Comunidad, Organización colectiva, Movilidad migratoria, Pandemia.



Experiences of the Pandemic in a Village in the Peruvian Andes Responses and Community Resilience Tactics in a Rural Community

ABSTRACT

This article presents the results of an ethnographic study on the COVID-19 health crisis in a rural community in the province of Paucartambo (Cusco) and the contributions of this case to understand the community character of resilience. This research was conducted in early 2022 (March to May) collecting, through interviews and talking maps, the experiences that members and authorities of the community had on the management of the pandemic from March of 2020 to May of 2022. From this, five tactics of community resilience were identified, organized in two dimensions: the first refers to the transformations and adaptations of forms of governance for community management, while the second deals with the interconnection and construction of family and social networks in the community. In a conclusive and transversal manner, we reflect on the community dimension of resilience. Finally, the main public policy contributions of the research are presented.

Keywords: *Community resilience, Community, Collective organization, Migratory mobility, Pandemic.*

INTRODUCCIÓN

El Perú fue duramente golpeado por la pandemia de COVID-19, registrando el índice de mortalidad más elevado del mundo, con 202 525 fallecidos entre 2020 y 2021, y una tasa de letalidad del 8,9 % (Ministerio de Salud, 2021). Al mismo tiempo, para hacer frente a esta crisis, el país adaptó diferentes medidas en los ámbitos político, sanitario, educativo y económico (Piccoli *et al.*, 2021).

A partir del 15 de marzo de 2020, el Gobierno peruano decretó la inmovilización social, restringiendo derechos como la libertad de tránsito y de reunión mediante la aplicación de horarios limitados para la circulación.¹ Así, se implementó una cuarentena nacional, seguida de otras focalizadas por regiones entre marzo de 2020 y mayo de 2021. Además, se declaró la continuación del estado de emergencia a nivel nacional. A pesar de estas medidas, la pandemia siguió avanzando, dándose la primera ola de contagios entre abril y agosto de 2020; la segunda, entre enero y mayo de 2021; y la tercera, entre enero y abril de 2022² (Araujo-Castillo, 2022; Mayta-Tristán, 2021).

En cuanto a las medidas preventivas y control, solo 50 % de la población reconoce haber realizado estas prácticas frente a la llegada de la COVID-19 (Fernandez-Guzman *et al.*, 2021). De modo que no todas las medidas consignadas por el Estado fueron acatadas por completo. Asimismo, la afectación en la educación fue significativa, con dos años de enseñanza a distancia (Ortiz Portocarrero *et al.*, 2023; Tacca Huamán *et al.*, 2022; Anaya Figueroa *et al.*, 2021). Estas decisiones y condiciones golpearon duramente a las poblaciones más vulnerables (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD, 2020).

¹ Gobierno del Perú, Decreto Supremo 044-2020-PCM.

² En otros casos, hay informaciones que indican hasta de cinco olas de contagio. Sin embargo, para nuestro trabajo, tomamos en cuenta estas tres primeras, ya que la investigación fue inmediatamente posterior a la tercera ola.

En 2020, el trabajo informal —que representaba 72,7 % de los empleos en el 2019 según los datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2020)— fue muy duramente afectado. Ante esta situación, numerosas personas originarias de zonas rurales que vivían de estas actividades en la ciudad decidieron volver con sus familiares al campo. En efecto, una ola de miles de *retornantes* salió de las ciudades —muchas veces caminando— para regresar a sus comunidades de origen. En resumidas cuentas, la pandemia vislumbró la importancia de las zonas rurales para una gran parte de la población del país y, por ende, la relevancia de las movilidades campo-ciudad y viceversa (Delmotte *et al.*, 2025).

Las comunidades indígenas, campesinas y rurales registran una larga historia de desigualdades persistentes (Cotler & Cuenca, 2011). Por un lado, las comunidades rurales enfrentaron diversos desafíos durante este periodo pandémico, tanto en el ámbito de la salud (Iglesias-Osores & Saavedra-Camacho, 2020), como en la educación (Marcone, 2021), la economía y la gobernabilidad local (Peña-Jumpa, 2020). Sin embargo, durante este tiempo también se gestaron espacios de solidaridad: recibiendo a los retornantes (Fort *et al.*, 2021; Chávez, 2021) y enviando alimentos o dinero a las ciudades («Desde el campo con amor», 2020).

La pandemia visibilizó, al mismo tiempo, la debilidad del Estado para brindar la atención de la salud, como soporte económico y continuidad educativa en las poblaciones («Perú: El COVID-19 evidenció las profundas desigualdades...», 2022). Activándose así, diferentes capacidades de gestión colectiva y comunitaria, como las redes de apoyo mutuo entre familias y grupos urbano-rurales (Giusti *et al.*, 2022; Piccoli *et al.*, 2021; Palma & Portocarrero, 2020; Salas, 2020).

Desde nuestro trabajo, abordamos mediante un enfoque etnográfico el caso de la comunidad campesina de Tocra (Cusco), para vislumbrar desde esta población procesos que calificaremos de resiliencia comunitaria. Entendida a partir de Uriarte (2013), la resiliencia comunitaria es aquella capacidad del sistema social y de sus instituciones para afrontar las adversidades. Por eso, nos enfocamos en un lado poco investigado de la pandemia entre las comunidades rurales. En este contexto, estudiamos en profundidad, las prácticas colectivas de respuestas ante la crisis, diferentes de las medidas del Estado central, y más allá de las acciones individuales. Fue en este marco que se ejecutó este estudio, y el trabajo de campo, entre marzo y mayo de 2022.

Con este objetivo, hemos organizado esta propuesta en cuatro bloques: una primera parte referida a la revisión de la literatura sobre resiliencia comunitaria. Luego presentamos la metodología aplicada en el trabajo de campo, las carac-

terísticas de los participantes, junto a los instrumentos de recojo y análisis de información, además de las implicancias éticas consideradas. Después se encuentran los resultados, organizados en dos dimensiones y cinco tácticas seleccionadas para este trabajo. Incluimos un bloque de análisis y discusión respecto a otras investigaciones, autores y literatura vinculada a la resiliencia comunitaria. Por último, integramos una serie de reflexiones y perspectivas respecto al estudio de esta categoría, sus avances, contradicciones y proyecciones para continuar debatiendo y aportando a esta temática.

MARCO TEÓRICO: LAS TÁCTICAS DE RESILIENCIA COMUNITARIA EN UNA COMUNIDAD CAMPESINA RURAL

Para empezar, proponemos abarcar las respuestas colectivas de las comunidades ante la crisis como prácticas de resiliencia. Más específicamente, queremos profundizar, desarrollar y discutir a partir del caso de la comunidad estudiada el concepto de «resiliencia comunitaria» (Uriarte, 2010, 2013). En particular, la nomenclatura de resiliencia deriva de las ciencias físicas, entendida como aquella capacidad de los cuerpos para resistir un choque y volver a su estado normal (Béné *et al.*, 2014, p. 600). De hecho, las ciencias sociales la comprenden como la capacidad adaptativa y transformadora de las poblaciones ante situaciones adversas (Rodríguez Piaggio, 2009).

Varios estudios han tratado de alejarse de esta visión bastante eurocéntrica de reparación (Kaye-Kauderer *et al.*, 2021), con la intención de retratar un sistema que articula a los individuos con sus contextos locales, sociohistóricos y medioambientales (Bierschenk & Olivier de Sardan, 2014; Ungar, 2008). Estos trabajos invitan a pensar la resiliencia dentro de un contexto e influido por las condiciones políticas y temporales del grupo observado. En concreto, esta visión ecológica de la resiliencia social hace hincapié en «la interacción crítica entre individuos, comunidades y culturas» (Kaye-Kauderer *et al.*, 2021, p. 5), la cual pone en marcha «la capacidad de grupos o comunidades para hacer frente a tensiones y perturbaciones externas como resultado de cambios sociales, políticos y medioambientales» (Adger, 2000, p. 347). En paralelo, esta perspectiva ofrece «directrices para la vida cotidiana, basadas en identidades geográficas, sistemas de valores y expectativas sociales» (Theron, 2015, citado en Kaye-Kauderer *et al.*, 2021, p. 5).

De manera más específica, la resiliencia comunitaria se centra en «la capacidad de la comunidad para funcionar en medio de crisis o trastornos» (Cohen *et al.*,

2013, p. 1732) y se ha utilizado para abordar las respuestas colectivas locales a las epidemias y sus consecuencias (Béné, 2020). Esto quiere decir que la comunidad y la cultura local desempeñan un papel fundamental en la producción de sistemas de creencias colectivas y, en última instancia, en el despliegue de las propias respuestas o tácticas de una población para «hacer frente» a la adversidad (Ungar, 2008; Theron *et al.*, 2013; Theron & Liebenberg, 2015; Harvey & Knox, 2015).

Según Uriarte (2010, 2013) la resiliencia comunitaria representa las capacidades para afrontar entornos de alto riesgo, en condiciones cuyos efectos nocivos nacen de las adversidades y de contextos social y culturalmente desfavorables. Asimismo, la resiliencia involucra un vínculo comunitario que a partir de una dimensión relacional desarrolla formas para la protección y recuperación ante eventos perjudiciales (Hernández, 2020). Así, tenemos por ejemplo el caso de las poblaciones afectadas por el conflicto armado interno, las cuales sufrieron la fractura de sus vínculos de confianza. Condición que, por un lado, las llevó a unirse, mientras que, por otro, tuvieron que enfrentar problemas al interior de su organización (Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR, 2004).

Las comunidades humanas —ante eventos de adversidad— históricamente han respondido social y comunitariamente, a través del ejercicio de su poder político y organizativo, que les permite gestionar sus territorios y atender sus necesidades, promoviendo el bienestar colectivo (Montero, 2004). Todas estas capacidades colectivas son importantes al momento de generar un soporte social que permita la adaptación de la comunidad a nuevos contextos y condiciones (Maldonado & Gonzáles, 2013).

En el contexto de los Andes, las acciones de respuestas resilientes a la crisis sanitaria van en relación con lo que implica ser una comunidad campesina, que es la institución más importante en la ruralidad peruana (Salas, 2023). En este espacio, los miembros mantienen relaciones y vínculos sociales de parentesco, políticos y económicos; comparten ideas, valores, costumbres y metas, como también instituciones y servicios (Diez, 2021). Además, cuentan con una estructura organizativa (Diez, 2022a), donde pueden darse confrontaciones, al mismo tiempo, estas suelen regularse internamente (Diez, 2012). La comunidad se proyecta más allá de su territorio, intercambiando relaciones con el exterior (Salas, 2023), manteniendo un flujo de movilidades migratorias entre el campo y la ciudad, apoyadas en sus redes de parentesco y relaciones socioeconómicas en ambos contextos (Delmotte *et al.*, 2025; Catacora & Catacora, 2020; Delmotte, 2020). Simultáneamente, ejerciendo su agencia migratoria, individual y colectiva, donde la gente decide autónomamente irse de la comunidad por diversas razones,

sea buscando oportunidades o mejores condiciones financieras (Carballo de la Riva *et al.*, 2019; Yépez del Castillo *et al.*, 2018).

En cualquier caso, quienes habitan en una comunidad comparten una sensación de integración al momento de decidir colectivamente (Mossbrucker, 1990) legitimando su poder sobre sus miembros (Salas, 2019). Del mismo modo, la comunidad como tal, está reconocida por el Estado y la legalidad (Peña-Jumpa, 2013), además de encontrarse dentro del contexto globalizado (Diez, 2022b; Diez, 2012).

Respecto a la noción de tácticas, nos apoyamos en el planteamiento de Michel de Certeau (1996) quien las define como las *artes de hacer* desde la cotidianeidad. Particularmente para este autor, una táctica es la capacidad inventiva que un sujeto o grupo social construye en medio de ciertas condiciones como la ausencia o intervención del Estado. Eso quiere decir que lo cotidiano toma trascendencia al momento de desplegar ciertas prácticas culturales y sociales para dar respuestas y posibilidades ante un hecho o circunstancia (De Certeau, 1980).

En este artículo nos enfocaremos en las respuestas resilientes, las cuales, según Mboukou (2015), son las tácticas y adaptaciones que le permiten a la comunidad afrontar las situaciones de dificultad cotidiana o eventos trascendentes, cuyas prácticas dependerán del espacio y el alcance de su poder. A partir de estas ideas, comprendemos a la resiliencia comunitaria como aquella capacidad colectiva de la comunidad para sobreponerse a eventos de adversidad que amenazan a sus miembros.

En esa misma línea, estas tácticas representan a un tipo de respuestas espontáneas, cortas y puntuales aplicadas en una realidad y evento en particular, que pueden ser efectivas o no, ante ciertas coyunturas temporales o permanentes. Además de eso, una táctica será aplicada de acuerdo con el tiempo y contexto que pasa la comunidad, aprovechando así las oportunidades y sus habilidades para afrontar una problemática en especial (Dor, 2015), como la llegada de un proyecto extractivo, la realización de una obra pública, el cambio climático, conflictos sociales y políticos, la crisis sanitaria, entre otras. En todo caso, para efectos de nuestra investigación, el evento adverso al que la comunidad respondió mediante diferentes tácticas fue la pandemia por la COVID-19.

METODOLOGÍA

Los datos de este artículo han sido recogidos en la comunidad campesina de Tocra, ubicada en el distrito de Colquepata, provincia de Paucartambo (Cusco), durante

los meses de marzo, abril y mayo de 2022. En este periodo se recabó información relativa con la pandemia desde su inicio en marzo de 2020 en el Perú. Vale la pena mencionar que esta población fue seleccionada porque su respuesta tuvo relación con patrones comunes a otras comunidades rurales y, al mismo tiempo, aplicó medidas comunes como particulares frente al contexto de la crisis sanitaria por la COVID-19. Asimismo, la decisión de trabajar con esta población fue porque el investigador principal tiene contactos de larga data, quien mantiene vínculos de confianza contruidos a través del tiempo.

La comunidad cuenta con una población aproximada de 1100 habitantes, distribuidas en 300 familias. Tiene una economía campesina, basada en el desarrollo de actividades de agricultura, crianza de animales menores, pequeño comercio, artesanía y transporte (Mossbrucker, 1990). Así también, los indicadores de desarrollo social en el distrito de Colquepata son los siguientes: una esperanza de vida alrededor de los 66 años al 2019, en pobreza 51 % y de pobreza extrema 21 %, y su índice de desarrollo humano (IDH) es de 0,17 (Gobierno Regional del Cusco, 2022, pp. 51-57).³ Particularmente, trabajamos con los residentes y autoridades comunales, como también con los representantes del Estado e instituciones involucradas en la atención de la pandemia. Cabe mencionar que se utilizó un tipo de muestreo intencional (Otzen & Manterola, 2017).

Planteamos un estudio de corte etnográfico (Cotán, 2020) con el cual describimos e interpretamos las prácticas sociales y vivencias de la comunidad. En ese sentido, sistematizamos de manera amplia y multidimensional las experiencias personales y el contexto sociocultural de la población (Flick, 2015, 2009). Esta investigación partió de los datos de campo para identificar categorías que luego fueron ancladas teóricamente (Glaser & Strauss en Okoko *et al.*, 2023). Aplicamos un enfoque híbrido de análisis de data-teoría mediante una comparación constante (Swain, 2018). Los datos después fueron analizados para su comprensión sistemática (Corbin & Strauss, 2015). Esto finalmente permitió asociar la información recogida con un marco teórico referencial.

Se utilizó como técnica de recojo de información la observación participante (Jociles, 2018) para conocer la dinámica sociocultural y comunitaria a partir de lo cotidiano (Pedraz *et al.*, 2014). Asimismo, se recogieron datos suficientes mediante entrevistas semiestructuradas a manera de conversación (Olivier de

³ El IDH es uno de los más bajos en la región de Cusco. Asimismo, hay una distancia con respecto a la esperanza de vida a nivel regional (72 años) y nacional (75 años) con siete a diez años de diferencia.

Sardan, 2008), con informantes clave (Morga, 2012). Cabe destacar que el idioma predominante a nivel local es el quechua. Como resultado de este proceso, fueron un total de 12 entrevistas ejecutadas. Adicionalmente, se aplicó la técnica de los mapas parlantes (Suárez-Cabrera, 2015), que por medio de dibujos y gráficos ayudaron a representar algunas de las tácticas de resiliencia comunitaria.

Antes y durante la ejecución del trabajo de campo se tomaron consideraciones éticas como la presentación del estudio ante las autoridades y la comunidad. Igualmente, informamos a los participantes sobre los objetivos de la investigación para su consentimiento informado y voluntario, asegurando la confidencialidad de estos mediante seudónimos (Arenas & Rivera, 2023). En todo momento buscamos comprender a las personas —sus emociones, vivencias, posturas—, el contexto, su agencia, recursos y capacidades de la comunidad. Adicionalmente, obtuvimos la opinión y alcances del comité de ética para la ejecución de una investigación correcta y formal.

Esta investigación es parte de un estudio comparativo más amplio sobre la zona andina del Cusco y la zona amazónica de Madre de Dios. Simultáneamente, en otras dos investigaciones se siguieron los procesos de resiliencia comunitaria en los pueblos Arakmbut y grupos de retornantes.⁴

Para emprender la construcción de las dimensiones que proponemos, nos acercamos a conocer por diversos medios —prensa e informantes— las condiciones de las comunidades rurales en el contexto de la crisis sanitaria. Enseguida, recolectamos información en la comunidad durante tres meses del trabajo de campo. Concluimos este proceso anclando los datos de campo a la teoría vinculada a la resiliencia comunitaria y las tácticas desde lo cotidiano.

ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

Antes de pasar al desarrollo de los resultados, queremos presentar algunos puntos clave vinculados a los impactos de la COVID-19 en la región del Cusco, particularmente en la provincia de Paucartambo. En paralelo, ponemos los efectos

⁴ El proyecto «Resiliencia social y comunitaria en tiempos de pandemia: movilidad, circulación de conocimientos y reconfiguraciones políticas. Una lectura a partir de las comunidades andinas y amazónicas del Perú» estuvo coordinado por Emmanuelle Piccoli en la UCLouvain y fue financiado por un Mandato de impulso científico (M.I.S) del Fondo Nacional de Investigación Científica (F.R.S-FNRS) de Bélgica (F.4537.22). A partir de diferentes ángulos, se realizaron estudios de caso en Paucartambo y en la comunidad amazónica de Shintuya en el Manu (Madre de Dios). Ver los trabajos de Romio *et al.* (2022), Delmotte, Davidsen y Piccoli (2025), Romio y Piccoli (2025a, 2025b) y Fernández-Coronel *et al.* (2025).

diferenciados entre la ruralidad con el contexto urbano. En primer lugar, durante la pandemia en Paucartambo, desde 2020 a 2022, se registraron un total de 2597 contagios, lo que se tradujo en una tasa de mortalidad de 21,6 por 10 000 habitantes en las provincias del sur cusqueño (Red de Servicios de Salud Cusco Sur, 2023).⁵ A nivel regional, Cusco reportó 5272 fallecidos (2,2 %) ocupando el décimo lugar en comparación con Lima, la capital y ciudad más afectada, que registró 96 418 fallecidos, lo que representó 44,1 % del total nacional (Fabián-Moya & Zegovia-Santos, 2023, p. 331).

En cuanto a las diferencias entre lo rural y urbano: el primer año de la pandemia, la tasa de mortalidad por cada 100 000 habitantes fue 129,6 en la costa, y 35 en la sierra (Flores López *et al.*, 2021, p. 328). La primera etapa de la crisis sanitaria evidenció que aproximadamente el 90 % de muertes estuvo asociado a zonas urbanas («El 90 % de muertes asociadas...», 2020). Factores como la mayor densidad poblacional en las urbes costeras, en comparación con las zonas rurales de la sierra, influyeron en estos contrastes (Vizcardo *et al.*, 2023). No obstante, en la ruralidad enfrentaron otras problemáticas: la precariedad del sistema sanitario, la limitada cobertura educativa y las dificultades económicas, reflejando la débil presencia del Estado en dichas zonas (Cáceres Cabana *et al.*, 2021).

Los resultados presentan cinco tácticas identificadas durante el trabajo de campo para afrontar esta crisis. Asimismo, las hemos organizado en dos dimensiones: una que trata la adaptación de la gobernabilidad en la gestión local, mientras que la otra aborda la interconexión y las redes sociales.

1. Transformaciones y adaptaciones de las formas de gobernabilidad para la gestión de la comunidad

En esta dimensión agrupamos dos tácticas: por un lado, tenemos a la coordinación con instituciones locales y estatales, mientras que, por el otro, se encuentra el control y acceso a la comunidad. Estas respuestas se enfocan directamente en la gestión y ejercicio del poder político local. Ahora bien, estas formas de gobernar y dirigir la comunidad, entre acuerdos y desacuerdos, simultáneamente, marcaron momentos de cooperación y tensiones entre los actores comunales y públicos.

⁵ Vale la pena mencionar que estos datos incluyen a 5 provincias del total de 13 de la región Cusco, y a 3 distritos de la capital cusqueña. Entre estas tenemos: Acomayo, Quispicanchi, Paucartambo, Paruro y Cusco [Saylla, San Sebastián y San Jerónimo]. Todas estas pertenecen a la Red de Servicios de Cusco Sur del Ministerio de Salud.

La política comunal durante la pandemia pasó por distintos cambios y adaptaciones. En primer lugar, las reuniones de las autoridades comunales en la crisis fueron más frecuentes (casi una a dos veces por semana), situación que anterior a la llegada de la COVID-19 era distinta (una vez por mes). En segundo lugar, las políticas y acuerdos comunales se flexibilizaron en este periodo, por el pedido de los mismos grupos al interior de la comunidad, tales como los comerciantes, agricultores, retornantes, entre otros. Así, las formas de gobernar la comunidad se transformaron, asumiendo medidas de seguridad (que incluso eran suscritas en sus actas comunales).

1.1. Coordinación con instituciones locales y estatales

Durante la pandemia se desarrollaron actividades y operaciones conjuntas entre las autoridades comunales y los representantes del Estado. Sobre todo, estas se concretaron en acciones para mitigar la llegada del virus, como también la conformación de un comité, cuya misión era la vigilancia y la prevención de los contagios.

Mientras la COVID-19 avanzaba hacia las comunidades rurales, las instancias de gobierno local y comunal, como la Municipalidad Distrital, el Puesto de Salud y la Junta Directiva Comunal, promovieron la organización de las medidas preventivas: «El comité anti-COVID-19 estaba conformado por el personal de salud a nivel del Estado. Desde la comunidad es el presidente de la comunidad quien asumió la presidencia» (Karina, personal de salud, comunicación personal, 6 de abril de 2022). Las acciones coordinadas de los organismos ligados a atención sanitaria y el gobierno comunal buscaban en todo momento proteger a la población de los contagios y de las amenazas que venían con estos.

Cabe destacar que una de las principales figuras en el periodo pandémico fue la del presidente comunal. Esta autoridad siempre participaba en reuniones convocadas en la capital distrital, en la cual autoridades comunales, distritales y sanitarias acordaban respuestas que debían ser replicadas en las comunidades del distrito de Colquepata. Estos datos también fueron confirmados por la encargada del puesto de salud, quien mencionó a la instancia de articulación local (IAL) como este espacio. Por ejemplo, el apoyo gestionado para la llegada de canastones de productos básicos a la población, que fueron implementados mediante la dotación de recursos de primera necesidad por parte del gobierno provincial y distrital, de acuerdo con la lista de empadronamiento de los comuneros y sus familias.

Los acuerdos entre las autoridades de distintos niveles y sectores se reflejaron en acciones conjuntas: comunidad-gobierno local; comunidad-personal sanitario. «Sobre las vacunas y los bonos: todo eso nos avisaban los funcionarios del municipio, la posta. Como autoridades de las comunidades teníamos que avisar esos acuerdos en el pueblo» (taller de mapas parlantes, 3 de mayo de 2022). La comunidad, por medio de sus autoridades, participó en las instancias locales para encontrar salidas y ayuda durante la crisis. No obstante, mientras se buscaban estas alternativas, también existieron diferencias internas entre ellas: «El presidente y la alcaldesa no se ponían de acuerdo: uno estaba a favor del cierre de los negocios, y el otro decía todo lo contrario» (Paola, personal de salud, comunicación personal, 5 de abril de 2022).

Las condiciones pandémicas originaron discrepancias al interior de sus autoridades. A estas disputas se sumaron problemas con los pobladores, a medida que implementaban las autoridades comunales algunas acciones como la vigilancia del abastecimiento alimentos en las tiendas locales, el tránsito de la gente y los vehículos:

La gente durante 15 días se quedaba encerrada: algunos respetaban esto, pero otros con su capricho se iban a sus casas y no respetaban este acuerdo. Decían que iban a estar en su casa cerrados, pero luego de dos o tres días salían normal a hacer sus actividades (Percy, expresidente comunal, comunicación personal, 6 de abril de 2022, cita en quechua con traducción).

No todos estaban de acuerdo con las disposiciones que se tomaban al interior de la población. Esto muestra que fueron diversas las condiciones de aislamiento *o el encierro* como le llamaban entre los pobladores (taller de mapas parlantes, 3 de mayo de 2022). Para la comunidad, la cuarentena no era posible, porque la mayoría de sus actividades las realizaban fuera de sus casas. Es decir, las chacras, el campo y los territorios abiertos donde implicaba caminar y salir de sus hogares.

Frente a estas condiciones, como expresan Sepúlveda y Moreno (2022), fueron las instancias de Gobierno las que coordinaron y ejecutaron acciones concertadas entre las autoridades. Asimismo, Rosa *et al.* (2022) sostienen que la gestión de la crisis fue organizándose solidariamente mediante acciones de protección sanitaria al interior de la comunidad.

Por el contrario, Ulfe *et al.* (2023) encontraron que, en comunidades del Bajo Marañón, pese a las gestiones de sus autoridades para instalar un módulo de salud durante la pandemia, estos no se implementaron, conllevando a la falta de medicamentos y equipos sanitarios. Todas estas acciones están vinculadas a

los espacios de gobernanza local y regional (temática que no profundizamos por completo en este artículo).⁶

Como se ha dicho líneas arriba en nuestro estudio, hubo voces que discrepaban con las acciones implementadas por el gobierno comunal, cuestionando el favorecimiento de familiares, amigos o entre dirigentes: «Hacían llegar las canastas solo para sus familiares, no todos hemos recibido la canasta del municipio» (Juana, exautoridad comunal, comunicación personal, 5 de abril de 2022, cita en quechua con traducción). Estos episodios sucedían en momentos donde eran más estrictos con unos que con otros, en el cumplimiento de multas o la aplicación de sanciones por el tránsito o aislamiento social. Respecto a estas tensiones entre autoridades y pobladores (como hemos dado cuenta), se dieron justamente por las acciones de vigilancia y control interno en la pandemia. Sin embargo, este tipo de problemas también existía antes del periodo de la crisis, tales como las disputas familiares (Salas & Castro, 2021).

1.2. Control y acceso a la comunidad

La protección no solo fue relacionada con cuidar a los suyos, pues en un tiempo de contagio fue una situación permanente cuidarse de las idas y venidas a la comunidad. Los bloqueos de las fronteras para el ingreso y salida de la población y las acciones de vigilancia interna formaban parte de estas tácticas de resiliencia comunitaria.

El tránsito y la accesibilidad dentro la comunidad pasó por distintas etapas. En un primer momento decidieron estrictamente cerrar la comunidad y aislar a todos en sus casas. En seguida, abrieron las tiendas por horarios y el tránsito de las personas, respetando el distanciamiento social. Finalmente, una vez ya incorporadas las medidas de protección, las relaciones entre los pobladores tuvieron mayor proximidad. En paralelo, aumentó la frecuencia de las interacciones con las entidades y actores externos de diversa índole (gobierno local, comerciantes regionales, operadores privados, entre otros).

La vigilancia se organizó por intermedio de las autoridades, líderes y organizaciones como las rondas campesinas y seguridad ciudadana. Estos organismos controlaban el tránsito de los pobladores y vehículos en la comunidad: «Nosotros estuvimos encerrados, los del comité de seguridad nos vigilaban para que no salgamos. Dentro de la casa nomás vivíamos, nos poníamos a trabajar o a tejer,

⁶ Para el caso amazónico particularmente, se puede revisar información de Lozano Flores *et al.* (2023) sobre la relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

porque no se podía salir» (Javier, poblador y exautoridad comunal, artesano y agricultor, comunicación personal, 5 de abril de 2022, cita en quechua con traducción propia). En ese sentido, las personas redujeron su tránsito y se aislaron de los demás. Mientras tanto, se dedicaban a realizar actividades dentro de la casa. El acuerdo comunal y lo dictado por el Gobierno tenían una consigna: nadie podía salir.

A pesar de las medidas anteriores, en determinados momentos, sobre todo por la noche, algunos pobladores y comercios atendían sin autorización: «Las tiendas no abrían durante el día y vendían a escondidas sus productos» (Margot, pobladora y exautoridad comunal, comunicación personal, 6 de abril de 2022, cita en quechua con traducción propia). La gente podía salir de sus casas o vender sus productos con ciertos horarios y restricciones. Es más, aplicaban multas y sanciones a los infractores. Aun así, en ciertos casos estos acuerdos eran esquivados por algunos pobladores y dueños de negocios locales.

En diversos contextos, las medidas de confinamiento fueron estrictas a un inicio de la pandemia. Como vimos, los comités de seguridad vigilaban el tránsito de las personas.⁷ Al mismo tiempo, los pobladores se controlaban mutuamente: «Nos mirábamos entre todos: quién estaba saliendo de su casa o quién no usaba su mascarilla. Todo eso controlábamos nosotros mismos» (Josue, poblador y autoridad comunal, comunicación personal, 25 de abril de 2022, cita en quechua con traducción propia). Es decir, existió una forma de control interpersonal, de modo que la vigilancia al interior de la comunidad no solo estuvo a cargo de sus autoridades, sino también de los pobladores.

Como identificó Mujica (2021), en Andahuaylas las personas no podían caminar de dos, y si en caso pasaba eso les llamaban la atención verbalmente. Las medidas de aislamiento se endurecieron en las comunidades, por ejemplo, solo una persona debía comprar los alimentos para su familia. Caine (2022), en su estudio etnográfico en los Andes, vincula el pastoreo de los animales con la vigilancia y control que hacen las personas de ellos, lo cual se denomina *hark'ay*. Respecto a esta práctica, Marco —una de las autoridades a quien entrevistamos— mencionaba «*hark'anakuyku llaqta ukhupi*» (nos controlábamos dentro del pueblo) (comunicación personal, 6 de abril de 2022). Eso quiere decir que se vigilaban y controlaban para cumplir las reglas y aplicar sanciones a los transgresores (estos datos también fueron confirmados en el taller de mapas parlantes, el 3 de mayo de 2022).

⁷ Estas acciones de vigilancia también sucedieron en otras comunidades del distrito de Colquepata y la provincia de Paucartambo.

Las rondas campesinas son las encargadas de la vigilancia y administración de la justicia en las comunidades, junto con otras instancias comunales (Argouse, 2012). Esto demuestra que partir de su organización comunal, se reafirmaron estas funciones de protección y vigilancia durante la pandemia. De hecho, esta táctica de regulación también fue hallada por Romio *et al.* (2022) en regiones como San Martín y Amazonas, donde las rondas controlaban el acceso, entrada y salida de sus comunidades. Así, estas organizaciones jugaron un rol clave en la implementación de medidas de contención del virus y contribuyeron a la gestión de la comunidad. En Tocra, las rondas campesinas y los comités de seguridad controlaban el tránsito de la gente y vehículos, como también la llegada de los retornantes.

En otro caso de la Amazonía, las posturas a favor y en contra del cierre de carreteras en poblaciones arakmbut eran ambiguas, pues algunas personas estaban a favor y otras discrepaban de esta decisión (Romio & Piccoli, 2025a). Esta situación fue similar en la comunidad tocreña, porque algunos pobladores estaban de acuerdo en cerrar las fronteras, mientras que otros se negaban a hacerlo. Sea en un caso u otro, condiciones como el abastecimiento de productos de primera necesidad y la movilización de las personas a otros sitios fueron factores que influyeron en tomar medidas similares en ambos espacios. En un contexto como la pandemia, es complicado aplicar una sola medida en la comunidad, asumiendo que, además, esta sea estrictamente cumplida por todos. Esto se debe a que dentro de la población existen intereses y necesidades heterogéneas.

2. Interconexión y construcción de redes familiares y sociales

En esta dimensión seleccionamos tres tácticas relacionadas con el fortalecimiento de los vínculos familiares y sociales. Para empezar, estas acciones permitieron recibir a los pobladores que se fueron y retornaron a la comunidad. Adicionalmente, incluyen a las medidas de asistencia social, económica y alimentaria a quienes se quedaron en las ciudades, así como a la utilización de la tecnología y los medios de comunicación como la radio, la televisión y las redes sociales.

2.1. Acogida de retornantes

Alrededor de 300 personas decidieron volver entre marzo a noviembre de 2020 a la comunidad. Algunas guardaron cuarentena, sea en la comunidad o el distrito. Delmotte, Davidsen y Piccoli (2025) identificaron que los miembros que residían en las ciudades buscaron diversos medios para retornar junto a sus familias a la

comunidad. Así, las personas volvieron caminando desde las ciudades por las carreteras, caminos de herradura, y, en algunos casos, consiguiendo medios de transporte: «Recuerdo que veía a las personas que venían desde las ciudades al campo, a diario las personas caminaban por días enteros. Las señoras cargando a sus hijos y cargando sus cositas» (Jaime, comunero, agricultor y criador de animales, comunicación personal, 25 de abril de 2022, cita en quechua con traducción). Ante esta situación de crisis, las familias se preocuparon por sus miembros que volvían y, es más, les otorgaron espacios de habitación y tierras.

Una vez que llegaron a la población los retornantes, los miembros de la comunidad brindaron asistencia a sus familiares para atender a quienes venían de fuera para enfrentar la crisis: «Llegaban a las diez o a las once de la noche, jalando sus bolsos y sus mochilas. Y como soy autoridad, me tocaban la puerta. La gente llegaba muy triste. Y yo les decía que vayan a sus casas, que descansen y coman algo» (Miguel, comunero y autoridad comunal, agricultor y criador de animales, comunicación personal, 4 de mayo de 2022, cita en quechua con traducción propia). Este soporte y recibimiento de las familias fue un recurso con el cual contaron los retornantes, quienes hasta ese momento vivían en las ciudades. Encontraron, así, un espacio de acogida entre sus parientes.

En efecto, durante los primeros meses de la pandemia encontraron apoyo con alimentos y otros recursos, como también soporte emocional y familiar. Sin embargo, al pasar el tiempo, en algunos casos, también fueron motivo de conflictos, pues quienes residían en las ciudades habían sido desplazados por quienes se quedaron en la comunidad. Por ejemplo, Jaime (presidente comunal en este periodo), recibía reclamos respecto a la repartición de terrenos para construir o trabajar cultivos al interior de las familias: «Venían a veces entre hermanos a presentar sus quejas... Tenía que pedir a sus padres que les den alquito de terreno o chacras a sus hijos y así no se peleen entre ellos» (comunicación personal, 25 de abril de 2022, cita en quechua con traducción propia). Este tipo de tensiones eran abordadas por las autoridades comunales mediante actas de acuerdo mutuo, como también en las asambleas comunales con multas o llamadas de atención verbales a los pobladores.

La gran parte de los retornantes se quedaron en la comunidad por unos meses. Una mayoría volvió a las ciudades en diciembre de 2020. Al momento de la recolección de datos, solo tres familias de retornantes se habían quedado luego de la pandemia a residir de manera permanente. Para ellos, volver a la ciudad implicaba recorrer nuevamente una gran distancia, condición que no les permitió tomar esa decisión, en un caso particular por ejemplo debían retornar hasta la

capital de Lima. Otra de las razones de no volver a la urbe fue la afectación de su economía familiar.

Justamente tomando en cuenta lo anterior, pudimos ubicar varios casos de personas que retornaron a la comunidad por diversos motivos (no solo por la pandemia). Tenemos el caso de Elmer, quien volvió de la ciudad luego de sufrir un accidente de moto y quedarse sin trabajo. O como Naomi, quien tuvo que regresar a la comunidad porque no podía pagar el alquiler de su cuarto en Cusco. Igualmente se encuentra el caso de Andy, quien luego de estar un periodo trabajando en la mina de la Rinconada en Puno, retornó a la comunidad para quedarse un tiempo con sus padres y luego irse a Urubamba para estudiar. (bitácora de campo, 2022-2023).

Estos hallazgos confirman en parte los análisis de Hernández (2020), porque la comunidad se convierte en un espacio de protección de sus miembros, ya que las organizaciones comunales favorecieron la recuperación psíquica y socioemocional ante este evento de crisis. De igual manera, la investigación en Shintuya, en Madre de Dios, muestra esta renovación de la comunidad (Romio & Piccoli, 2025b). Particularmente, queremos enfatizar que más que la comunidad misma, son las familias quienes son un soporte para sus miembros frente a cualquier tipo de problemas.

No obstante, el retorno de las personas que vivían en la ciudad y potencialmente contagiadas también generaron discrepancias al interior comunal. A Tocra, las personas volvían por la noche o la madrugada y llegaban a escondidas para resguardarse al interior de sus familias. Luego de algunos días recién interactuaban con otros miembros en la comunidad (taller de mapas parlantes, 3 de mayo de 2022). En ese sentido, la reincorporación de los miembros retornantes fue dándose progresivamente.

Como lo confirman Fort *et al.* (2021), las comunidades andinas también recibían con recelo y temor a quienes retornaban de las ciudades. A razón de eso, muchas de estas personas tuvieron que esconderse ante la vigilancia de otros miembros de la comunidad. Esta aparente contradicción entre acogida y rechazo pone en evidencia las tensiones existentes y, la vez, el miedo al virus como algo externo a la comunidad. Sin embargo, en todos los casos, los retornantes fueron incorporados en la comunidad pasado el periodo de riesgo de contagio.

De esta manera, se evidencian diversos momentos por los que pasaron las personas al retornar a la comunidad. Al inicio de la pandemia, las autoridades decidieron no dejarlas entrar a su territorio, en paralelo, varios miembros retornantes eran discretamente acogidos por sus familias, evadiendo la vigilancia

comunal. Entonces, esto hizo que tuvieran que permitir la llegada de las personas, con ciertos cuidados y medidas de seguridad (uso de mascarillas y aislamiento temporal en sus casas). Finalmente, mientras pasaba el tiempo, decidieron abrir completamente la comunidad al tránsito vehicular y humano. De esta manera, incorporaron a los retornantes en la dinámica comunal y cotidiana de la población.

2.2. Asistencia a los miembros de la comunidad en las ciudades

El apoyo y sostenimiento a los miembros de la población que estuvieron en las ciudades u otros territorios, a través del envío de alimentos, dinero y productos de primera necesidad desde la comunidad, fueron clave durante la pandemia. Hay que destacar que esta táctica fue un importante medio del soporte social y económico que permitió, a quienes no pudieron volver a la comunidad, a afrontar la crisis, que ya no era solo sanitaria, sino que comenzaba a afectar su economía. Así, la comunidad no se limita a su territorio y se proyecta más allá de sus fronteras:

Todos los dirigentes, como las rondas campesinas y seguridad ciudadana, y los presidentes de los cuatro barrios dijeron «como tenemos hijos y familiares en la ciudad, hay que hacerles llevar alimentos para que puedan atenderse» [...] cargamos los productos para mandar a ciudades cercanas, especialmente a Cusco (Miguel, autoridad comunal, comunicación personal, 4 de mayo de 2022, cita en quechua con traducción propia).

Los pobladores pensaron en sus familias, alistaron alimentos y, en coordinación con las autoridades locales, hicieron llegar esta ayuda a sus parientes en las ciudades. Esto quiere decir que los lazos parentales activaron gestos de solidaridad y apoyo entre ellos.

Asimismo, las familias sostenidas por la organización comunal operada por sus autoridades no fueron agentes pasivos. Más bien devinieron un soporte para quienes no pudieron volver al pueblo durante la crisis sanitaria: «Por mi trabajo me quedé en la ciudad, pero mi familia no me hacía faltar papitas... Mis padres a veces dinerito también me mandaba» (Darwin, residente tocreño en Cusco, comunicación personal, 5 de abril de 2022). Esta táctica permitió sobrevivir a las personas que no volvieron y que pasaban por aprietos económicos. Sobre todo, fue un sostén para quienes por diversas razones debían afrontar la pandemia en la ciudad.

En cuanto a este apoyo, identificamos el testimonio de un comunero que hacía viajes de ida y vuelta de la comunidad a otras ciudades: «Llevaba las encomiendas a Cusco y a Puerto Maldonado» (Abel, residente entre Cusco y Toca,

comunicación personal, 6 de abril de 2022). Como se ha visto, los pobladores rurales acudieron a manera de auxilio, enviando periódicamente productos de primera necesidad propios de la zona. Dicho en otras palabras, la comunidad se extendió mediante las redes familiares a las urbes, para afrontar el aislamiento y la precariedad con la que enfrentaban la crisis en la urbanidad.

En cuanto al movimiento del campo a la ciudad de las personas, observamos que hay un intercambio permanente entre ambos espacios hoy en día. Por ejemplo, existe un servicio de transporte diario —ida y vuelta— desde la comunidad hacia ciudades cercanas del Valle Sagrado (Pisac, Calca y Urubamba). Sin contar que las personas y familias tienen vehículos particulares como motos, combis y camiones. De hecho, la gente sale constantemente a las ciudades: para visitar a sus familiares, estudiar, trabajar, como también para vender o comprar productos y alimentos. Además, un número importante de miembros, sobre todo hombres, se dedican a ser portadores del Camino Inca, cuya ruta conduce —a turistas principalmente— a la ciudadela de Machu Picchu.

La comunidad no es un espacio cerrado, sino que se proyecta a través de sus migrantes en las ciudades. En definitiva, los vínculos y conexiones entre residentes urbanos y rurales se mantienen vigentes, no solo en la cotidianidad, también funcionan en momentos de crisis o adversidades: «A las familias que vivían en las ciudades les enviamos productos y comida. Gestionamos un carro del municipio y mandamos papas, lisas, habas y otros productos a nuestros familiares» (Margot, pobladora y exautoridad comunal, comunicación personal, 6 de abril de 2022, cita en quechua con traducción). En nuestro trabajo como equipo de investigación, observamos a partir de la misma comunidad que los movimientos espaciales de la gente son de larga data. En la región andina, este flujo es una práctica constante, que influye en la dinámica económica y social. Para este caso fue trascendente, por el apoyo que brindaron a sus integrantes en las ciudades (Delmotte *et al.*, 2025).

Estos datos confirman los análisis de Catacora y Catacora (2020): los miembros de las comunidades no cortaron sus vínculos al momento de irse a las ciudades u otro espacio territorial, existiendo un constante flujo y movilidad espacial. A juicio de Yépez del Castillo *et al.* (2018), las personas que salen de sus territorios en búsqueda de riqueza u oportunidades de desarrollo no pierden las conexiones con su comunidad.

La relación entre campo-ciudad es dinámica, lo cual debe tomar en cuenta tanto la movilidad de las personas, como de los bienes y el dinero. En esa misma línea, es importante señalar que tanto las dinámicas migratorias como de los

bienes constituyen una forma de hacer comunidad, a pesar de las distancias y del aislamiento que generó una pandemia como la COVID-19. Como formula Apostoli Cappello (2017), las personas migraron por diferentes razones y tienen la apertura de la comunidad para ellos. Esta no es un oasis, sino que se define como un espacio abierto para quienes quieran o necesiten volver, sea cual sea la circunstancia.

2.3. Uso de los medios de comunicación ante la crisis

Durante el periodo de pandemia, radios, teléfonos y plataformas virtuales jugaron un rol central. A través del internet y los teléfonos celulares las personas accedieron a datos sobre el virus. Es más, el uso de estos medios funcionó como una fuente de información respecto a las causas y consecuencias de la pandemia, como también para conocer las medidas que iba tomando el Gobierno. «Y de ahí dije no, algo de esto está mal. Igual escuchaba en la radio, en el celular mismo he visto que esto era un manejo, porque la pandemia estaba llegando a nuestro pueblo» (Darwin, residente tocreño en Cusco, comunicación personal, 5 de abril de 2022, cita en quechua con traducción propia). Todos estos medios, sirvieron para comunicarse con sus familiares en otras zonas, como también para ver el avance de la COVID-19. Mediante redes sociales como Facebook o WhatsApp se comunicaban y conectaban a pesar de las distancias y del confinamiento.

En el taller de mapas parlantes (2022) comentaron que escuchaban la radio local y otras más, para enterarse de las noticias sobre el virus. Igualmente, las instituciones públicas, por medio de la radio municipal de Colquepata, convocaban a reuniones urgentes a autoridades y miembros de la comunidad: «Siempre nos reunimos y se llamaba por la radio, así ya cada martes vacunábamos» (Ana, servidora pública, comunicación personal, 5 de abril de 2022). En ese sentido, estas plataformas locales fueron medios usados en la gestión comunicacional. Sin duda sirvieron para difundir información sobre la prevención de contagios, medidas de seguridad, además fueron de utilidad para la organización de la comunidad. Estas condiciones y usos de las radios en pandemia también fue evidenciado por Rodero Antón y Blanco Hernández (2020).

Como se ha dicho, la información transitaba entre los pobladores, justamente para saber lo que servía o lo que no convenía hacer. Al mismo tiempo, conversaban para intercambiar ideas y datos con sus familiares en otros sitios: «Estuvimos al tanto por la tele o la radio, recuerdo que salía Vizcarra por los noticieros [...]. Por las redes sociales... peor nos llevaron a tener miedo a la enfermedad, pensábamos

que íbamos a morir» (Percy, expresidente comunal, comunicación personal, 6 de abril de 2022, cita en quechua con traducción propia).

Estos mismos medios tuvieron una fuerte influencia en la desinformación y la construcción de leyendas respecto al virus, las vacunas y las medidas sanitarias. Como dicen Moreno-Espinosa *et al.* (2021), los medios de comunicación cumplieron dos roles: ayudaban a calmar las situaciones de crisis y, a la vez, provocaban miedo con los datos que difundían. En nuestro estudio, ambas condiciones fueron experimentadas por la comunidad (taller de mapas parlantes, 3 de mayo de 2022).

Diversos estudios muestran que la gente se organizó espontáneamente para informarse de la pandemia⁸ (Jasser *et al.*, 2024). Esto fue sustentado por Norris *et al.* (2008), ya que la existencia de sistemas de información de los cuales la comunidad puede hacer uso forma parte de las capacidades resilientes para adaptarse a los eventos adversos.

Empero, estos mismos medios suelen presentar limitaciones en cuanto a la cobertura y precios —poco accesibles— del servicio de internet en la ruralidad. Esto fue particularmente una problemática relacionada con la educación a distancia (tema que no tratamos en este artículo).⁹ Ahora bien, también hubo casos en los que existieron ventajas con relación al uso de radios y otros medios en las zonas rurales.¹⁰

A continuación, presentamos la Tabla 1, la cual constituye un esquema en forma de resumen sobre estos hallazgos.

⁸ El caso de las zonas rurales de Bolivia es uno de ellos.

⁹ Para saber más sobre dificultades en la educación pospandemia en zonas rurales se puede revisar el trabajo de Fernández-Coronel *et al.* (2025), que aborda los dilemas educativos en una comunidad andina del Cusco.

¹⁰ Se puede verificar la información en Carias Pérez *et al.* (2021), que trata sobre las radios como alternativa educativa durante la pandemia.

Tabla 1. Dimensiones y tácticas de la resiliencia comunitaria

Dimensiones	Tácticas
Transformaciones y adaptaciones de las formas de gobernabilidad para la gestión de la comunidad	Coordinación con instituciones locales y estatales: actividades y operaciones conjuntas realizadas entre las autoridades de la comunidad y los representantes del Estado.
	Control y acceso a la comunidad: bloqueo de las fronteras para el ingreso y salida de la comunidad, como también la vigilancia del tránsito de personas y vehículos.
Interconexión y construcción de redes familiares y sociales	Acogida de retornantes: recibimiento y asistencia de los miembros que vuelven de la ciudad a la comunidad para refugiarse durante la pandemia.
	Asistencia a los miembros de la comunidad en las ciudades: apoyo alimentario, económico y soporte social que brinda la comunidad a los residentes en las ciudades.
	Uso de los medios de comunicación ante la crisis: utilización de medios como la radio, la televisión, internet y plataformas virtuales para afrontar la crisis sanitaria.

DISCUSIÓN CONCLUSIVA

En lo que concierne a las tácticas, pudimos identificar elementos transversales que permiten entender mejor tanto las respuestas locales a la pandemia, durante los años 2020, 2021 y parte de 2022, como el rol específico de las comunidades, siendo el espacio rural andino un contexto clave de resiliencia frente a la crisis sanitaria. Lo hemos visto a lo largo de este texto, sea dentro o fuera de la comunidad: prestan atención a las necesidades de sus miembros. En efecto, eso nace del carácter rural, al producir recursos renovables, como también por su capacidad colectiva al enfrentar la COVID-19.

En las comunidades campesinas, la organización política y la participación en los acuerdos comunales han sido un recurso al cual han podido recurrir sus miembros. Los gobernantes gestionaron las disputas bajo el principio de autoridad y, en otros casos, asumieron roles mediadores (Ruiz & Másquez, 2020). No obstante, existen situaciones en el que gobernar implica invertir más tiempo en los debates de las asambleas y reuniones, o sea, convivir con el conflicto (Tzul Tzul, 2016). En efecto, esta crisis ha develado también la utilidad de las instancias

de gobierno local-comunal, la cual vislumbra la existencia de una dinámica de recuperación de la política comunitaria andina.

El marco comunitario es un aspecto clave de la resiliencia que no se puede dejar de lado (Uriarte, 2010, 2013; Montero, 2004). Como se ha dicho en el desarrollo de este trabajo, se concibe a la resiliencia comunitaria como una capacidad colectiva vigente en la vida de la poblaciones urbano-rurales. La comunidad se conecta con otras instancias locales para valerse de más recursos, sea contra la crisis o para aprovechar oportunidades. En suma, esta habilidad incluye mecanismos que han permitido a las comunidades afrontar el impacto y las consecuencias de la COVID-19.

La comunidad trasciende los límites espaciales acogiendo a personas que salieron por diversas razones, como también proyectándose fuera de su territorio, lo cual implica ese sentido de comunidad que se refleja en acciones concretas de recepción y asistencia (Delmotte, 2020). Como evidenciamos antes, lo hicieron brindando apoyo social y soporte económico a los pobladores que retornaron, como también a quienes no volvieron de las ciudades. Justamente en este punto queremos resaltar la *agencia* de este tipo de comunidades, representada por su movilidad migratoria (Delmotte *et al.*, 2025). Individual o colectivamente, responden a las limitaciones que se dan en la ruralidad —vigentes en Latinoamérica y el Perú— (Fernández Salvador *et al.*, 2024; Cotler & Cuenca, 2011).

Todavía persiste una forma de cuidado no solo individual y familiar, sino también comunitario, que contrasta con la idea de aislamiento que se asocia a la pandemia. Esto representa una mirada colectiva, que involucra la reconstrucción de redes familiares y sociales que existen en las comunidades. Ahora bien, eso no implica que no hubo conflictos al interior. Quiere decir que la resiliencia comunitaria se muestra como un proceso ambiguo, donde pueden darse acciones de acogida, paralelas a la desconfianza. De esta manera se integra —quienes están dentro y fuera— la comunidad, en un cuerpo del *nosotros*, donde persiste este sentido colectivo, incluso en medio de fricciones y negociaciones internas (Jasser *et al.*, 2024; Arenas Sotelo *et al.*, 2017; Gutiérrez Borrero, 2014). Dicho en otras palabras, existen dificultades con las que convive la gente, las cuales no necesariamente son resueltas por completo.

Los individuos y grupos de una comunidad cooperan de dos formas: por un lado, puede ser de manera lenta y pasiva, por otro lado, puede ser protagónica y activamente. Siguiendo a Michel de Certeau (1996), esta también termina convirtiéndose en una táctica cotidiana, cuya eficacia en este contexto se garantiza más en lo individual que en lo colectivo (Abal Medina, 2007). Por lo tanto,

en las comunidades rurales los intereses individuales coexisten con las necesidades colectivas. Particularmente, pensamos que esto puede generar conflictos y oportunidades a la vez, porque en condiciones de límites invisibles entre lo urbano-rural, no todo lo comunal se convierte en esencialmente colectivo y viceversa (Gutiérrez Aguilar, 2009, 2020).

Cada una de las tácticas que se presentaron en este trabajo no estuvieron aisladas al momento de ponerse en práctica, sino que más bien se entrelazan entre ellas. Quiere decir que funcionan de manera conjunta en ciertos casos, y en otros fueron efectivas cuando eran necesarias ante un contexto y momento particular de la pandemia. Lo notamos cuando una persona retorna a la comunidad con su familia y en el contacto con las autoridades y familiares para enviar alimentos a la ciudad. Todas estas acciones se materializan en un tipo de solidaridad que toma recursos de los vínculos sociales, de la política comunal y del mismo Estado en sus diversos niveles y sectores (Fernández Salvador *et al.*, 2024).

Como lo discutimos a lo largo de ese trabajo, tarde o temprano, la comunidad funciona como un espacio que acoge a sus integrantes, lo que implica que sus fronteras son flexibles. Sobre todo, las familias son las que hacen crecer y recomponen la comunidad las veces que sea necesario. Si las representamos, estas funcionan como unidades de red, que, al mismo tiempo, pueden estar separadas como islas. Sin embargo, en ambos casos son los lazos afectivos y parentales los que activan la cooperación entre sus miembros, incluso ante las distancias espaciales (Cortes, 2002; Quesnel & Del Rey, 2004). En efecto, las familias que operan al interior de la comunidad son las que también provocan los cambios de las estructuras y acciones de esta.

Es importante mencionar que difícilmente todas las comunidades siempre tengan éxito para adaptarse o transformar su entorno, así que la resiliencia comunitaria no debe ser idealizada. Más que todo, la resiliencia no puede ser la excusa para la ausencia de políticas sociales adecuadas, dejando a las comunidades organizarse solas. Desde una visión crítica, esta capacidad resiliente ha permitido subsanar las responsabilidades del Estado en brindar servicios públicos y el ejercicio de derechos. Al mismo tiempo, surge como una respuesta a las limitaciones que tiene el sistema político, social y económico para atender las necesidades sentidas de estas comunidades.

En el caso peruano, el modelo centralista ha dejado al margen a las comunidades rurales, las cuales se ven excluidas del crecimiento económico. Esto refleja la limitada presencia del Estado en cuanto sus diversos servicios e instituciones; evidenciando, además, tener serias complicaciones ante la llegada de la pandemia.

Como respuesta, se podría primero reforzar una política que priorice la resiliencia y la cooperación, más que políticas centradas solo en la competencia (Tedesco & Marquez, 2025). Es un real desafío encontrar engranajes que permitan comprender estas formas de hacer política sin invalidarse. La asistencia estatal de la salud, educación, trabajo, agricultura, telecomunicaciones, etc., podrían tomar en cuenta talleres participativos y de gestión comunitaria cuyas estrategias permitan confluir a los actores comunales y estamentales, apoyándose más eficientemente sobre estas tácticas.

No obstante, también es clave seguir profundizando la relación entre la necesidad de existencia de la resiliencia comunitaria con las desigualdades a nivel estructural, social, económico, político, entre otros. Sobre todo, ligado a las condiciones de exclusión, vulnerabilidad y pobreza que enfrentan cotidianamente, por ejemplo en temas como la educación, cuya situación fue y sigue siendo crítica en la pospandemia (Fernández-Coronel *et al.*, 2025). Asimismo, son necesarios estudios que ahonden su análisis desde el género (Babb, 2019), con el fin de poner en diálogo futuros trabajos que integren y crucen otros factores, como el capital comunitario, medios sostenibles (Cafer *et al.*, 2019) y otras formas de solidaridad (Román Brugnoli *et al.*, 2024; Ayala & Quinzo, 2024). Todo esto permitirá agregar nuevos elementos a la discusión sobre las comunidades indígenas y rurales, como también conocer sus diversas formas y manifestaciones de resiliencia.

REFERENCIAS

- Abal Medina, P. (2007). Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau. *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, 20(11), 1-11. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2509373.pdf>
- Adger, W.N. (2000). Social and Ecological Resilience: Are They Related? *Progress in Human Geography*, 24(3), 347-364. <https://doi.org/10.1191/030913200701540465>
- Anaya Figueroa, T., Montalvo Castro, J., Calderón, A. I., & Arispe Alburquerque, C. (2021). Escuelas rurales en el Perú: factores que acentúan las brechas digitales en tiempos de pandemia (COVID- 19) y recomendaciones para reducirlas. *Educación*, 30(58), 11-33. <https://doi.org/10.18800/educacion.202101.001>
- Apostoli Cappello, E. (2017). Autochtonies contraires. Circulations d'idées et de pratiques de résistances indigènes transatlantiques. *Autrepart*, 84(4), 177-195. <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2017-4-page-177.htm>
- Araujo-Castillo, R. V. (2022). Dos años de pandemia, una batalla que aún no termina. *Acta médica peruana*, 39(1). <https://doi.org/10.35663/amp.2022.391.2374>

- Argouse, A. (2012). Emmanuelle Piccoli, Les rondes paysannes. Vigilance, politique et justice dans les Andes péruviennes, Louvain-La-Neuve, L'Harmattan/Academia s.a., 2011, 168 p., coll. Anthropologie Prospective, n°9 [Reseña]. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64446>
- Ayala, G., & Quinzo, X. (2024). Solidaridad(es): una investigación en antropología de la salud alrededor de las emociones y percepciones de la emergencia por la COVID-19 en Guayaquil, Ecuador. En C. Fernández-Salvador, M. D. Hill, I. M. Radhuber & J. A. Román Brugnoli (Coords.), *COVID-19 en América Latina: solidaridad, desigualdades y espacios cotidianos* (pp. 241-269). FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.46546/2024-54savia>
- Arenas, E., & Rivera, I. (2023). Criterios éticos y de calidad en la investigación cualitativa. En E. Malvaceda Espinoza, J. Soto Ramírez, N. Carrasco Tapia & E. A. Hernández Zapata (Eds.), *La investigación cualitativa, sus aportes teóricos, metodológicos y prácticos* (pp. 223-240). Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. <https://doi.org/10.16925/9789587604245>
- Arenas Sotelo, E., Rivera Holguín, M., Velázquez, T., & Custodio, E. (2017). Indicadores de cambio en salud mental comunitaria de una población afectada por conflicto armado en Apurímac. *EUREKA. Revista de Investigación Científica en Psicología*, 14(2), 94-115. <https://www.psicoeureka.com.py/sites/default/files/articulos/eureka-14-M-14.pdf>
- Babb, F. (2019). *El lugar de las mujeres andinas. Retos para la antropología feminista descolonial*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Béné, C. (2020). Resilience of Local Food Systems and Links to Food Security - A Review of Some Important Concepts in the Context of COVID-19 and other Shocks. *Food Security*, 12, 805-822. <https://doi.org/10.1007/s12571-020-01076-1>
- Béné, C., Newsham, A., Davies, M., Ulrichs, M., & Godfrey-Wood, R. (2014). Review Article: Resilience, Poverty and Development. *Journal of International Development*, 26(5), 598-623. <https://doi.org/10.1002/jid.2992>
- Bierschenk, T., & Olivier de Sardan, J.-P. (2014). Studying the Dynamics of African Bureaucracies. An Introduction to States at Work. En T. Bierschenk & J.-P. Olivier de Sardan (Eds.), *States at Work. Dynamics of African Bureaucracies* (pp. 3-33). Brill, Leiden-Boston.
- Cáceres Cabana, Y. D., Malone, A., Zeballos, E. Z., Huamani Huaranca, N. O., Tinta, M. T., Gonzales Beltrán, S. A., Arosquipa, A. A., & Pinedo, D. (2021). Pandemic Response in Rural Peru: Multi-scale Institutional Analysis of the COVID-19 Crisis. *Applied Geography*, 134, 102519. <https://doi.org/10.1016/j.apgeog.2021.102519>

- Cafer, A., Green, J., & Goreham, G. (2019). A Community Resilience Framework for Community Development Practitioners Building Equity and Adaptive Capacity. *Community Development*, 50(2), 201-216. <https://doi.org/10.1080/15575330.2019.1575442>
- Caine, A. (2022). Herding at the Edges: Climate Change and Animal Restlessness in the Peruvian Andes. *Ethnos*, 89(5), 827-847. <https://doi.org/10.1080/00141844.2022.2142266>
- Carballo de la Riva, M., Echart Muñoz, E., & Villarreal Villamar, M. D. C. (2019). El enfoque de sistemas migratorios revisitado. Una propuesta teórica para el estudio del sistema migratorio de América Latina y el Caribe. *REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 27(57), 79-100. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005706>
- Carias Pérez, F., Hernando Gómez, Á., & Marín Gutiérrez, I. (2021). Uso educativo de la radio en tiempos de pandemia en escuelas rurales chilenas. *Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación*, (146), 59-76. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v1i146.4381>
- Catacora, E. & Catacora, E. (2020). Notas sobre la exclusión, la movilidad y el evento pandémico de la covid-19 en el Perú. *Revista de Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 3, 53-62. <https://journalusco.edu.co/index.php/repl/article/view/2839/4081>
- Chávez, R. (12 de diciembre de 2021). Migrar para sobrevivir: en pandemia 250 000 peruanos retornaron a zonas rurales de origen. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/3199/casi-250000-peruanos-retornaron-pandemia-zonas-rurales>
- Cohen, O., Leykin, D., Lahad, M., Goldberg, A., & Aharonson-Daniel, L. (2013). The Conjoint Community Resiliency Assessment Measure as a Baseline for Profiling and Predicting Community Resilience for Emergencies. *Technological Forecasting and Social Change*, 80(9), 1732-1741. <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2012.12.009>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú*. CVR.
- Corbin, J. M., & Strauss, A. L. (2015). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. (4.^a ed.). Sage publications.
- Cortes, G. (2002). Migrations et mobilités circulatoires dans les Andes boliviennes. La face cachée d'une ruralité « en résistance ». *Caravelle*, (79), 93-115. <https://doi.org/10.3406/carav.2002.1372>
- Cotán, A. (2020). El método etnográfico como construcción de conocimiento: un análisis descriptivo sobre su uso y conceptualización en ciencias sociales. *Márgenes*,

- Revista de Educación de la Universidad de Málaga*, 1(1), 83-103. <https://doi.org/10.24310/mgnmar.v1i1.7241>
- Cotler, J., & Cuenca, R. (2011). *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Instituto de Estudios Peruanos.
- De Certeau, M. (1980). *L'Invention du quotidien*. Union générale d'éditions.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Delmotte, C. (2020). Circulaciones migratorias, infraestructura vial y economía campesina: un análisis de las movilidades dentro y fuera del distrito andino de Ocongate. En S. Leyens, I. Yépez del Castillo & D. Delgado (Ed.), *Ocongate hacia el siglo XXI: desafíos comunitarios y responsabilidad social universitaria en los andes* (pp. 99-132). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Convenio UNSAAC-ARES.
- Delmotte, C., Davidsen, C., & Piccoli, E. (2025). Multi-directional Migration, Land Ownership and Livelihood Strategies in the Peruvian Andes: Conceptualising Urban-rural Return Flows During the COVID-19 Pandemic. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1-19. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2025.2520379>
- «Desde el campo con amor. Combatiendo la inseguridad alimentaria en Perú con solidaridad ancestral durante la crisis de la COVID-19». (7 de agosto de 2020). FAO. <https://www.fao.org/newsroom/story/From-the-countryside-with-love/es>
- Diez, A. (Ed.). (2012). *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA).
- Diez, A. (2021). Los procesos de consulta indígena en perspectiva antropológica. En A. Diez (Ed.), *Perspectivas antropológicas sobre la consulta previa análisis de casos* (pp. 11-32). PUCP.
- Diez, A. (2022a). Gobiernos comunales. Acerca de las estructuras y dinámicas del gobierno comunal: presidentes y directivas, alcaldes y municipalidades, cargos tradicionales y rituales. *Revista Andina*, 9-91.
- Diez, A. (2022b). Comunidad campesina y Estado en el Perú: relación estructural de protección, promoción y olvido. *Debate Agrario*, (50), 119-144. <https://cepes.org.pe/wp-content/uploads/2024/04/DebateAgrario50-1-120-145-Comunidad-campesina-y-Estado-en-el-Peru-relacion-estructural-de-proteccion.pdf>
- Dor, S. (2015). Stratégie et tactique chez Michel de Certeau [Blog]. *Parenthèse vidéoludique*. <https://www.simondor.com/blog/2015/03/strategie-tactique-certeau.html>

- «El 90 % de muertes asociadas a Covid-19 se encuentran en zonas urbanas». (10 de agosto de 2020). *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/2003/covid-19-regiones-90-muertes-esta-zonas-urbanas>
- Fabián-Moya, S. P., & Zegovia-Santos, L. N. (2023). Mortalidad por COVID-19 en las regiones del Perú entre la primera y la quinta ola pandémica. *Revista Peruana de Ciencias de la Salud*, 5(4), 334-342. <https://doi.org/10.37711/rpcs.2023.5.4.437>
- Fernández-Coronel, H., Piccoli, E., & Rivera-Holguín, M. (2025). ¿Ser ñawiyuq o trabajar en las minas? Dilemas educativos de escolares en contextos mineros. El caso de una comunidad andina en Ocongate, Cusco. *IdeAs*, 25. <https://doi.org/10.4000/13g1p>
- Fernandez-Guzman, D., Soriano-Moreno, D., Ccami-Bernal, F., Rojas-Miliano, C., Sangster-Carrasco, L., Hernández-Bustamante, E. A., Zamora-Huaranga, E. G., De-Los-Ríos-Pinto, A., & Nieto-Gutierrez, W. (2021). Prácticas de prevención y control frente a la infección por Sars-Cov2 en la población peruana. *Revista del Cuerpo Médico Hospital Nacional Almanzor Aguinaga Asenjo*, 14(1), 13-21. <https://doi.org/10.35434/rcmhnaaa.2021.14Sup1.1149>
- Fernández Salvador, C., Hill, M. D., Radhuber, I., & Román Brugnoli, J. A. (Eds.). (2024). *COVID-19 en América Latina: solidaridad, desigualdades y espacios cotidianos*. (1.ª ed.). FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.46546/2024-54savia>
- Flick, U. (2009). *An Introduction to Qualitative Research*. Sage.
- Flick, U. (2015). *El diseño de investigación cualitativa*. Ediciones Morata. <https://dpp2017blog.files.wordpress.com/2017/08/disec3b1o-de-la-investigac3b3n-cualitativa.pdf>
- Flores López, M. G., Soto Tarazona, A., & De La Cruz-Vargas, J. A. (2021). Regional Distribution of COVID-19 Mortality in Peru. *Revista de la Facultad de Medicina Humana*, 21(2), 326-334. <https://doi.org/10.25176/RFMH.v21i2.3721>
- Fort, R., Espinoza, M., & Espinoza, Á. (2021). *COVID-19 y las migraciones de la ciudad al campo en el Perú: Identificación de amenazas y oportunidades para el uso sostenible del capital natural*. Banco Interamericano de Desarrollo. <https://publications.iadb.org/publications/spanish/document/covid-19-y-las-migraciones-de-la-ciudad-al-campo-en-el-peru-identificacion-de-amenazas-y-oportunidad.pdf>
- Giusti, C., Ventura, P., Alonzo, N., Pariona, D., & Suaña, O. (2022). *Informe Final: mujeres, territorio y pandemia. Impactos de la Covid-19 en la vida y territorios de mujeres campesinas, indígenas, afro y migrantes en América Latina. Sección Perú*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación.
- Gobierno del Perú. (2020). Decreto Supremo que declara Estado de Emergencia Nacional por las graves circunstancias que afectan la vida de la Nación a conse-

- cuencia del brote del COVID-19. DECRETO SUPREMO N° 044-2020-PCM. *El Peruano*.
- Gobierno Regional del Cusco. (2022). *Plan de desarrollo regional concertado Cusco al 2033*. Gerencia Regional de Planeamiento, Presupuesto y Modernización. https://sinia.minam.gob.pe/sites/default/files/archivos/public/docs/1%20PDR_CUSCO2033%20Tomo_I_%20251122_FINAL.pdf.pdf
- Gutiérrez Aguilar, R. (2020). Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. *Re-visiones*, (10). <https://revistas.ucm.es/index.php/REVI/article/view/96919>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2009). La autonomía indígena-campesino-originaria en Bolivia o el difícil matrimonio entre política liberal y política comunal. *Metapolítica*, 12, 58-64.
- Gutiérrez Borrero, A. (2014). Nosotredad y más Sur. *proyectodiseño*, 90, 156. <https://www.aacademica.org/alfredo.gutierrez.borrero/10>
- Harvey, P., & Knox, H. (2015). *Roads: An Anthropology of Infrastructure and Expertise*. Cornell University Press.
- Hernández, L. (2020). Resiliencia comunitaria y salud mental: una reflexión teórica en el marco de la emergencia mundial del COVID-19. En J. Mantilla & A. Hervás (Eds.), *COVID-19 ¿Estuvimos listos? Reflexiones académicas ante el Estado, mercado y comunidad* (pp. 133-153). Universidad de Otavalo. <https://www.uotavalo.edu.ec/repositorio/libros/COVID19LIBRO.pdf>
- Iglesias-Osores, S., & Saavedra-Camacho, J. L. (2020). COVID-19 en comunidades indígenas del Perú: casos y accesibilidad a servicios de salud. *Anales de la Facultad de Medicina*, 81(2). <https://doi.org/10.15381/anales.v81i2.18057>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI. (2020). Capítulo 4. La Informalidad y la Fuerza de Trabajo. En INEI (Ed.), *Encuesta Nacional de Hogares* (pp. 99-112). INEI.
- Jasser, M., Colque, B., Becerra, C., Cuellar, C., Mokrani, D., Rabhuber, I., Zapata, K., Martínez, C., Copa, J., Vega Camacho, O., & Fiske, A. (2024). Solidaridad y autoorganización: experiencias sobre el cuidado de la vida en tiempos de COVID-19 en Bolivia. En C. Fernández-Salvador, M. D. Hill, I. M. Radhuber & J. A. Román Brugnoli (Coords.), *COVID-19 en América Latina: solidaridad, desigualdades y espacios cotidianos* (pp. 77-102). FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.46546/2024-54savia>
- Jociles, I. (2018). La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 121-150. <https://doi.org/10.22380/2539472X.386>

- Kaye-Kauderer, H., Feingold, J. H., Feder, A., Southwick, S., & Charney, D. (2021). Resilience in the age of COVID-19. *BJPsych Advances*, 27(3), 166-178. <https://doi.org/10.1192/bja.2021.5>
- Lozano Flores, L., Delgado Pugley, D., Casas Luna, S., Van den Broeck, P., & Parra, C. (2023). Challenging State Authority and Hierarchical Power: A Case Study of the Engagement of Peru's Amazonian Indigenous Peoples' Organizations in the Governance of REDD+. *Environmental Policy and Governance*, 34(2), 137-151. <https://doi.org/10.1002/eet.2067>
- Maldonado, A. L., & González, É. J. (2013). De la resiliencia comunitaria a la ciudadanía ambiental: el caso de tres localidades en Veracruz, México. *Integra educativa*, 6(3), 14-28. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S1997-40432013000300002&script=sci_abstract&tlng=es11/15
- Marcone, S. (2021). El servicio educativo de emergencia como respuesta del Perú ante la pandemia: alcances y desafíos. *Tarea. Revista de Educación y Cultura*, 103, 2-9. https://tarea.org.pe/wp-content/uploads/2024/11/Tarea103_02_Sandro-Marcone-Flores.pdf
- Mayta-Tristán, P. (2021). Los tsunamis por COVID-19 en Perú: el primero malo, segundo peor. *Revista del Cuerpo Médico Hospital Nacional Almanzor Aguinaga Asenjo*, 14(3), 260-261. <https://doi.org/10.35434/rcmhnaaa.2021.143.1249>
- Mboukou, S. (2015). Between Strategy and Tactics. Figures and Typology of the Users of Space, from Michel de Certeau: Figures et typologie des usagers de l'espace à partir de Michel de Certeau. *Le Portique*, 35. <https://doi.org/10.4000/lepor-tique.2820>
- Ministerio de Salud. (2021). Sala Situacional COVID-19. *MINSA*. https://covid19.minsa.gob.pe/sala_situacional.asp
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Editorial Paidós.
- Moreno-Espinosa, P., Contreras Orozco, J.-H., & Román-San-Miguel, A. (2021). Medios de comunicación, redes sociales y virus del miedo, durante la pandemia de COVID-19. *Ámbitos Revista Internacional de Comunicación*, (53), 148-160. <https://doi.org/10.12795/ambitos.2021.i53.08>
- Morga, L. (2012). *Teoría y técnica de la entrevista*. Red Tercer Milenio.
- Mossbrucker, H. (1990). *La economía campesina y el concepto «comunidad»: un enfoque crítico*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Mujica, L. (2021). *Estrategias andinas frente al COVID-19 o waqracha: algunas prácticas culturales según los jóvenes*. En L. Mujica, *Manchakuy PACHA. Una mirada desde los Andes* (pp. 57-81). Universidad Nacional José María Arguedas.

- <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2021/10/Luis-Mujica-Manchakuy-Pacha-Libro.pdf>
- Norris, F. H., Stevens, S. P., Norri, B., Wyche, K. F., & Pfefferbaum, R. L. (2008). Community Resilience as a Metaphor, Theory, Set of Capacities, and Strategy for Disaster Readiness. *American Journal of Community Psychology*, 41(1-2), 127-150. <https://doi.org/10.1007/s10464-007-9156-6>
- Okoko, J. M., Tunison, S., & Walker, K. D. (2023). *Varieties of Qualitative Research Methods: Selected Contextual Perspectives*. Springer International Publishing.
- Olivier de Sardan, J. P. (2008). *La rigueur du qualitatif: Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Academia-Bruylant.
- Ortiz Portocarrero, A., Egúsqiza Loayza, R., & Iguíñiz Echeverría, M. (2023). Educación y COVID-19: análisis de las políticas educativas en el Perú. *Cuadernos de investigación educativa*, 14(2). <https://doi.org/10.18861/cied.2023.14.2.3365>
- Otzen, T., & Manterola, C. (2017). Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *Int. J. Morphol.*, 35(1), 227-232. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/ijmorphol/v35n1/art37.pdf>
- Palma, H., & Portocarrero, J. (1 de junio de 2020). Organización y solidaridad en tiempos de COVID 19: Respuestas locales frente a los desafíos de la emergencia en Apurímac y Cusco. *Grupo Propuesta Ciudadana*. <https://propuestaciudadana.org.pe/comunicaciones/notas-de-prensa/organizacion-y-solidaridad-en-tiempos-de-covid-19-respuestas-locales-frente-a-los-desafios-de-la-emergencia-en-apurimac-y-cusco/>
- Pedraz, A., Zarco., J., Ramasco., M., & Palmar, A. M. (2014). *Investigación Cualitativa*. Elsevier. <https://bibliotecaceunem.com/libros/Derecho/107.-%20Investigacion%20cualitativa%20Azucena%20Pedraz%20Marcos%20Juan%20Zar.pdf>
- Peña-Jumpa, A. (2013). Las comunidades campesinas y nativas en la Constitución Política del Perú: un análisis exegético del Artículo 89° de la Constitución. *Derecho & Sociedad*, (40), 195-206. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechoysociedad/article/view/12800>
- Peña-Jumpa, A. (26 de junio de 2020). Las comunidades campesinas y nativas, el COVID-19 y el Estado [Blog]. *El portal jurídico de IUS ET VERITAS*. <https://ius360.com/las-comunidades-campesinas-y-nativas-el-covid-19-y-el-estado-antonio-pena-jumpa/>
- «Perú: El COVID-19 evidenció las profundas desigualdades y sus efectos durarán años, alerta Bachelet». (2022). *Organización de las Naciones Unidas*. <https://news.un.org/es/story/2022/07/1511932>

- Piccoli, E., Arenas, E., Delgado, D., Grard, C., Rivera-Holguín, M., & Romio, S. (12 de enero de 2021). Résilience communautaire face à la crise sanitaire au Pérou. *Centre Tri Continental (CETRI)*. <https://www.cetri.be/Resilience-communautaire-face-a-la?lang=fr>
- Quesnel, A., & Del Rey, A. (2004). Mobilité, absence de longue durée et relations intergénérationnelles en milieu rural (état du Veracruz, Mexique). *Cahiers des Amériques latines*, 45, 75-91. <https://doi.org/10.4000/cal.7534>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD. (2020). *Vulnerabilidades, más allá de la pobreza*. PNUD Perú.
- Red de Servicios de Salud Cusco Sur. (2023). *Sala situacional COVID-19 (SARS-CoV-2) 2020-2023*. MINSA. <https://drive.google.com/file/d/1bFgXysw2pk4-O7vMH3r8e0KsFHTXzPmv/view>
- Rodero Antón, E., & Blanco Hernández, M. (2020). El papel de la radio en situaciones de crisis. Iniciativas en la pandemia del coronavirus. *Index comunicación*, 10(3), 193-214. <https://doi.org/10.33732/ixc/10/03elpape>
- Rodríguez Piaggio, A. M. (2009). Resiliencia. *Psicopedagogia*, 26(80), 291-302. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-84862009000200014
- Román Brugnoli, J. A., Ibarra, S., Rodríguez, I., & Morandé, M. (2024). Solidaridad durante la COVID-19 en el contexto neoliberal: un análisis sobre sus problematizaciones. En C. Fernández-Salvador, M. D. Hill, I. M. Radhuber & J. A. Román Brugnoli (Coords.), *COVID-19 en América Latina: solidaridad, desigualdades y espacios cotidianos* (pp. 41-76). FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.46546/2024-54savia>
- Romio, S., & Piccoli, E. (2025a). Memorias de violencia, pandemia y prácticas de autocuidado entre los arakmbut de la Amazonía peruana. *CONFLUENZE, Rivista di Studi Iberoamericani*, 17(1), 381-497. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/20525>
- Romio, S., & Piccoli, E. (2025b). «Un poquito más nos ha unido el Covid». Pratiche di auto-governo durante la pandemia in una comunità indigena dell'amazzonia peruviana. *Dada Rivista di Antropologia Post-globale*, (2), (aceptado para publicación).
- Romio, S., Rivera Holguín, M., Delmotte, C., Arenas Sotelo, E., Grard de Dubois, C., & Piccoli, E. (2022). Resiliencia y memorias en Perú durante la pandemia. *Debates en Sociología*, (55), 5-33. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202202.001>
- Rosa, P., López, E., Rofman, A., & Gradín, A. (2022). Territorios en acción. Construcción colaborativa de conocimiento sobre las organizaciones de la sociedad

- civil en Argentina. En O. Nel-lo, I. Blanco & R. Gomà (Ed.), *El apoyo mutuo en tiempos de crisis: la solidaridad ciudadana durante la pandemia Covid-19* (pp. 35-56). CLACSO, Universitat Autònoma de Barcelona, Instituto de Estudios Regionales y Metropolitanos de Barcelona.
- Ruiz, J., & Másquez, Á. (22 de mayo de 2020). Los «retornantes» como víctimas del desplazamiento interno en un contexto de pandemia. *Pólemos: Portal Jurídico Interdisciplinario*. <https://polemos.pe/los-retornantes-como-victimas-del-desplazamiento-interno-en-un-contexto-de-pandemia/>
- Salas, G. (2023). Roles y legitimidad de los envarados: hacendados, *ruwales* y relación con el Estado en comunidades Q'ero (Cusco, Perú, 1922-2020). *Estudios atacameños*, 69, e5501. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0021>
- Salas, G. (2019). *LUGARES PARIENTES. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salas, G. (28 de abril de 2020). Espacios de cuarentena comunal en zonas rurales andinas. *Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA-PUCP)*. <https://cisepa.pucp.edu.pe/novedades-y-eventos/novedades/espacios-de-cuarentena-comunal-en-zonas-rurales-andinas/>
- Salas, G., & Castro, C. (2021). Conflictos intracomunales y justicia especial en la comunidad campesina María Magdalena de Tintay. En A. Alva, E. Pinedo & E. León (Eds.), *Conflicto y justicia en comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas en el Perú* (pp. 147-208). Poder Judicial del Perú, Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena.
- Sepúlveda, R., & Moreno, J. (2022). Resiliencia comunitaria y la emergencia sociosanitaria COVID-19: el caso de la comuna de Talcahuano, Chile. *Rumbos TS. Un Espacio Crítico Para La Reflexión En Ciencias Sociales*, (27), 75-98. <https://doi.org/10.51188/rrts.num27.629>
- Suárez-Cabrera, D. (2015). Nuevos migrantes, viejos racismos: los mapas parlantes y la niñez migrante en Chile. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13(2), 627-643. <https://www.redalyc.org/pdf/773/77340728006.pdf>
- Swain, J. (2018). *A Hybrid Approach to Thematic Analysis in Qualitative Research: Using a Practical Example*. SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781526435477>
- Tacca Huamán, D. R., Tirado Castro, L. J., & Cuarez Cordero, R. (2022). La educación virtual durante la pandemia desde la perspectiva de los profesores peruanos de secundaria en escuelas rurales. *Apuntes Revista de Ciencias Sociales*, 49(92), 215-242. <https://doi.org/10.21678/apuntes.92.1744>
- Tedesco, M. S., & Marquez, G. (2025). Rethinking Competition as a Non-Beneficial Mechanism in Economic Systems. *arXiv*. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2506.11405>

- Theron, L. C., Theron, A. M. C., & Malindi, M. J. (2013). Toward an African Definition of Resilience: A Rural South African Community's View of Resilient Basotho Youth. *The Journal of Black Psychology*, 39(1), 63-87. <https://doi.org/10.1177/0095798412454675>
- Theron, L., & Liebenberg, L. (2015). Understanding Cultural Contexts and their Relationship to Resilience Processes. En L. Theron, L. Liebenberg & M. Ungar (Eds.), *Youth Resilience and Culture: Commonalities and Complexities* (pp. 23-36). Springer.
- Tzul Tzul, G. (2016). La producción comunal de la autoridad indígena. Breve esbozo para Guatemala. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 2, 17-36.
- Uffe, M. E., Rodriguez, A. C., Vergara, N. R., & Reyes, A. (2023). Aislamiento y distanciamiento en pandemia. Experiencias de retorno en el Bajo Maraón. En J. Morel & O. Peña Jimenez (Eds.), *Perú y América Latina en tiempos de pandemia. Desigualdades, salud pública y poder* (pp. 221-237). Instituto de Estudios Peruanos.
- Ungar, M. (2008). Resilience Across Cultures. *British Journal of Social Work*, 38(2), 218-235. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcl343>
- Uriarte, J. (2010). La resiliencia comunitaria en situaciones catastróficas y de emergencia. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 1(1), 687-693. <https://www.redalyc.org/pdf/3498/349832324073.pdf>
- Uriarte, J. (2013). La perspectiva comunitaria de la resiliencia. *Psicología Política*, (47), 7-18. <https://www.uv.es/garzon/psicologia%20politica/N47-1.pdf>
- Vizcardo, D. A., R. Aranibar, J., & Munayco Escate, C. V. (2023). High Altitudes, Population Density, and Poverty: Unraveling the Complexities of COVID-19 in Peru During the Years 2020-2022. *Preventive Medicine Reports*, 36, 102423. <https://doi.org/10.1016/j.pmedr.2023.102423>
- Yépez del Castillo, I., Ramos, P., & Eguiguren, M. (2018). Nuevas perspectivas para el estudio de la movilidad. En I. Yépez del Castillo, S. Charlier, A. Lemaître, E. Piccoli & É. Verhaegen (Eds.), *Le développement revisité* (pp. 145-162). Université Catholique de Louvain.

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
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.

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 expresar 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.