Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Ciencias Sociales
Unidad de Posgrado

Una comunidad Shipibo-Konibo en Cashahuacra (Huarochirí, Lima): Movilidad y Salud

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales
en la especialidad de Antropología

AUTOR

Clara Matilde CARDENAS TIMOTEO

ASESOR

Dra. Luisa Elvira BELAUNDE OLSCHEWSKI

Lima, Perú

2025



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Cardenas, C. (2025). *Una comunidad Shipibo-Konibo en Cashahuacra (Huarochirí, Lima): Movilidad y Salud*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Clara Matilde Cardenas Timoteo
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	08760843
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-6269-412X
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	06511623
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-5498-5907
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Angélica Valentina Motta Ochoa
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06810168
Secretario	
Nombres y apellidos	Danilo de Assis Clímaco
Tipo de documento	Carnet Extranjería
Número de documento de identidad	000134948
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Federico Miguel Helfgott Seier
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42195667
Miembro del jurado 2	

Nombres y apellidos	Luis Fernando de Jesus Reyes Escate
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	46362216
Datos de investigación	
Línea de investigación	E.4.3.3. Pueblos originarios: amazónicos, quechuas, aymaras y otros
Grupo de investigación	No aplica
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Huarochirí Distrito: Santa Eulalia Asentamiento Humano: Nueva Esperanza Latitud: -11.9017 Longitud: -76.6639
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2021-2023
URL de disciplinas OCDE	Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

ACTA DE SUSTENTACIÓN

En Lima, a los catorce días del mes de julio del año dos mil veinticinco, mediante sustentación presencial a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 09:30 a.m., bajo la presidencia de la Dra. Angélica Valentina Motta Ochoa y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando a la graduanda, **CARDENAS TIMOTEO, CLARA MATILDE**, para que hiciera la exposición de la tesis para optar el **Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología**. Siendo el trabajo titulado:

«Una comunidad Shipibo-Konibo en Cashahuacra (Huarochirí, Lima): Movilidad y Salud»

A continuación, fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminando esta prueba y, verificada la votación, se consignó la calificación correspondiente a:

B - Muy bueno - 18

Por tanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el **Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología** a la graduanda, **CARDENAS TIMOTEO, CLARA MATILDE**. Siendo las 11:25, y para constancia se dispuso se extendiera la presente acta:

Dra. Angélica Valentina Motta Ochoa
Presidenta

Dr. Danilo de Assis Clímaco

Dr. Federico Miguel Helfgott Seier
Miembro

Dr. Luis Fernando de Jesus Reyes Escate
Miembro

Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Asesora

UNMSM
Firmado digitalmente por DIAZ ARRIOLA Luisa Esther FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 14.07.2025 15:23:33 -05:00

Dra. LUISA ESTHER DÍAZ ARRIOLA
DIRECTORA DE LA UNIDAD DE POSGRADO

Escaneado con CamScanner

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo **Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski** en mi condición de asesora acreditada con el **DICTAMEN DIRECTORAL Nº 0011-UPG-F.CC.SS-2024** de la tesis de investigación académico, cuyo título es «**Una comunidad Shipibo-Konibo en Cashahuacra (Huarochirí, Lima): Movilidad y Salud**», presentado por la magíster **CARDENAS TIMOTEO, CLARA MATILDE**, para optar el grado académico de **Doctora en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología**, **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la Plataforma Informática para la Detección de Similitudes (PIDS), el documento evaluado cuenta con el **10 % de similitud,** nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado correspondiente.

Lima, 05 de junio de 2025

Firma de la asesora _____

Nombres y apellidos de la asesora: Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski

DNI: 06511623

Pabellón José Carlos Mariátegui – Ciudad Universitaria
Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.
Correo: tesisupg.sociales@unmsm.edu.pe,
Web: http://sociales.unmsm.edu.pe/

Escaneado con CamScanner

A Jaime Blanco, mi esposo, por su apoyo constante.

A Francisco Blanco Cárdenas, mi hijo, por existir.

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas maravillosas me apoyaron e inspiraron a lo largo del tiempo que duró la realización de esta tesis. A todas ellas, les expreso mi más profundo agradecimiento.

Agradezco a los hombres y mujeres shipibo-konibo de la Quebrada Cashahuacra, personas admirables, por compartirme sus saberes, por su tiempo, por haberme permitido entrar en sus vidas y porque los lazos de amistad que construimos han trascendido la realización de esta tesis. Extiendo también mi agradecimiento a las familias de los Asentamientos Humanos Nueva Esperanza y Los Pinos, vecinos y amigos de los shipibo-konibo de Cashahuacra, quienes me permitieron comprender que, por encima de las diferencias culturales, está la defensa de la vida.

A los profesores y profesoras de los seminarios y talleres del Doctorado en Ciencias Sociales con mención en Antropología de la UNMSM, por la alta calidad de sus aportes, fundamentales en mi formación, así como por su generosidad y amabilidad. A los doctores Jürgen Golte (+) y Rodrigo Montoya, con quienes, en sus seminarios de investigación, comenté las primeras ideas de mi proyecto doctoral y recibí valiosas sugerencias; y a una persona muy especial, el Dr. Raúl Galdo Pagaza, quien estuvo presente en los orígenes de mi formación etnográfica.

A mi asesora de tesis, Luisa Elvira Belaunde, por su apoyo y orientación constantes a lo largo del proceso de investigación, y por estar presente justo en el momento en que más necesitaba ese "empujón" para seguir adelante. A lo largo de estos años, he podido constatar que su relación con la temática indígena amazónica no solo es de altísima calidad académica, sino también profundamente afectiva.

A los amigos y amigas de los "talleres de tesis", por el constante compartir, ya sea en el grupo de WhatsApp o en casa de Luisa, cuando nos convocaba para disfrutar de su famosa pasta. En esos encuentros cordiales, comentábamos nuestras investigaciones. Todo ello fue para mí un combustible para seguir adelante, sintiéndome parte de una comunidad que, y que me hizo persistir en mi investigación a pesar de las urgencias cotidianas.

Agradezco a una red más íntima de afecto y apoyo que me sostuvo durante todo el tiempo que duró el trabajo de elaboración de esta tesis. A mis hermanas, por animarme siempre a seguir adelante. A Jaime, mi querido compañero de vida, por su cariño y respaldo. Y a Francisco, mi hijo musical, fuente constante de inspiración.

RESUMEN

El propósito de esta tesis es contribuir al conocimiento y comprensión de la migración y movilidad de la población indígena amazónica hacia las ciudades, así como de sus estrategias de atención y cuidado de la salud.

Se trata de un estudio etnográfico realizado en la autodenominada Comunidad Shipiba de Cashahuacra, la cual, desde 2009, forma parte de los Asentamientos Humanos —en su mayoría conformados por migrantes de origen andino— que habitan la quebrada de Cashahuacra, en el distrito de Santa Eulalia, provincia de Huarochirí, departamento de Lima. Las tres preguntas que guiaron la investigación fueron:

1. ¿Por qué y cómo se dio el proceso de migración de un grupo de familias shipibo-konibo que, partiendo del Ucayali, se establecieron en la quebrada de Cashahuacra?
2. ¿Cómo se caracteriza su inserción en el contexto urbano?
3. ¿Cómo se manifiestan, en su vida cotidiana, las prácticas de atención y cuidado de la salud?

Para responder a estas preguntas, llevé a cabo un trabajo de campo antropológico entre septiembre de 2021 y enero de 2024 en Cashahuacra, con interlocutores shipibo-konibo y sus vecinos de origen andino, empleando observación participante, entrevistas semiestructuradas y acompañamientos en sus recorridos por las ciudades de Chosica y Lima.

Al instalarse en la quebrada de Cashahuacra, las familias shipibo-konibo han construido, sobre ese espacio geográfico, un espacio social propio, basado en recursos y prácticas culturales traídas del Ucayali, así como en nuevas relaciones generadas a través de una intensa dinámica de desplazamientos. Esta dinámica puede ser calificada como una *movilidad giratoria*, pues incluye frecuentes visitas de ida y vuelta entre Cashahuacra y el Ucayali. Debido a esta movilidad, el territorio shipibo-konibo ubicado en las comunidades nativas de la Amazonía, de alguna manera, se ha extendido hasta los contrafuertes andinos de Cashahuacra.

Una expresión de esta dinámica es la autoatención de la salud en la vida cotidiana, que articula prácticas y saberes de distintas procedencias. Los flujos de información, los intercambios de conocimientos y los desplazamientos en busca de cuidados o para ofrecerlos posibilitan un alto grado de autonomía en las decisiones de las familias. En el caso del cuidado de la maternidad, dicha autonomía es relativa debido a la imposición del parto institucional. Sin embargo, gran parte de la atención durante el embarazo y el posparto está en manos de las mujeres shipibo-konibo.

Durante la pandemia del COVID-19, la autonomía del cuidado se manifestó en la forma en que las familias enfrentaron la enfermedad antes de la aparición de la vacuna y sin intervención directa de especialistas, ya fueran de la medicina oficial o de la medicina indígena.

Las familias shipibo-konibo de Cashahuacra demuestran que es posible ser indígena amazónico en la ciudad, y que la autoatención de la salud y de la vida, basada en la solidaridad, la articulación de saberes y la espacialidad de los cuidados, constituye una capacidad propia a la que recurren en momentos de gran dificultad, especialmente cuando el Estado peruano no los apoya, no los conoce ni los comprende.

PALABRAS CLAVE: Shipibo-konibo – Migración urbana – Movilidad indígena – Autoatención – COVID-19 – Parto amazónico

ABSTRACT

The purpose of this doctoral thesis is to contribute to the knowledge and understanding of the migration and mobility of Amazonian Indigenous populations to urban areas, and their strategies for health care and well-being.

This is an ethnographic study conducted in the self-named Shipibo Community of Cashahuacra, which, since 2009, has been part of a network of human settlements—mostly composed of migrants of Andean origin—located in the Cashahuacra ravine, in the district of Santa Eulalia, Huarochirí Province, Lima Department. The research was guided by three central questions:

1. Why and how did the migration of a group of Shipibo-Konibo families from Ucayali to the Cashahuacra ravine occur?
2. How is their integration into the urban context characterized?
3. How is health care and well-being managed in their daily lives?

To address these questions, I conducted anthropological fieldwork between September 2021 and January 2024 in Cashahuacra, engaging with Shipibo-Konibo interlocutors and their Andean-origin neighbors through participant observation, semi-structured interviews, and accompanying them in their movements across the cities of Chosica and Lima.

By settling in the Cashahuacra ravine, the Shipibo-Konibo families have constructed their own social space upon this geographical setting. They have drawn on cultural resources and practices brought from Ucayali, while also building new relationships through a dynamic pattern of movement. This pattern can be described as *rotational mobility*, as it involves frequent travel back and forth between Cashahuacra and Ucayali. As a result, the Shipibo-Konibo territory rooted in Amazonian Native Communities has, in a sense, extended into the Andean foothills of Cashahuacra.

A key expression of this mobility is self-care in everyday life, which integrates practices and knowledge from diverse origins. The flow of information, the exchange of knowledge, and movement through various spaces in search of or offering care contribute to a high degree of autonomy in health-related decisions within families. In the case of maternity care, this autonomy is relative, due to the State's imposition of institutional childbirth. Nevertheless, much of the pregnancy and postpartum care remains in the hands of Shipibo-Konibo women.

During the COVID-19 pandemic, this self-care autonomy was particularly evident in how Shipibo-Konibo families resisted the disease prior to the availability of vaccines and without direct intervention from either biomedical or Indigenous medical specialists.

The Shipibo-Konibo families of Cashahuacra demonstrate that it is possible to be Amazonian and Indigenous in an urban setting. Their approach to health and life—grounded in solidarity, the articulation of diverse knowledge systems, and spatial networks of care—constitutes a distinct capacity that they draw upon in times of great difficulty, especially when the Peruvian State neither supports, knows, nor understands them.

KEYWORDS
Shipibo-Konibo – Urban migration – Indigenous mobility – Self-care – COVID-19 – Amazonian childbirth

LISTA DE MAPAS

- MAPA 1: ubicación del pueblo indigena shipibo konibo en el territorio nacional pág. 61
- MAPA 2: comunidades shipibo-konibo : ubicación pág. 62
- MAPA 3 ubicación de la Provincia de Huarochirí en el Departamento de Lima pág. 78
- MAPA 4 Distrito de Santa Eulalia, Provincia Huarochiri pág. 78

LISTA DE VISTAS AEREAS

- Vista Aérea N°1 : Quebrada Cashahuacra en el Distrito Santa Eulalia y la ubicación de la "Comunidad Shipiba Cashahuacra pág. 115
- Vista Aérea No 2: casas de la "zona shipiba" del A.H. Nueva Esperanza en la Quebrada Cashahuacra .pág. 120

LISTA DE FOTOS

- Foto 1: "mototaxi" acercándose a la "Comunidad Shipiba pág. 116
- Foto 2: Letrero de "bienvenida" al "barrio shipibo", pág. ~~116~~
- Foto 3: Fachadas de casas con diseños kené pág. 117
- Foto 4. Letrero sobre una roca que indica al visitante que llego a la Comunidad Shipiba de Cashahuacra pág . 121
- Foto 5 y 6 Señalización de una de las dos calles que conforman el "barrio shipibo" pag 122
- Foto 7: vivienda con "Pircas" para protegerse de inundación pág. 127
- Foto 8: vivienda con muro de ladrillos para protegerse de la inundación pág. 127
- Foto 9: mobiliario al interior de una vivienda shipibo-konibo en Cashahuacra pág. 127
- Foto 10: la única letrina pública de la comunidad PP~~.~~ 128
- Foto 11: lavado de ropa en pileta pública pág. 128
- Foto 12: apertura de zanjas para instalación de red de alcantarillado pág.128
- Foto 13: lugar de acopio de basura. pág. 129
- Foto 14: Local de reunión para el culto evangélico en el A.H. Nueva Esperanza pág. 133
- Foto 15: interior de una vivienda de la CSHC con salmos bíblicos en la pared pág.134
- Foto 16: Pintado la fachada de la casa pág.170
- Foto 17 : Mural pintado en la fachada de una vivienda pág. 171
- Foto 18: Partido de futbol pág. 172
- Fiesta 19: Fiesta de San Juan 2022 preparando puestos de comida y de venta de artesanía pág.173
- Foto 20 Mascarilla con diseño kené para protegerse del COVID-19 pág. 241

LISTA DE DIAGRAMAS

- Diagrama 1: Movilidad y Atención Institucional durante un Parto Prematuro en la CSHC: experiencia ee una mujer shipiba pág. 210
- Diagrama 2 : Movilidad y Espacialidad de los Cuidados en el Embarazo, Parto y Postparto de una Mujer Shipibo-Konibo en Cashahuacra pág. 214
- Diagrama 3: Dinámica y movilidades de la Autoatención de la COVID-19 en la comunidad shipiba Cashahuacra pág. 259

LISTA DE CUADROS

- Cuadro 1: Interlocutores (ras) Shipibo-Konibo que viven en la Comunidad Shipiba Cashahuacra pág. 35
- Cuadro 2: Interlocutores e Interlocutora Shipibo-Konibo que viven fuera de la Comunidad Shipiba de Cashahuacra. Pág.37
- Cuadro 3: Interlocutores (ras) de origen andino que viven en Asentamientos Humanos vecinos a la Comunidad Shipiba de Cashahuacra. Pág. 38
- Cuadro 4: Interlocutores Representantes de Instituciones del Distrito de Santa Eulalia Pág. 38
- Cuadro 5: Distribución de la población shipibo-konibo a nivel nacional pág. 60

LISTA DE SIGLAS

- **A.A:** Acciones Afirmativas
- **A.H.** Asentamiento Humano
- **AIDESEP:** Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
- **APRONARU:**
- **CSHC:** Comunidad Shipiba de Cashahuacra
- **CPN:** Controles Pre Natales
- **DNI:** Documento Nacional de Identidad
- **E.S:** Establecimiento de Salud
- **EIB:** Educación Internacional Bilingüe
- **FECONAU:** Federación de Comunidades Nativas del Ucayali
- **I.E.:** Instituciones Educativas
- **MSNM:** Metros sobre el nivel del mar
- MIDIS: Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social
- MINCUL: Ministerio de Cultura
- MININTER: Ministerio del Interior
- **MINSA:** Ministerio de Salud
- **OIT:** Organización Internacional del Trabajo
- **ORPIO:** Organización Regional de Pueblos Indígenas del Oriente
- **PAIS:** Plataforma de Acción para la Inclusión Social
- **PIAS:** Plataforma Itinerante para la Acción Social
- **RENIEC:** Registro Nacional de Identificación y Estado Civil
- **SENATI:** Servicio Nacional de Adiestramiento en Trabajo Industrial.
- **UNIA**: Universidad Nacional Intercultural de la Amazonia
- **UNMSM:** Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- **UNU:** Universidad Nacional de Ucayali
- **UPN:** Universidad Privada del Norte
- **USIL:** Universidad San Ignacio de Loyola

INTRODUCCION **10**

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE ESTUDIO 10

2. EJES TEÓRICOS 13

3. MARCO METODOLÓGICO: TRABAJO DE CAMPO EN CASHAHUACRA 24

4. LITERATURA PERUANA RECIENTE SOBRE MOVILIDAD Y SALUD INDÍGENA AMAZÓNICA EN LA CIUDAD: UN PANORAMA GENERAL 39

5. ORGANIZACIÓN DE LA TESIS 53

CAPÍTULO 1: LOS SHIPIBO-KONIBO DEL UCAYALI Y SU MIGRACIÓN HASTA LA QUEBRADA CASHAHUACRA **54**

1.1 EL PUEBLO INDÍGENA SHIPIBO-KONIBO DEL UCAYALI **54**

1.1.1 BOSQUEJO HISTÓRICO 54

1.1.2 TERRITORIO, UBICACIÓN Y MEDIO AMBIENTE 58

1.1.3 POBLACIÓN 59

1.1.4 IDIOMA 63

1.1.5 COMUNIDADES NATIVAS SHIPIBO-KONIBO: LEGISLACIÓN 64

1.1.6 LOS SHIPIBO-KONIBO EN LA ACTUALIDAD: ALGUNOS ASPECTOS 65

1.2 FAMILIAS SHIPIBO-KONIBO SALEN DE UCAYALI: EL LARGO CAMINO HASTA LA QUEBRADA CASHAHUACRA **76**

1.2.1 ¿DÓNDE QUEDA LA QUEBRADA DE CASHAHUACRA? 76

1.2.2 LO QUE MOTIVÓ LA SALIDA DEL UCAYALI: LOGRAR LA EDUCACIÓN DE NIVEL SUPERIOR 79

1.2.3 DESTINOS INTERMEDIOS ANTES DE LLEGAR AL DESTINO FINAL: "HEMOS SUFRIDO TRES AÑOS CON CUARTO ALQUILADO…" 80

1.2.4 CASHAHUACRA, EL DESTINO FINAL LARGAMENTE BUSCADO: NEGOCIACIONES Y RIESGOS AL LLEGAR 82

1.2.5 ESTABLECIÉNDOSE EN CASHAHUACRA: ". UNA COMUNIDAD PARA QUE HAIGA UN PEDACITO DE SHIPIBO ACÁ EN DISTRITO SANTA EULALIA, ¡ESO PENSÉ..." 87

1.3 MEMORIAS DE MIGRACIÓN: CASHAHUACRA, DESTINO DE MIGRANTES ANDINOS Y AMAZÓNICOS **90**

1.3.1 MIGRANTES SHIPIBO-KONIBO A CASHAHUACRA: EL SUEÑO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR 91

1.3.2 MIGRANTES ANDINOS DE CASHAHUACRA: PERCEPCIÓN DE LOS VECINOS SHIPIBO-KONIBO ..... 105|

CAPÍTULO 2: LOS SHIPIBO-KONIBO DE LA QUEBRADA CASHAHUACRA ACTUALMENTE **1144**

2.1 LA AUTODENOMINADA "COMUNIDAD SHIPIBO DE CASHAHUACRA" **114**

2.1.1 UBICACIÓN Y ACCESO 114

2.1.2 POBLACIÓN Y FAMILIAS 117

2.1.3 VIVIENDAS, SANEAMIENTO BÁSICO, TELECOMUNICACIÓN 120

2.1.4 IDIOMAS 129

2.1.5 RELIGIÓN 131

2.1.6 ORGANIZACIÓN POLÍTICA INTERNA 135

2.1.7 ACTIVIDAD LABORAL 136

2.1.8 COMUNIDAD SHIPIBA DE CASHAHUACRA Y SU VINCULACIÓN CON LA TRAMA INSTITUCIONAL DE LA CIUDAD 144

2.2. LA COMUNIDAD SHIPIBO-KONIBO DE CASHAHUACRA Y SUS ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA EN LA CIUDAD **157**

2.2.1 DINÁMICA COTIDIANA DE LAS FAMILIAS DE LA CSHC: MOVILIDAD, Y RELACIONES DE AMISTAD Y RECIPROCIDAD 158

2.2.2 DINÁMICA DE LA COMUNIDAD: HACERSE VISIBLES Y TEJER RELACIONES CLAVE 166

2.3 DISCUSIÓN **177**

CAPÍTULO 3: ATENCIÓN Y CUIDADO DE LA VIDA: EMBARAZO Y PARTO EN LA COMUNIDAD SHIPIBO-KONIBO DE CASHAHUACRA **1844**

3.1. EL EMBARAZO Y EL PARTO EN LOS PRIMEROS AÑOS DE MIGRACIÓN **186**

3.2 EL EMBARAZO Y EL PARTO EN CASHAHUACRA CATORCE AÑOS DESPUÉS: LA ACTUALIDAD **193**

3.3.DISCUSIÓN **214**

CAPÍTULO 4: ATENDIENDO Y PREVINIENDO LA ENFERMEDAD: LA EPIDEMIA DEL COVID-19 EN LA COMUNIDAD SHIPIBA DE CASHAHUACRA **2233**

4.1 LA LLEGADA DE LA PANDEMIA COVID-19 AL PERÚ: LA ESTRATEGIA ESTATAL PARA ENFRENTARLA EL AÑO 2020 ..... **225**

4.2 REACCIÓN DE LA CSHC ANTE LAS MEDIDAS ESTATALES DE CONTENCIÓN DEL CONTAGIO **237**

4.3 LA CSHC Y SU FORMA DE ENFRENTAR LA COVID-19: AUTOATENCION **247**

4.4. DISCUSIÓN **267**

CONCLUSIONES **274**

BIBLIOGRAFIA **279**

INTRODUCCION

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE ESTUDIO

A partir de la década de 1960 se inicia una lenta pero sostenida migración de población indígena amazónica hacia las ciudades de los países de la cuenca amazónica (Alexiades & Peluso, 2016). Este fenómeno ha desafiado la visión esencialista que concebía a los pueblos indígenas amazónicos como confinados en "lo profundo de la selva amazónica", así como la presunción de un isomorfismo entre espacio-lugar y cultura (Gupta y Ferguson, 2008). Además, ha llevado a replantear los enfoques predominantes de la antropología amazónica.

En el caso del Perú, la presencia y movilidad de indígenas amazónicos en contextos urbanos no es reciente; sin embargo, su tratamiento académico y su análisis sistemático son aún incipientes. Esto se refleja, por ejemplo, en la actual ausencia de información estadística precisa sobre cuántos indígenas amazónicos residen en ciudades[1]. Las primeras publicaciones que analizan el proceso de migración de esta población a zonas urbanas datan de inicios de la segunda década del presente siglo (CAAAP, 2013; Vega Díaz, 2014). Estos estudios se centran principalmente en los desplazamientos hacia la ciudad de Lima, capital del país, así como hacia ciudades amazónicas como Pucallpa, Iquitos y Puerto Maldonado. Abordan temas como la caracterización de los desplazamientos, los factores de atracción hacia los centros urbanos —entre ellos el acceso a educación superior, la diversificación económica, la afirmación de la identidad cultural en la ciudad, el acceso a transporte y a medios de comunicación—, entre otros aspectos.

En el Perú, la salud de la población amazónica en contextos urbanos ha sido poco estudiada. Sin embargo, tanto desde la antropología de la salud como desde la salud pública, este tema ha cobrado mayor interés a raíz de la pandemia de la COVID-19, que tuvo a las ciudades como los espacios de mayor impacto.

Esta tesis aborda el proceso de migración y movilidad de familias del pueblo indígena Shipibo-Konibo desde la región amazónica de Ucayali hasta la zona urbano-marginal de la provincia de Huarochirí (departamento de Lima), ubicada en las estribaciones de la cordillera occidental de los Andes. Las familias Shipibo-Konibo migraron y se establecieron en el año 2009 en una de las quebradas de esta provincia, la quebrada de Cashahuacra. Dentro de este escenario de movilidad e inserción urbana, el estudio se enfoca en las prácticas de atención y cuidado de la salud desarrolladas por estas familias, con énfasis en dos ámbitos: la

[1] El Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) aún no ha realizado estudios específicos sobre la población indígena amazónica residente en áreas urbanas. En los tres censos nacionales en los que se ha incluido a la población indígena (1993, 2007 y 2017), solo se ha considerado a aquellas personas que viven en comunidades indígenas.

autoatención durante el embarazo, parto y posparto, y la autoatención durante la pandemia de la COVID-19.

Mi interés por este tema viene de años atrás. Desde el inicio de mi trabajo etnográfico con los Shipibo-Konibo del Ucayali, me llamó la atención la relación que las familias han mantenido con lo urbano, con la ciudad.

Recuerdo mi primera entrada al campo, en la segunda mitad de la década de 1980, a la comunidad nativa de Vista Alegre de Boca del Pachitea, en el medio Ucayali. Llena de emoción y expectativa, organizaba en la ciudad de Pucallpa todos los preparativos para lo que sería mi primer contacto con el mundo shipibo-konibo. Sin embargo, en los hechos, mi primer encuentro con el pueblo shipibo-konibo no fue en una comunidad indígena: sino con una mujer shipiba a quien conocí a la salida del hotel. Ella recorría la ciudad vendiendo sus hermosos collares hechos con mostacillas y semillas.

Mientras me insistía en que le comprara sus collares, algo llamó poderosamente mi atención: la forma alargada de su cabeza, que luego supe que se denominaba *be-panchá*, una deformación craneal que formaba parte de la tradición ritual de los shipibo-konibo. Conversamos y me contó que vivía temporalmente en Tushmo, un centro poblado en la periferia del núcleo urbano de Puerto Callao, en el distrito de Yarinacocha, y que se trasladaba regularmente hasta Pucallpa para "vender mi artesanía". Mi primer contacto con una mujer shipibo-konibo fue en la ciudad.

A lo largo del trabajo de investigación que realicé durante los años ochenta en comunidades indígenas ribereñas del río Ucayali, con el objetivo de conocer y comprender el sistema médico shipibo-konibo, una constante que siempre llamó mi atención fue la relación de este pueblo con lo urbano. Incluso en las comunidades con mayores dificultades de transporte hacia centros urbanos, existía y se mantenía una relación de ida y vuelta con la ciudad, a veces con estadías breves. Cuando se trataba de permanencias más prolongadas, estas respondían principalmente a motivos de estudio o atención en salud. En tales casos, las familias shipibo-konibo se alojaban en locales institucionales, como el del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para estudios, en misiones adventistas cuando eran llevadas a formar iglesias, o en el Hospital Amazónico de Yarinacocha ante problemas de salud.

Al inicio de los años 2000, continuaba con la inquietud de saber cómo esta relación con lo urbano se había transformado y complejizado, pasando de una vinculación intermitente con la ciudad a procesos de migración más estables. Comenzaron a formarse barrios en zonas periféricas de las ciudades, como los asentamientos de San Juan, Teodoro Binder, Comunidad Intercultural Bena Jema y Victoria Gracia en Yarinacocha, cerca de Pucallpa; Bena Jema en Tingo María; y la comunidad de Cantagallo en Lima.

Todo este interés por comprender de cerca la relación entre los shipibo-konibo y la ciudad encontró un espacio para desarrollarse en mi tesis doctoral. Inicialmente, mi intención fue trasladarme a la ciudad de Pucallpa, parte del territorio ancestral de este pueblo, del cual fueron desplazados por la colonización y donde, en el siglo XXI, volvían a establecerse en forma de barrios urbano-marginales. Sin embargo, este plan fue frustrado por la violenta

irrupción de la pandemia de la COVID-19. No fue hasta fines de 2021, cuando acompañaba a un colega de doctorado a hacer un reconocimiento en la quebrada de Quirio, en la ciudad de Chosica, que un poblador me comentó que, "subiendo hacia Santa Eulalia", había un grupo de personas venidas de la selva que se había establecido en una quebrada y habían formado el "barrio de los shipibos". Ese fue el inicio de la tesis que ahora presento.

Las preguntas que guiaron esta investigación fueron:

- ¿Por qué y cómo se da el proceso de migración de un grupo de familias shipibo-konibo desde Ucayali hasta la quebrada de Cashahuacra, en la provincia de Huarochirí, departamento de Lima?
- ¿Qué características asume su inserción en el contexto urbano?
- ¿Cómo se dan las prácticas de atención y cuidados a la salud en la vida cotidiana de las familias shipibo-konibo, específicamente durante el embarazo, parto y posparto, y como se dieron dichos cuidados durante la pandemia del COVID-19?

Este estudio pretende contribuir al conocimiento y comprensión de los procesos de migración y movilidad de la población indígena amazónica hacia las ciudades, así como a una mejor comprensión de sus prácticas de atención y cuidado de la salud y de la vida. Con esta investigación, he buscado entender cómo las familias indígenas shipibo-konibo urbanas defienden la vida en medio de su lucha cotidiana por sobrevivir en la ciudad.

OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

Para responder a las preguntas planteadas, me propuse alcanzar los siguientes objetivos:

Objetivo general:

Describir y analizar el proceso de migración y movilidad de familias del pueblo indígena shipibo-konibo que, desde el Ucayali, en la Amazonía peruana, llegaron a la quebrada de Cashahuacra (Huarochirí, Lima), y cómo en este escenario urbano desarrollan estrategias y acciones de cuidado y atención de la salud.

Objetivos específicos:

1. Describir y analizar el proceso de desplazamiento de familias del pueblo indígena shipibo-konibo desde el departamento amazónico de Ucayali hasta la quebrada de Cashahuacra, en la zona periurbana de Santa Eulalia (Huarochirí, Lima).
2. Describir y analizar las características de inserción en el contexto urbano de las familias shipibo-konibo asentadas en la quebrada de Cashahuacra.
3. Describir y analizar las prácticas de atención y cuidado del embarazo y parto de las mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra.
4. Describir y analizar las prácticas de atención y cuidado durante la pandemia de la COVID-19 en las familias shipibo-konibo de Cashahuacra.

+

HIPÓTESIS

- El proceso migratorio de un grupo de familias shipibo-konibo procedentes del Ucayali, que dio origen a la Comunidad Shipibo de Cashahuacra (CSHC), estuvo motivado principalmente por factores educativos, especialmente el interés de jóvenes y sus familias en acceder a una educación superior de mejor calidad que les permitiera alcanzar una carrera profesional y, con ello, mejores oportunidades laborales. Esta motivación fue reforzada por un componente institucional: la existencia de programas de becas integrales ofrecidos por instituciones educativas con sede en Lima, dirigidos a pueblos indígenas, que incentivaron su desplazamiento hacia la capital.

- La conformación de la CSHC se caracteriza por una dinámica de movilidad y por el establecimiento de redes de relaciones de distinto tipo. Estas redes, junto con la práctica y expresión de su identidad cultural, visibilizan a los miembros de la comunidad como indígenas amazónicos en la ciudad, y dan forma a la agencia desplegada para sobrevivir en el contexto urbano.

- Los procesos de atención de la enfermedad (como en el caso del COVID-19) y de cuidado de la vida (como en el embarazo y parto) son decididos y gestionados a nivel familiar, a través de una dinámica móvil de intercambio de información, cuidados y consejos. Esta dinámica puede incluir la decisión de recurrir a la atención biomédica, pero no involucra necesariamente a especialistas, ni de la medicina oficial ni de la medicina tradicional shipibo-konibo.

- En la CSHC, el cuidado de procesos vitales como el embarazo y el parto incorpora saberes y prácticas propias de la cultura shipibo-konibo. Estas prácticas son gestionadas por las mujeres y sus familiares. A pesar de ello, también está presente la atención médica institucional, particularmente en los partos institucionalizados. Esta forma de atención, aunque inicialmente impuesta, es vista por una nueva generación de mujeres shipibo-konibo como una estrategia positiva en su lucha por sobrevivir en la ciudad.

2. EJES TEÓRICOS

Ubico esta investigación en el campo de la Antropología de la Salud, un subcampo de la antropología que no se focaliza únicamente en el estudio de la enfermedad, sino que amplía su horizonte hacia la comprensión de la salud y el cuidado de la vida. Este enfoque abarca la pluralidad de saberes y prácticas de atención a los procesos de salud y enfermedad, sin reducirse exclusivamente a la biomedicina.

La designación "Antropología de la Salud" surgió en Brasil en la década de 1980 (Langdon et al., 2012), distanciándose del reduccionismo biológico que caracteriza a buena parte de la Antropología Médica norteamericana, y que tiende a ignorar lo social y lo simbólico. Desde

su enfoque holístico, la Antropología de la Salud plantea que "identificar la perspectiva del otro es su objetivo principal y que el significado de la salud, de la enfermedad o del bienestar debe ser descubierto a través del método etnográfico" (Langdon y Portocarrero, 2020: 7).

Los fundamentos de mi etnografía se basan en las realidades, desafíos y prácticas que enfrentan los actores en su vida cotidiana. Siguiendo a Guber (2011), traté de que la teoría surgiera a partir del trabajo de campo, procurando no invadir la experiencia etnográfica con teorías externas de forma prematura. Es decir, no inicié mi trabajo de campo con un marco teórico cerrado; más bien, este fue emergiendo a medida que me iba sumergiendo en la realidad de la Comunidad Shipibo-Konibo de Cashahuacra (CSHC), la cual me llevó a identificar los ejes teóricos que permitirían comprender mejor los procesos observados.

EJES TEÓRICOS DEL ESTUDIO

LA AUTOATENCIÓN

Utilizo el concepto de autoatención a partir del marco teórico desarrollado por Eduardo Menéndez, tanto en el campo de la antropología de la salud como en la salud colectiva. Desde su perspectiva, los procesos de salud, enfermedad y atención no se limitan a fenómenos de orden clínico o epidemiológico, sino que expresan también condiciones económicas, culturales y sociales, por lo que constituyen hechos estructurales de toda sociedad (Menéndez, 1994). Se trata, por tanto, de hechos sociales que requieren la elaboración de acciones técnicas y representaciones ideológicas, de las cuales solo una parte compete a los profesionales de la salud (Menéndez, 2010).

Las personas y los grupos sociales disponen de diversas formas para atender sus padecimientos[2]. En torno a estas formas, Menéndez ha propuesto tres modelos de atención:

1. El modelo médico hegemónico, centrado en la biomedicina, institucionalizado y considerado como la "forma correcta" de curar.
2. El modelo médico alternativo o subordinado, que incluye prácticas médicas tradicionales (como las indígenas) y otras formas no reconocidas por el sistema biomédico, como la medicina ayurvédica, la acupuntura, entre otras.
3. El modelo médico basado en la autoatención, donde las acciones de diagnóstico, cuidado y tratamiento son realizadas por las propias personas, sus familiares o su comunidad, sin la intervención directa de curadores profesionales, ya sean biomédicos o tradicionales (Menéndez, 1992, 1998, 2003).

Siguiendo a Menéndez se entiende aquí como Autoatención a las representaciones y prácticas que la población , maneja, a nivel de sujeto y grupo social " *para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan*

[2] Refiriéndose al espacio latinoamericano las formas de atención de los padecimientos pueden ser: biomédica, popular o tradicional, alternativas o New Age o "Nueva Era", provenientes de otras tradiciones médicas ("reiki", homeopatía, medicina ayurvédica, acupuntura etc.), centradas en la autoayuda (Menéndez, 2003).

su salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales;" (Menéndez, 2003: 198). La autoatención implica la toma de decisiones respecto a la prescripción y uso de tratamientos de forma autónoma o relativamente autónoma, incluso cuando estas decisiones puedan estar influenciadas por recomendaciones profesionales.

En la autoatención coexisten y se articulan representaciones y prácticas provenientes de distintos modelos de atención, lo que refleja relaciones de hegemonía y subalternidad propias de procesos sociales, políticos y económicos más amplios (Menéndez, 1994).

En esta forma de atención y cuidado, lo que guía e importa a las personas es resolver el padecimiento que las aqueja o brindar la atención que consideran necesaria para preservar la vida. Para alcanzar este objetivo, utilizan todos los recursos a su alcance, sin importar si estos son clasificados como "tradicionales" o "biomédicos". De hecho, existe una tendencia, tanto en personas como en grupos familiares —indígenas y no indígenas—, a emplear de forma secuencial o simultánea técnicas, productos y concepciones que los profesionales y especialistas consideran incompatibles, precisamente porque tales prácticas poco tienen que ver con la lógica institucional, pero sí con la cotidianidad de quienes las usan (Menéndez, 2003; 2017).

Menéndez (2003; 2018) distingue dos niveles de autoatención, que en la práctica cotidiana no siempre se manifiestan de forma separada. Uno se refiere a las formas de autoatención orientadas a proteger la vida y asegurar la reproducción biosocial de las personas y los microgrupos, y que están culturalmente pautadas (por ejemplo: la alimentación, el aseo del cuerpo, las abstinencias, las reclusiones, la limpieza del hogar y la ropa, la obtención de agua, la eliminación de excretas, entre otras). El segundo nivel se refiere a los saberes y prácticas aplicados directamente a los procesos de salud/enfermedad/ atención/ prevención.

La autoatención posee un carácter estructural y relacional. Es estructural porque constituye una forma de atención necesaria en toda cultura, orientada a favorecer la reproducción biosocial a través de acciones desarrolladas constantemente por sujetos y pequeños grupos de manera autónoma. En este sentido, el grupo doméstico se convierte en el principal articulador de todas las formas de atención (Menéndez, 2003). La autoatención ante padecimientos —reconocidos como tales por las personas o los microgrupos— surge estructuralmente como una respuesta frente a dichos procesos, mediante el desarrollo de representaciones y prácticas que pueden ser más o menos eficaces, más o menos acertadas. Como señala Menéndez (2021: 5): " *…y es por ello que necesitamos asumirla, pues inevitablemente van a emerger comportamientos de autoatención respecto de padecimientos que reconozcamos como tales, que implica inclusive no hacer nada frente a la nueva enfermedad o inclusive negarla…*"

Por otro lado, la autoatención es también un proceso relacional, en constante interacción con otras formas de atención. Esta relación implica retroalimentación, apropiaciones, adaptaciones y transformaciones; por ejemplo, el uso de fármacos por sus efectos rápidos, independientemente del modelo del que provengan. Esta dinámica relacional es clave para entender las transacciones que se establecen entre las distintas formas de atención.

La autoatención constituye así el principal núcleo articulador de las diferentes formas de atención, la mayoría de las cuales no pueden funcionar plenamente si no se articulan con ella (Menéndez, 2003; 2018). Desde esta perspectiva, "*tanto el saber popular como el médico no pueden ser entendidos si no están relacionados con el campo en el que interactúan*" (Menéndez, 1994: 74), y se subraya la importancia de abordar las relaciones entre saberes como una realidad compleja que no puede analizarse mediante el aislamiento de sus componentes.

A pesar de su carácter estructural como actividad nuclear y sintetizadora de las diversas estrategias que los sujetos y grupos sociales implementan frente al proceso salud-enfermedad-atención, la autoatención no suele ser reconocida en los enfoques biomédicos, donde tiende a ser reducida al fenómeno de la automedicación. Esta visión ignora que las prácticas de autoatención desempeñan un rol central en los comportamientos de salud y en los itinerarios terapéuticos de la mayoría de las personas, independientemente de su pertenencia social o del tipo de aflicción que experimenten —física, mental o espiritual— (Langdon y Portocarrero, 2020), o dicho de otro modo *"..., negando o ignorando el hecho que toda enfermedad se relaciona directa o indirectamente a un proceso de atención iniciado dentro del grupo doméstico, la familia o la comunidad.* " (Brage, 2018:40)

Considerando que la autoatención expresa la capacidad de acción y creatividad de las personas y los grupos para encontrar soluciones, puede ser entendida como un mecanismo potencial de fortalecimiento de micropoderes, de validación de sus propios saberes y, por ende, una práctica con potencial social, ideológico y político. En este sentido, la autoatención desempeña un papel significativo tanto en la reproducción biosocial de los microgrupos como en la configuración de posibilidades contrahegemónicas (Menéndez, 2003; 2018).

MOVILIDAD

La noción de movilidad ha adquirido una importancia capital para la antropología. El cambio ha sido muy significativo desde fines del siglo pasado, cuando James Clifford (1997) incentivaba a pensar en la movilidad, en el viaje, como parte de una cultura translocal, concepto entendido como construcciones sociales fluidas y temporales, en las que el movimiento reconstruye el mapa de identidades y costumbres culturales: "¿Qué pasaría —se me ocurre preguntar— si comenzáramos a entender el viaje como un complejo espectro de experiencias humanas? La costumbre de desplazarse podría ser un aspecto constitutivo de la cultura, en vez de representar una mera transferencia o extensión." (Clifford citado por Mc Dowel 2000: pág. 307).

Actualmente, antropólogos como Ingold (2015) plantean que el movimiento, la movilidad, es clave para entender al ser humano y su quehacer, porque es andando, moviéndose, que se habita el mundo (mundo que también está en movimiento) y, de esta manera, lo transforma. Pero, remarca Ingold, el ser humano también es transformado por este mundo móvil.

La aparición del giro de la movilidad en las ciencias sociales, que dio origen al nuevo paradigma de la movilidad (Sheller y Urry, 2006), ubicó al movimiento como un elemento de análisis importante de la vida social. En corto: a partir de este giro, el análisis de la

movilidad en los grupos sociales ya no será tomado solo en términos de movilidad en la estructura social (la movilidad social), sino en el sentido espacial, relacionado con los flujos de movimiento que cubren un amplio espectro: la movilidad de cuerpos, pero también de materiales, de imágenes y de información (Miranda, 2020).

Sheller y Urry (2018) señalan planteamientos fundamentales de este nuevo paradigma de la movilidad, que resumo de la siguiente manera: primero, el rol constitutivo del movimiento en las relaciones y prácticas sociales. Segundo, el trabajo dentro del nuevo paradigma examina diferentes modos de movilidades y sus complejas combinaciones: desplazamientos de cuerpos de personas; movimientos físicos de objetos; viajes virtuales, a menudo en tiempo real, trascendiendo las distancias; circulación comunicativa a través de mensajes entre personas; y viajes imaginarios; estas movilidades necesitan modelos específicos de investigación, métodos móviles, para poder capturar y representar distintos tipos de movimiento y las prácticas e instituciones relacionadas. Tercero, las diferentes formas de movilidad contienen complejas combinaciones de movimientos y anclajes. Cuarto, las prácticas sociales pueden surgir a través de consecuencias no planeadas, producto de la forma en que se usan, innovan y combinan diferentes sistemas de movilidad. Finalmente, este nuevo paradigma de las movilidades implica analizar no lugares fijos, sino redes, relaciones, flujos y circulación.

En corto: la idea fuerza de este paradigma, en relación directa con las ciencias sociales, es dejar de considerar a la movilidad solo como tránsito dentro de la estructura social, e introducir una mirada espacial, relacionándola con flujos de movimiento y desechando la idea del espacio como un soporte estático de los procesos sociales.

Movilidad: su carácter social

El término movilidad hace referencia a todas las formas de movimiento territorial de las personas. Estos movimientos se dan a diferentes escalas de espacio y tiempo, y están definidos por una amplia variedad de motivaciones subyacentes (Alexiades, 2009; Castillo y Nájera, 2014). La movilidad (o traslados, o viajes) es un modo de vida, un complejo de relaciones y experiencias que forman parte de la cultura (Mc Dowell 2000), y dejará indicios rastreables porque toda movilidad tiene carácter social, cultural, económico y deja huella en el espacio y en el tiempo. Desde esta perspectiva de la interdependencia, la movilidad es considerada como una red que "articula diversas rutinas, recursos, necesidades, intereses, expectativas, roles productivos y reproductivos de un número variable de personas relacionadas entre sí por medio de vínculos emocionales y/o prácticos esenciales en la organización de sus vidas cotidianas" (Jirón y Gómez, 2018: 58).

Al recibir los aportes de la geografía, la sociología y la misma antropología, la movilidad es considerada como práctica social, y desde este punto de vista se entiende que movilizarse geográficamente (o no poder hacerlo) es producto de negociaciones sociales, culturales, económicas y políticas, y está relacionada a su vez con la distribución desigual de recursos y con las diferentes posibilidades de movimiento y transporte (Brage, 2018). No existe una movilidad, sino múltiples movilidades, lo que implica que unos se mueven más que otros, de maneras distintas, y que esto responde a diversas variables sociales, culturales, económicas, entre otras. "La movilidad es entonces una práctica social diferenciada, en la cual la

estructura social juega un rol fundamental, tanto en términos prácticos como simbólicos." (Jirón y Gómez, 2018: 56).

Estudiar la movilidad como práctica social de viaje es estudiar una performance en el territorio "a partir de la satisfacción de necesidades y/o deseos de desplazamiento", en el que se puede usar un enfoque ontológico (visión cartográfica) o un enfoque teleológico, en el que prevalece una visión biográfica" (Gutiérrez, 2012: 68).

Movilidad y la salud

Algunos autores han considerado que la antropología de la salud no le ha dado la atención debida al tema y al concepto de la movilidad, no obstante ser una dimensión clave en el tema del acceso a servicios de salud (Brage, 2018). Otros han reclamado por el rol disminuido, e incluso la ausencia de la movilidad en el tema del pluralismo médico (Piñones et al., 2020). Por su parte, la geografía, una disciplina que enfoca el espacio y la movilidad, también ha reclamado —desde hace varios años— que las "… investigaciones geográficas utilizan escasamente los datos indirectos de salud y los actores encargados de interpretar y revertir los deterioros desiguales en salud, también escasamente se nutren de los conocimientos emanados de los estudios geográficos" (Iñiguez, 1998: 709).

El creciente fenómeno migratorio a nivel global de los últimos años está desarrollando una tendencia al incremento de los estudios antropológicos sobre los procesos de salud, enfermedad, cuidados y atención en este contexto (Goldberg e Incaurgarat, 2023). Revisiones de la producción de investigaciones sobre movilidad y salud en América Latina dan cuenta de esta tendencia.

La revisión de Lazo et al. (2020), sobre movilidad y acceso a la salud —aunque enfocada en territorios específicos (archipiélagos e islas)—, señala que en América Latina son escasos los estudios relacionados con temas de accesibilidad a la salud desde un enfoque basado en la movilidad. Dentro de esa escasa producción, la mayor representatividad la tienen: los estudios de movilidad por motivos de salud en realidades urbanas y periurbanas (Bogotá, São Paulo, Buenos Aires); el análisis de intervenciones georreferenciadas para zonas rurales y aisladas en la Patagonia argentina; la importancia que tiene la movilidad de los equipos de salud oficiales, los trabajadores informales y la salud privada para mejorar la accesibilidad geográfica; el rol de los medios de transporte para el acceso a la salud y las características del viaje hacia la salud.

De otro lado, en el balance que hacen Piñones et al. (2020) sobre los enfoques de los estudios sobre movilidad y salud, señalan que estos se caracterizan por lo siguiente: en su mayoría son estudios en los que la movilidad está específicamente referida a la migración, dejando de lado otras formas de movilidad; la perspectiva es biomédica y estado-céntrica, quedando invisibilizados conocimientos y prácticas de otros saberes médicos, así como las formas creativas de atención y cuidado que producen los actores sociales. En cuanto a los enfoques de los estudios sobre movilidad y salud, identifican cuatro: el referido al impacto de las migraciones internacionales en la salud, destacándose los casos en zonas fronterizas y en lugares donde la población migrante es especialmente vulnerable. Segundo, estudios con énfasis es epidemiológico. estableciendo comparaciones entre la población local y la

población migrante en relación con factores de riesgo de enfermedades, el segundo enfoque se centra en el acceso y uso de servicios de salud, donde se destacan temas como el financiamiento, la discriminación y el maltrato a los migrantes, así como el derecho a la salud tanto de los extranjeros como de los ciudadanos locales. Un tercer enfoque es el de los estudios sobre la relación paciente-médico, que en el caso de los inmigrantes se caracteriza por una posición desigual, entre otras razones porque estos manejan una concepción de enfermedad diferente que no es tomada en cuenta. El cuarto enfoque está referido a la movilidad motivada por la búsqueda de salud, debido a una demanda insatisfecha o no cubierta por los sistemas de salud nacionales. Son los estudios de "viajes de salud", "movilidad por salud", "movilidad transfronteriza". Algunos de estos estudios dan cuenta del aumento de una industria de la salud privatizada, competitiva y orientada al consumidor[3].

Para el caso del Perú, no encontré revisiones publicadas sobre estudios que traten el tema. En la Introducción a la presente investigación (sección 4), presento algunos estudios, en forma de tesis y artículos, en los que aparece un tipo de movilidad —la migración— como parte del contexto de la salud-enfermedad de indígenas amazónicos en zonas urbanas.

Sobre la categoría "Movilidad y Salud": acepciones

Es posible identificar dos acepciones de la relación movilidad-salud (Piñones et al., 2020).

Una aparece en los estudios referidos a la migración y la búsqueda de servicios institucionalizados de salud biomédica. En este caso, la acepción de movilidad y salud se entiende como el conjunto de movimientos y desplazamientos geográficos que constituyen prácticas fundamentales realizadas por pacientes y agentes de salud a lo largo de los territorios para buscar u ofrecer servicios médicos. Estos movimientos se inscriben en el mundo de posibilidades de los sujetos, incluyendo también los obstáculos y fricciones que se oponen al movimiento, los cuales son fenómenos determinantes de la falta de acceso a la salud (Gutiérrez, 2011; Brage, 2018).

La otra acepción aparece en estudios sobre la búsqueda de atención de salud en el pluralismo médico. Esta acepción se desmarca de la anterior, en tanto que la movilidad por búsqueda de atención de salud no queda reducida a los espacios de atención biomédicos. Se trata de una movilidad de itinerarios terapéuticos que resalta la articulación de todos los espacios relacionales entre saberes médicos, generando un saber circular para la búsqueda de la salud (resultado de procesos de negociaciones entre actores y saberes médicos). Este saber, junto con "la memoria colectiva ... y los procesos de legitimación negociada, serán los referentes

[3] Vindrola-Padros et al (2018) presenta estudios relacionados con este cuarto enfoque en una compilación en que se destacan: los imaginarios y creatividad que emplean las personas para armar viajes ; la forma en que los viajes buscando solución a los problemas de salud impactan en la comprensión de las personas acerca de la enfermedad y en sus propias identidades ; la existencia de un turismo médico y sus posibles implicaciones como es el caso de la industria de los viajes reproductivos ; en la movilidad global de los trabajadores de la salud y la interacción de factores económicos, políticas y regulación y prácticas individuales que impactan en su movilidad.

para pensar la producción de una territorialidad específica en la cual se da (o no) el cumplimiento del derecho a la salud para los migrantes." (Piñones et al., 2020: 27).

Saliendo del tema de la atención y prevención de la enfermedad y entrando al tema del cuidado de la reproducción de la vida, el desarrollo y el bienestar cotidianos (que tradicionalmente está vinculado al quehacer de la mujer), se encuentra la acepción de movilidad de los cuidados. Este concepto señala la necesidad de evaluar e identificar los viajes diarios relacionados con las actividades del cuidado, " El cuidado se entiende como el trabajo, normalmente no remunerado, realizado por personas adultas para atender a menores y otras personas dependientes, incluido el trabajo relacionado para el mantenimiento del hogar." (Sánchez-de Madariaga et al., 2020: 91).

En los estudios sobre la movilidad de los cuidados, se diferencia entre los "viajes de cuidado" (desplazamientos con el propósito de gestionar y mantener la vida, la salud y el bienestar de las personas) y la movilidad del cuidado propiamente dicha. Esta última se centra en la experiencia personal que implica ese viaje de cuidado: "…interroga sobre la experiencia vivida del viaje, el significado del movimiento en las prácticas y decisiones de cuidado, las experiencias corporeizadas de movilidad, aspectos emocionales y afectos, estrategias de cuidado…" (Soto-Villagrán, 2024: 462).

Mi definición de movilidad por la salud y por los cuidados

La noción de movilidad que utilizo en este estudio no se reduce a un desplazamiento geográfico lineal en el territorio, ni es solo la conexión entre dos lugares, ni se concentra exclusivamente en el espacio doméstico. Es una movilidad que atraviesa diversos espacios, ya sea para buscar servicios de salud o para ofrecer cuidado. El concepto de movilidad empleado en este estudio tiene un énfasis teleológico (buscar/ofrecer el servicio), por lo que se prioriza una mirada biográfica. La forma de los traslados es en red (casa dentro del "barrio shipibo", casa de vecinos andinos, el centro de salud, farmacias del centro urbano, familias en Ucayali, etc.) y discontinua en el tiempo.

Asumo la movilidad como una práctica social en la que se producen desplazamientos geográficos de personas, saberes médicos, recursos e información; estos revelan trayectorias personales en el territorio que responden a la necesidad o deseo de satisfacer demandas cotidianas relacionadas con la atención en salud y el cuidado de la vida.

El modelo de autoatención que desarrollan las familias shipibo-konibo de Cashahuacra para el cuidado de la salud, la prevención de enfermedades y el cuidado de la vida está conformado por una movilidad circular que articula prácticas y saberes médicos de distintas procedencias. Asimismo, planteo que esta movilidad circular de saberes médicos genera una suerte de territorialidad relacional o territorialización, en la que la CSHC en la provincia de Huarochirí, Departamento de Lima, y el territorio ancestral del pueblo shipibo-konibo en Ucayali están conectados mediante una red de movimientos motivados por la búsqueda de atención en salud y de cuidados.

Migración y territorios circulatorios

Migración y movilidad humana no son sinónimos. La migración forma parte de la movilidad humana (Freidenberg y Sassone, 2018), o como lo entiende Tarrius (2000), la migración es una dimensión más dentro del fenómeno de la movilidad.

Alexiades (2009) plantea la siguiente diferencia entre movilidad y migración: la movilidad se refiere a todas las formas de movimiento territorial de las personas, que pueden ocurrir a distintas escalas espaciales y temporales, y reflejan una amplia gama de factores y motivaciones subyacentes. Por su parte, los movimientos permanentes o migración hacen referencia a desplazamientos direccionales a través de escalas temporales y espaciales mayores, asociados a un cambio de residencia[4].

La influencia del paradigma de la movilidad en los estudios migratorios (previamente dominados por el paradigma del sedentarismo) permitió introducir la noción de circulación. No es que la movilidad en el fenómeno migratorio no haya sido estudiada y problematizada, pero, como señala Zunino (2018), la diferencia fundamental radica en si la movilidad es el objeto de estudio o el enfoque desde el cual se analiza el fenómeno social.

Teniendo en cuenta la noción de circulación, **Tarrius (2000)** propuso una antropología del movimiento que considera la relación entre los sedentarismos (en plural) y las circulaciones migratorias en la conformación de lo que denomina "**territorios circulatorios**". Esta noción da cuenta de que el "sujeto móvil" (en oposición al sujeto sedentario) circula en magnitudes superiores a las contempladas por el paradigma de la sedentariedad, y plantea que entre algunos de estos "circulantes" se generan nuevas relaciones sociales y configuraciones territoriales que albergan formas de vida social sustentadas en la movilidad.

Los territorios circulatorios son espacios que son, a la vez, efecto y condición de las prácticas de movilidad, donde los lazos sociales entre personas en tránsito y sedentarias cobran importancia. El énfasis está en las interacciones en contextos móviles, en la vida cotidiana. El foco epistemológico no está puesto en los límites geopolíticos del Estado, sino en cómo se ocupa el lugar en el tiempo (Mallimaci Barral, 2012; Miranda, 2020, Movilidad). Por tratarse de movimiento, flujo e interconexión en una dinámica espacio-temporal, **los "territorios circulatorios" son también "territorios relacionales". Un territorio relacional impacta a las personas, así como las personas, con sus prácticas y cuerpos, impactan al territorio: "…es entender que aquello que sucede en un lugar tiene consecuencias en otro, aunque sea lejano y a veces imperceptible." (Jirón, 2020: 75).**

En esta línea de nociones que vinculan territorio y espacio, se encuentra también la noción de **territorio migratorio**, propuesta inicialmente por el geógrafo **Laurent Faret en 2003[5].**

[4] incluso algunos autores precisan el tiempo en que se produce el cambio de residencia y lo asocian "… con un cambio de residencia de una duración mínima especificada, generalmente de uno a cinco años."(Newbold 2004)". (Newbold, B. 2004.citado por Alexiades 2009 : Pag. 4. Mi traducción).

[5] FARET, Laurent (2003) Les territoires de la mobilité: migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis. CNRS Editions, Paris.

Hace referencia al conjunto de lugares —reales o imaginarios— incorporados en la subjetividad del sujeto migrante, que configuran la manera en que este se representa e interpreta el espacio y sus características materiales y simbólicas en el "ir y venir" a través de él. Es un territorio porque implica algún grado de apropiación y/o control por parte del sujeto migrante: "Se trata de una construcción compleja y heterogénea que puede incorporar espacios distantes a cientos de kilómetros como parte del territorio y dejar afuera lugares apenas distantes a metros del lugar de residencia." (Rivero Sierra, 2018:49). Los límites de un territorio migratorio no necesariamente coinciden con los de las circunscripciones político-administrativas e incluso pueden tener fronteras simbólicas o imaginadas. Se trata de un espacio articulado por la práctica de la movilidad espacial sostenida en el tiempo.

La nueva perspectiva de movilidad y los conceptos de territorios circulares y su aporte para la comprensión de la migración y urbanización indígena amazónica

Esta nueva perspectiva de la migración, entendida en términos de movilidad y circulación, ha aportado a una mayor comprensión de los procesos de migración y urbanización de la población indígena amazónica hacia la ciudad, considerada como una "apropiación territorial multisituada" y ya no como un proceso de desterritorialización (Nieto Moreno, 2017), ni como la creación de espacios de transición entre lo rural y lo urbano, en los que se dan vínculos entre la territorialidad indígena y el mismo proceso de urbanización (Alexiades y Peluso, 2016).

En lo que respecta a esta tesis, esta perspectiva me ha resultado muy sugerente para comprender el proceso migratorio de las familias shipibo-konibo asentadas en la quebrada de Cashahuacra, quienes, lejos de mostrar un sedentarismo en el lugar de destino, viven una intensa movilidad giratoria entre Ucayali y Santa Eulalia. Este movimiento no se reduce a simples desplazamientos entre un lugar y otro, sino que los sujetos que circulan entre ambos espacios generan relaciones sociales y nuevas configuraciones de los contextos y marcos territoriales, conformando una nueva configuración del territorio shipibo-konibo, fluida y multisituada, anteriormente localizada solo en la selva del país; o, dicho de otro modo, la conformación de un territorio circular.

ESPACIO

La movilidad está ligada al espacio. Asumo la definición de espacio de Michel de Certeau (2000), quien lo entiende como constituido ("animado") por el conjunto de movimientos que se despliegan en él: "el espacio es un cruzamiento de movilidades. En suma, el espacio es un lugar practicado. De esta forma, la calle geométricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes" (De Certeau, 2000: 129).

El llamado "giro cualitativo" en el estudio de las migraciones, que rescata la mirada del migrante, sitúa al "espacio" en una posición relevante, no tanto como espacio material con cualidades naturales, físicas y económicas, sino como la resultante de una relación entre el sujeto migrante y ese espacio (Rivero Sierra, 2018). Mediante esta relación, el sujeto migrante incorpora al espacio su subjetividad, de modo tal que lo transforma, lo redefine y se apropia de él.

Siguiendo a Lefebvre (2013), entendemos por espacio social aquel en el que se enlazan los procesos de relaciones sociales; es un producto social, ya que toda sociedad produce su espacio. En la construcción del espacio, el autor identifica tres dimensiones: las prácticas espaciales, o **el espacio percibido**, que se refiere a los lugares concretos y a las características de los conjuntos espaciales de cada formación social (Torres, 2016); la práctica social de un grupo humano produce gradualmente el espacio, dominándolo y apropiándose de él en la vida cotidiana. Las **representaciones del espacio, o espacio concebido**, es el "espacio conceptualizado, el espacio de los científicos, de los planificadores, urbanistas, técnicos e ingenieros sociales (…) quienes identifican lo que es vivido y percibido con lo que es concebido" (Lefebvre, 2013: 97). Finalmente, están los **espacios de representación**, o los espacios vividos. Este término hace referencia a espacios que representan formas de conocimiento local, menos formal y cimentado en la experiencia; son dinámicos, simbólicos y saturados de significados, construidos y modificados en el transcurso del tiempo por los actores sociales.

Sobre el espacio concebido o representación del espacio, autores como Oslender (2002) lo caracterizan como un escenario de dominación y resistencia, porque no es autónomo, sino que se desarrolla en relación dialéctica con representaciones dominantes del espacio que lo intervienen y tratan de colonizar, pero a las que el espacio de representación les opone resistencia, buscando apropiarse de esas representaciones dominantes con la imaginación.

La categoría "espacialidad de los cuidados" guarda relación con lo antedicho y también resultó sugerente para este estudio. La "espacialidad de los cuidados" se refiere a la forma corporal, relacional y multiescalar como se realizan los cuidados en la vida cotidiana, y que están íntimamente vinculadas a las formas de habitar los espacios en que suceden (Jirón et al., 2022). Es un concepto que no se limita al diseño del espacio, las infraestructuras de cuidado o el reconocimiento de los múltiples propósitos de los traslados; hace referencia a la compleja y dinámica relación que tienen los habitantes con los espacios en que llevan a cabo los cuidados. Dicho de otro modo: "…la simple prestación o existencia de servicios resulta insuficiente para realizar los cuidados si no se considera la forma en que circulan por medio de personas que coordinan, se desplazan, negocian y ejercen sus cuidados en relación a espacialidades diversas a partir de las múltiples redes humanas y no humanas que permiten la reproducción de la vida." (Jirón et al., 2022: 202).

En tal sentido, la categoría de espacio que utilizo no está referida solo al lugar físico, al espacio objetivo y material, sino, y principalmente, al espacio "en movimiento", en donde las personas que lo habitan desarrollan sus experiencias y así le otorgan símbolos e imágenes regidos por la historia de los sujetos y la historia del grupo de pertenencia. Esta concepción de espacio socialmente construido me ha permitido aproximarme a la comprensión de la conformación de la autodenominada Comunidad Shipiba de Cashahuacra, así como entender las prácticas y saberes circulares de atención y cuidado que gestionan las familias migrantes del pueblo shipibo-konibo en espacialidades diversas, y que contribuyen a conformar un territorio relacional con las familias ubicadas en Ucayali.

3. MARCO METODOLÓGICO: TRABAJO DE CAMPO EN CASHAHUACRA

El presente estudio se desarrolló con base en el enfoque etnográfico. Entiendo este enfoque como un esfuerzo por comprender al otro y su realidad, que, basándose en métodos cualitativos, persigue alcanzar un objetivo: aproximarse a la mirada y actuación del otro, a la comprensión del significado de sus personas, de sus respuestas, de sus acciones. Asimismo, entiendo la etnografía como una forma de acercamiento a la realidad que permite vincular los aspectos socio estructurales con los procesos y relaciones vividas por los sujetos (Rockwell, E; 2009).

Para desarrollar este ejercicio de comprensión, es necesario estar en el escenario que se pretende entender y establecer una relación dialógica y simétrica con las personas, basada en la observación, la escucha respetuosa y el diálogo (Martínez-Hernáez, 2010; Cardoso de Oliveira, 2017).

En tal sentido, el enfoque etnográfico de este estudio ha buscado captar la complejidad de un aspecto de la vida social de los migrantes shipibo-konibo en la ciudad, relacionado con el cuidado de su salud, traducido en acciones que conforman un tejido de redes y flujos de movimiento. De ningún modo los resultados de este estudio constituyen conocimientos completos o totales, pero siguiendo a Stival (2018), considero que estos resultados son un esfuerzo por captar la complejidad de la vida social y reflexionar sobre procesos por medio del trabajo etnográfico.

La unidad de observación de este estudio fue la autodenominada "Comunidad Shipiba de Cashahuacra" (CSHC), ubicada en la quebrada Cashahuacra, en el distrito de Santa Eulalia, provincia de Huarochirí, departamento de Lima. Esta comunidad está conformada por familias migrantes del pueblo indígena shipibo-konibo, procedentes del Ucayali, en la Amazonía peruana. Asimismo, se incluyeron los asentamientos humanos Nueva Esperanza y Los Pinos, conformados por migrantes andinos que habitan en la mencionada quebrada y cuyas poblaciones mantienen relaciones de interacción con la "Comunidad Shipiba de Cashahuacra", desarrollándose así procesos de interacción e interrelación.

La unidad de análisis estuvo conformada por los saberes y prácticas de atención y cuidado de la salud, así como por la dinámica de vida de los pobladores shipibo-konibo que tienen más de una década viviendo en la quebrada Cashahuacra.

El trabajo etnográfico no se restringió a la CSHC, también conocida como "barrio shipibo". Incluyó mis desplazamientos a otros espacios, siguiendo la movilidad de mis interlocutores, lo que me permitió una mayor aproximación a lo que significa para estas personas vivir en la ciudad. En varias oportunidades, acompañé a mis interlocutores en actividades que requerían desplazarse fuera de la comunidad, como detallo más adelante. Por lo tanto, el trabajo etnográfico incorporó aspectos de lo que Jirón Martínez (2012) denomina "etnografía móvil".

3.1. EL RECOJO DE INFORMACIÓN

Utilicé las técnicas propias de la investigación etnográfica: observación participante, entrevistas en profundidad y conversaciones informales.

Según Guber (2004), la observación participante implica dos actividades principales: "… observar sistemática y controladamente todo aquello que acontece en torno del investigador, se tome parte o no de las actividades en cualquier grado que sea, y, participar, tomando parte en actividades que realizan los miembros de la población en estudio o una parte de ella." (Guber, 2004:109).

Aunque en el trabajo de campo utilicé las técnicas de recolección de información de forma combinada, debo señalar que fue la observación participante la que utilicé preferentemente en mis desplazamientos por la ciudad con mis interlocutores, en las celebraciones de la comunidad y cuando era invitada a comer en los domicilios. Posteriormente, registraba mis impresiones en el "Diario de Campo" y clasificaba las fotografías que me permitían tomar.

Para las entrevistas en profundidad, utilicé una guía con preguntas abiertas que permitían al entrevistado(a) explayarse o asociar libremente su relato con otros sucesos relacionados con el tema. Traté de que mi participación fuera mínima, aunque en ocasiones el entrevistado(a) me pedía alguna explicación sobre temas previamente conversados de manera informal, lo que generaba una conversación entre personas conocidas más que una entrevista formal.

Además de entrevistar a personas con cargos reconocidos en la comunidad (presidente, promotora, "sobadora", etc.), entrevisté a otras personas cuya cotidianidad estaba relacionada con el tema del estudio. Para ubicarlas, utilicé la técnica de selección no probabilística conocida como "bola de nieve" o muestreo por referencia, en la que los primeros entrevistados me recomendaban a otros posibles interlocutores (Goodman, 1961).

Las entrevistas en profundidad fueron grabadas, previa autorización. La mayoría aceptó sin problema. Algunas conversaciones no fueron grabadas porque el interlocutor lo pidió o porque decidí no hacerlo al percibir incomodidad o por la carga emocional del momento.

El acceso a la telecomunicación fue clave para concertar entrevistas y adecuarme a la constante movilidad de mis interlocutores (traslados a Ucayali, Ica, etc.). A través de teléfonos celulares y mensajería instantánea (WhatsApp), pude coordinar visitas. Con el tiempo, la confianza hizo que estas comunicaciones aumentaran y abarcaran otros aspectos, sin reemplazar la entrevista, pero aportando elementos valiosos para comprender su realidad y facilitar el conocimiento mutuo.

Las entrevistas se realizaban dentro o fuera de las viviendas y, en ocasiones, se interrumpían por situaciones domésticas (atender a un niño, una visita, tareas del hogar, etc.) y luego se retomaban. Algunas se postergaban o se cancelaban.

Entrevisté a tres grupos distintos de interlocutores: hombres y mujeres shipibo-konibo de la Comunidad Shipiba de Cashahuacra (CSHC), mestizos de origen andino del Asentamiento

Humano Nueva Esperanza —dentro del cual se ubica la CSHC—, y representantes de instituciones del distrito de Santa Eulalia vinculadas a la dinámica de vida de la CSHC.

Las entrevistas semiestructuradas con representantes institucionales se realizaron previa cita y con una duración determinada por ellos. Algunas fueron suspendidas y retomadas posteriormente, como en el caso del médico jefe del Centro de Salud, quien tuvo que atender emergencias. En general, con este grupo de informantes, el trabajo etnográfico fue más pautado.

Durante las entrevistas, surgían narrativas sobre sus experiencias de vida. Estas narrativas no solo representan hechos personales, sino que también incluyen vida social, memoria, presente, subjetividad y agencia. Son actos de imaginación y performatividad que permiten interpretar los acontecimientos vividos (Langdon, 1999). Si bien aportaron valiosa información para mi comprensión de la realidad, reconozco también su ambigüedad, múltiples interpretaciones y carácter inventivo (Nieto Moreno, 2017).

Los medios virtuales fueron recursos auxiliares clave para establecer y mantener contacto con mis interlocutores, tanto en Lima como cuando se movilizaban a Ucayali. También se utilizaron para realizar videoconferencias con colegas y especialistas, lo cual fue especialmente útil en el contexto de pandemia en el que se realizó gran parte del estudio.

Asimismo, utilicé fuentes secundarias como estudios y tesis publicados, además del análisis de medios gráficos y redes sociales, que sirvieron como insumos complementarios a la recolección de datos etnográficos.

Interlocutores(as)

En los Cuadros 1,2,3,4 presento a los interlocutores(as) entrevistados. Uso el término "interlocutores" porque, si bien en los contactos iniciales eran "informantes", con muchos de ellos la entrevista se transformó en un diálogo. Con varios sostuve más de una entrevista.

En las entrevistas iniciales, que eran planificadas y aceptadas, recurría a la técnica de "bola de nieve" solicitando sugerencias de personas con quienes conversar sobre determinados temas. En general, fue fácil acceder a las referencias obtenidas, aunque en algunos casos (especialmente representantes institucionales) fue más complicado, y en otros casos no fue posible concretar las entrevistas.

Las entrevistas se realizaron entre mediados de 2021 y fines de 2022. De todas ellas seleccioné 31, que consideré las más relevantes para los temas del estudio (ver Cuadro 1).

Los interlocutores se ubicaron en tres ámbitos interrelacionados:

- **Comunidad Shipiba de Cashahuacra:** Las primeras entrevistas en este ámbito fueron con las autoridades (jefe de la comunidad, y algunos miembros de su Comité Directivo). Luego se conformó una red de entrevistas a hombres y mujeres de distintas edades, niveles de instrucción y tiempos de migración. Algunos tenían roles

especiales en salud. Todos y todas hablaban español, aunque con diferentes niveles de fluidez.

- **Asentamiento Humano "Asociación Nueva Esperanza":** En términos jurisdiccionales, la CSHC forma parte de este asentamiento conformado por migrantes andinos. Aquí entrevisté al representante de la Asociación Nueva Esperanza, así como a familias andinas vecinas al *"barrio shipibo*".
- **Instituciones distritales:** Entrevisté a representantes de instituciones del distrito de Santa Eulalia (municipalidad, IV Vicaría de la Diócesis de Chosica, Centro de Salud Buenos Aires).

También mantuve entrevistas no grabadas, respetando la voluntad de los entrevistados, con dirigentes indígenas de la Asociación Interétnica de la Selva Peruana e investigadores que han trabajado en esta temática.

La cuestión ética

Antes de iniciar el trabajo de campo, me presenté ante la persona que ejercía la representación de la CSHC (la primera vez fue la secretaria, ya que el presidente estaba en Ucayali), junto a mi asesora de tesis, para explicar los propósitos del estudio. Esta presentación la hice también a cada entrevistado antes de realizar las entrevistas. Pedía autorización para el uso de la grabadora y de la cámara fotográfica o de video.

Sin embargo, estas formalidades no fueron lo que aseguró la apertura de las familias shipibo-konibo. Esta se fue construyendo lentamente, con tiempo y empatía, hasta lograr la confianza que permitió que compartieran sus experiencias conmigo. Cabe señalar que hubo personas que no aceptaron participar, y esta decisión fue respetada.

Como afirma Cardoso de Oliveira (2004), en el trabajo antropológico se trabaja con actores, con interlocutores, y el trabajo de campo se basa en la confianza, construida día a día, a través de una empatía constantemente negociada. Cuando el (la) antropólogo(a) "…realiza una investigación de campo tiene que negociar su identidad y su inserción en la comunidad, asegurando que su estancia en el campo y sus diálogos con los actores sean, por definición, consentidos." (traducción mía) (Cardoso de Oliveira, 2004: 34).

Para preservar la identidad de los interlocutores, sus nombres fueron reemplazados por letras, y no se incluyó información íntima.

Procesamiento y análisis de la información

Esta etapa comprendió tres momentos típicos: desgrabado y edición de las entrevistas; clasificación temática; y definición preliminar de categorías de descripción y análisis.

Opté por realizar personalmente el desgrabado, aunque había la opción de delegarlo. Al hacerlo, pude captar detalles contextuales (risas, silencios, llantos, interrupciones, sonidos ambientales) que solo yo podía reconocer y contextualizar por haber estado presente.

Posteriormente, procedí a organizar y sistematizar los textos, lo que me permitió definir las categorías de descripción y análisis.

3.1 DESARROLLO DEL TRABAJO DE CAMPO: MI "ESTAR AHÍ"

El trabajo de campo de este estudio se realizó entre septiembre de 2021 y los primeros meses de 2023, y no fue el "clásico" trabajo de campo etnográfico.

Mi formación en el método etnográfico seguía de cerca los preceptos que menciona Malinowski en *Los argonautas del Pacífico Occidental* (Malinowski, B.; 1922/1986). Lo principal era lograr la inmersión en la realidad cotidiana de la comunidad indígena que pretendía conocer, trasladándome hacia la comunidad y permaneciendo allí. Esto era muy importante para no contaminar la información que obtendría con mi visión etnocéntrica (urbano-occidental). Fue siguiendo premisas de este tipo que realicé mis primeros estudios sobre la cultura médica shipibo-konibo, trasladándome al departamento de Ucayali (la Amazonía peruana) y haciendo la "inmersión" en comunidades indígenas del Alto y Bajo Ucayali, de preferencia no cercanas a poblados mestizos. Mis objetivos eran conocer y acercarme lo más posible a la comprensión de la cultura médica shipibo-konibo, esencialmente chamánica y relacionada con el medio y los seres que habitan en él. Fue una experiencia fabulosa. No solo me permitió acercarme a una mejor comprensión de la medicina indígena de este pueblo, sino que, en lo personal, me enriqueció profundamente y marcó mi forma de hacer el trabajo etnográfico en mis investigaciones posteriores[6].

Pero para mi intención de acercarme y tratar de comprender a la comunidad shipibo-konibo urbana de Cashahuacra, no pude realizar la etnografía "clásica" de Malinowski en la que me formé, porque fueron la realidad y las circunstancias las que marcaron la forma de lograr mi "estar ahí" antropológico.

a) El intento de realizar un trabajo de campo "convencional"

Inicié el trabajo de campo cuando en el país declinaban las olas de contagio de la pandemia mundial por la enfermedad causada por el virus SARS-CoV-2, llamada también COVID-19. Los peruanos y peruanas retomábamos nuestras actividades después de casi año y medio de semi parálisis, aunque el temor y la incertidumbre estaban todavía presentes.

La epidemia del COVID-19 fue especialmente traumática en el Perú. Las estadísticas sudamericanas para el año 2021 mostraban que el Perú tenía el más alto nivel de contagio y muertes[7]. Apenas aparecieron los primeros casos, se declaró el Estado de Emergencia

[6] Siguiendo esta forma de hacer el trabajo etnográfica hice mis aproximaciones a comunidades indígenas del pueblo Shipibo-Konibo en el rio Ucayali, (Cardenas Timoteo, 1989), Machiguenga en el Bajo Urubamba (Llanos-Cuentas; Cárdenas Timoteo, 2006) .

[7] Para agosto del 2020 Perú era el país que tenía el mayor número de muertes por millón de habitantes (Huamani y Orozco ,2021) y para el 2021 era el país con más defunciones informadas por COVID-19 por cada 1.000 habitantes en el mundo, con 6,3 defunciones por cada 1.000 habitantes lo que representaba 2,5 veces más que el promedio de la región (Cid y Marinho, 2022).

Sanitaria Nacional, que se inició en marzo del 2020 y se extendió hasta octubre del 2022. En todo ese tiempo se decretó la inmovilización social obligatoria o *toques de queda* nocturnos, el uso obligatorio de mascarillas, entre otras medidas. A comienzos del año 2021 se inició la vacunación en el país, dando paso a la gradual flexibilización de las medidas obligatorias de prevención y control del contagio impuestas por el Estado. Durante los dos primeros años de la epidemia se impuso el modo de vida virtual (en los estudios, en el trabajo, en las relaciones sociales) y esto constituyó parte de una *"nueva normalidad".*

En la Comunidad Shipiba de Cashahuacra, la pandemia no había producido muertes, pero sí se habían tomado medidas excepcionales para contener el contagio, que fueron drásticas al inicio de la epidemia, aunque luego se fueron flexibilizando. Por ejemplo, tanto las familias shipibo-konibo como las otras familias que habitan la quebrada decidieron cerrar el acceso a personas "desconocidas". Asimismo, la situación de pandemia había producido en las familias shipibo-konibo una disminución de la constante movilidad de ida y vuelta entre Cashahuacra y la selva del Ucayali.

Cuando, en el tercer trimestre del 2021, inicié mi acercamiento a la CHSC, decidí que, dado este contexto pandémico, no era el mejor momento para solicitar que me permitieran instalarme en la comunidad e iniciar mi "inmersión en la comunidad", más aún cuando, a fines de ese mismo año, el gobierno de turno[8] anunciaba la presencia de una tercera ola de contagios. Pero, además, en esta primera etapa de acercamiento identifiqué otro aspecto de la realidad que orientaría el tipo de trabajo de campo a realizar.

A diferencia de mi experiencia en las comunidades indígenas del Ucayali, en donde había suficiente espacio para alojarme sin producir grandes trastornos a las familias, no era lo mismo en la comunidad periurbana shipibo-konibo de Cashahuacra. En una comunidad indígena en las riberas del río Ucayali, hubiera podido armar mi mosquitero sobre el piso de pona a la entrada de una casa sin alterar la disposición de la vivienda ni causar mayor incomodidad a sus habitantes. También hubiera podido dormir en la sala de espera del puesto de salud, que estaba vacía en las noches, o levantar una carpa al costado de una casa de la comunidad. Esta no era la realidad de la CHSC: no solo las viviendas eran pequeñas, sino que en la mayoría de los casos los habitantes en cada una de ellas eran supernumerarios. Las precarias viviendas de los shipibo-konibo de Cashahuacra albergaban no solo a las familias dueñas de las casas, sino también a varios familiares en calidad de huéspedes. Aunque la situación nacional de pandemia había hecho disminuir el número de alojados, las pequeñas casas shipibas de Cashahuacra siempre estaban llenas.

Esta estrechez de espacio y las circunstancias de emergencia sanitaria nacional hicieron que postergara mi intención de instalarme en la CHSC, aunque secretamente esperaba que se presentaría "un mejor momento" para mi "inmersión".

Dado este contexto, una de las modalidades de recolección de información que barajé fue la utilización de videoentrevistas, es decir, utilizando las TIC (Tecnologías de la Información y

[8] Entre el año 2020 en que fue declarada oficialmente la Pandemia Covid-19 en el Perú y enero del 2022 en que se anunció el inicio de la tercera ola de contagio en el país, habían sucedido 4 presidentes de la República , lo que da cuenta del trasfondo político de confusión que se vivía.

la Comunicación) basadas en internet. Esta es una modalidad de trabajo en investigación social que ya se venía realizando (Ruiz y Aguirre, 2015; Ardévol et al., 2003), con resultados muy interesantes y que se intensificó durante la emergencia sanitaria mundial. No obstante, y después de varias consideraciones, decidí que la "etnografía virtual" no era mi opción (aunque, como lo menciono más adelante, sí utilicé algunos tipos de TIC basados en internet y telefonía celular).

b) El trabajo de campo que realicé: Relacionamientos y seguimiento a los interlocutores por la ciudad

En septiembre de 2021 hice mi presentación ante el representante de la comunidad shipibo-konibo de Cashahuacra (era la secretaria porque el presidente estaba en Ucayali). Me presenté, le hablé del trabajo que aspiraba a realizar en la comunidad, la forma en que lo haría y para qué. Contando con su aceptación, inicié el trabajo de campo. Al preguntar qué día podía volver para conversar, su respuesta me dio la pista de lo que sería mi rutina de visitas durante los próximos meses: "*ven el domingo tengo más tiempo para conversar… el domingo están todos acá… pero llama primero*".

Empecé a ir a la comunidad con frecuencia creciente, mientras esperaba que se diera la oportunidad más propicia para trasladarme a la CSHC y "zambullirme" en su realidad, y así realizar mi "verdadero trabajo de campo", como el que recomendaba Malinowski. Y ocurrió que en algún momento "entendí" que ya había comenzado el trabajo etnográfico y que, si las circunstancias totalmente excepcionales en que me tocó realizar el trabajo de campo (pandemia mundial) no me permitían hacer la "inmersión" (vivir en la comunidad) a la que estaba acostumbrada para realizar mis etnografías, no es que los shipibo-konibo de Cashahuacra y yo viviéramos en "mundos" diferentes, sino que compartíamos una realidad semejante: ambos estábamos en la ciudad. Esta situación representaba, de un lado, una cierta oportunidad y, de otro, un especial desafío.

Por un lado, el hecho de que tanto mis interlocutores como yo viviéramos en la ciudad (y en el mismo departamento: Lima), y aun reconociendo diferencias en términos de necesidades insatisfechas y desigualdades, estábamos dentro de la misma trama urbana, lo que hacía que manejáramos códigos similares de convivencia en la ciudad (trabajo, dinero, transporte, teléfonos celulares, WhatsApp, servicios públicos urbanos, inseguridad ciudadana, etc.). Además, hablábamos el mismo idioma, el español, que es el idioma que los shipibo-konibo se esfuerzan en usar con propiedad cuando están en la ciudad, además de su propia lengua indígena. No necesitaba hacer largos viajes, usando avión y luego navegando en botes por el río para llegar a donde ellos estaban; en pocas horas y con transporte público llegaba a donde ellos vivían, así como varias veces algunos de ellos me visitaron donde yo vivía. Hasta aquí debo dejar sentado que considero que el trabajo etnográfico "clásico", que implica hacer una inmersión en la realidad cotidiana que se quiere conocer, es la mejor manera de comprenderla, pero no es la única, y la realidad que me tocó afrontar en esta investigación así me lo indicó.

Sin embargo, y de otro lado, el hecho de que tanto los shipibo-konibo como yo viviéramos en un mundo urbano en donde muchas veces manejábamos los mismos conceptos implicaba el desafío de encontrar el punto de vista indígena y evitar el riesgo de confundirlo con el mío.

Es decir, el desafío de realizar una etnografía en la que tanto la antropóloga como los indígenas compartieran una "homología conceptual" (Soares Nunes, 2010).

Mi acercamiento a los interlocutores

En tal sentido, una parte importante de mi acercamiento a las familias shipibo-konibo de Cashahuacra fueron mis visitas durante casi todos los fines de semana desde mediados de 2021 hasta casi comienzos de 2023. Eran especialmente estos días, sábados y preferentemente domingos, cuando la mayoría de familias estaban en la comunidad, tal como me lo había indicado un representante de la comunidad la primera vez que me presenté.

Eran los días en que se daban tiempo para hacer labores de casa, jugar fútbol, o se reunían para conversar, las mujeres lavaban la ropa, etc. Los otros días de la semana salían muy temprano a trabajar a las chacras o en trabajos de construcción en el caso de los varones, o a hacer trabajo de limpieza en el caso de las mujeres, y regresaban casi al anochecer para luego salir muy temprano al día siguiente. Durante esos días la comunidad quedaba casi desierta, con niños y algunos jóvenes en edad escolar que, por la "educación a distancia" que el gobierno decretó debido a la pandemia, no iban a la escuela.

De otro lado, la pandemia había ocasionado para los fines de semana un hecho especial: las mujeres dedicadas a la artesanía permanecían en la comunidad esos días, debido a que el negocio turístico que se activaba especialmente los fines de semana y que hacía que las mujeres salieran desde muy temprano a recorrer parques, ferias, restaurantes, etc., se había paralizado. Por ello, este grupo de interlocutoras también estaba los fines de semana en la comunidad.

Un aspecto especial de mi relacionamiento con algunos de los interlocutores, y que producía un "rompimiento de hielo" casi inmediato, era cuando en las presentaciones formales que intercambiábamos al mencionar sus apellidos me conectaban con el recuerdo de personas que había conocido en mis trabajos anteriores en las comunidades indígenas del Ucayali. Resultaba que, en efecto, eran los hijos, o sobrinos, o nietos de las personas que había conocido años atrás. Esto contribuía a que se produjera una conexión especial en la entrevista, además de que era muy conmovedor para mí.

Las dificultades de entrevistar en pandemia

Un hecho relacionado con la epidemia que viví como un obstáculo para el trabajo que iniciaba fue el uso de la mascarilla, que cubría casi todo el rostro dejando solo los ojos al descubierto. Su uso en el país fue de carácter obligatorio desde mayo de 2020 como una protección contra el contagio y la propagación de la epidemia, y fue parte del conjunto de medidas para la "nueva convivencia social". Recién fue declarada de uso no obligatorio en mayo de 2022 (en los hechos, los peruanos y peruanas dejamos de usarla mucho antes de esta fecha).

En septiembre de 2021, cuando inicié el trabajo de campo, el uso de la mascarilla lo viví como un impedimento enojoso para la valoración integral de las respuestas que me daban mis interlocutores. Aparte de que, por momentos, no podíamos escucharnos, ya que las primeras entrevistas y conversaciones las hacíamos en lugares abiertos (en la calle, fuera de

los domicilios). Estar frente a frente con mis interlocutores con el rostro semicubierto me impedía ver los gestos y las expresiones faciales que considero valiosos en la conversación. Para 2022, las olas de contagio siguieron disminuyendo y dejé de usar la mascarilla.

De otro lado, en esos primeros momentos, algunas personas de la comunidad me veían como una posible transmisora de la enfermedad, es decir, con desconfianza comprensible, y esto se manifestaba en que en la comunidad shipiba nadie usaba mascarilla, pero algunas personas sí la usaban cuando venían visitantes, como era yo en ese momento. Esta comprensible desconfianza hacía que en algunas ocasiones no fuera invitada a entrar a las casas.

Con el paso del tiempo, las conversaciones y entrevistas dejaron de realizarse en la puerta de la calle, por el temor al contagio, y se trasladaron al interior de las viviendas. Algunas veces, cuando había mucha gente en la casa o algunos estaban celebrando algún hecho, me invitaban a conversar al "dormitorio" porque "mucha bulla hacen".

Otro momento de la vida cotidiana de la CSHC en el que participé fueron las celebraciones (Fiesta de San Juan, "Soy Shipibo", elección de "Miss San Juan") y las "actividades" (charlas de capacitación, repartición de donaciones, dinámicas lúdicas con niños, ferias de alimentos, etc.) que se realizaban los fines de semana, organizadas por ONG o entidades estatales con las que la comunidad estaba vinculada. Al comienzo, mi participación era en calidad de invitada y contertulia; luego, algunas veces y para determinado evento, también participaba en algunas tareas de la organización.

Otras formas de relacionamiento con los interlocutores

Inevitablemente, los primeros meses la relación fue de "la persona que viene de UNMSM a entrevistarnos", pero luego, a medida que pasaba el tiempo y seguían mis visitas, esto fue cambiando. Se expresó en la forma en que algunas personas se referían a mí, desde un inicial y generalizado "profesora" o "enfermera" o "doctora" hasta un simple "Clara", y algunos, los más viejos, con mi nombre en shipibo-konibo.

Además, surgieron otras formas de relacionamiento a medida que se establecía la confianza. Una de ellas se dio cuando algunos estudiantes que estaban siguiendo una carrera en la universidad o en institutos técnicos me pidieron que los orientara en el mejor entendimiento de algunos temas, o en la elaboración de monografías, o en la preparación de exposiciones[9].

La otra forma de relacionamiento surgió cuando fui solicitada para ser "madrina de promoción" del nivel secundario. Este es un madrinazgo muy especial porque implica apoyar al ahijado(a) para su participación en las celebraciones que se realizan al finalizar los cinco años de educación secundaria[10] , lo que demanda un gran esfuerzo económico a los padres

[9] En cuanto a la ayuda que me solicitaban para la preparación de sus exposiciones, fue interesante notar que lo que requerían específicamente era orientación en la construcción gramatical de sus textos en español, así como en la correcta pronunciación en ese idioma.

[10]Este tipo de celebraciones no cuenta con el respaldo oficial del Ministerio de Educación, que no las regula ni supervisa; sin embargo, tiene conocimiento de ellas y permite su realización. Además,

de estratos pobres como la CSHC. Sin embargo, los padres hacen grandes esfuerzos para que los hijos participen en estas ceremonias y no queden excluidos.

Para elegir a los padrinos o madrinas se toma en cuenta a personas que puedan apoyar a los padres con los gastos de las celebraciones, pero también se considera a personas con las que exista confianza, y así me lo hicieron saber en una ceremonia privada[11]. En algunos casos, este madrinazgo trasciende el apoyo económico y puede ser el inicio de una relación cordial y de confianza con el/la "ahijado/a" en un momento tan decisivo como es terminar la educación escolar y enfrentarse al desafío del "qué hacer luego". Mi madrinazgo trascendió y no se quedó en el mero apoyo a la realización de la ceremonia, y fue a través de mi ahijado que me aproximé a lo que significa para la nueva generación de migrantes shipibo-konibo en Cashahuacra el "mito" del progreso a través de la educación.

Siguiendo a mis interlocutores en la ciudad

Otra forma de relacionamiento con las familias shipibas de Cashahuacra, en la que pude conversar y observar, se dio en otros espacios fuera de la comunidad. Fue un seguir a mis interlocutores en sus recorridos por la ciudad. A medida que se tejía la confianza y empatía (con algunas familias más que con otras), mi involucramiento en su dinámica de vida se dio también en una serie de acompañamientos a otros espacios de la ciudad a los cuales mis interlocutores shipibo-konibo necesitaban trasladarse, y en los que yo iba a pedido de ellos como acompañante o como "orientadora" en la realización de trámites.

De esta forma acompañé a los miembros de una familia al Centro Poblado Cuspanca (distrito de Santa Eulalia), donde se encuentra el Cementerio de Santa Eulalia. Allí, una familia tenía enterrado a un familiar y acudían a "visitarlo". También, dentro del distrito de Santa Eulalia, algunas veces acompañé a artesanas a vender sus productos en la feria dominical que se desarrolla en la plaza principal del distrito.

El seguir a las interlocutoras me llevó a trasladarme con ellas fuera de Santa Eulalia. En una oportunidad me trasladé con algunas personas al Centro Histórico de Lima Metropolitana, donde se ubica la entidad estatal que otorga los documentos de identidad nacional. Necesitaban hacer los trámites para obtener su DNI (Documento Nacional de Identidad); uno de los procedimientos requería que presentaran un testigo y me solicitaron que yo lo fuera.

---

profesores de los colegios suelen participar en estos eventos, que incluyen ceremonias de graduación con toga y birrete, fiestas de clausura e incluso viajes. Oficialmente, son organizadas por los padres de familia. Antiguamente, estas celebraciones se realizaban únicamente al concluir los cinco años de estudios del nivel secundario, etapa final de la Educación Básica Regular. Actualmente, también se llevan a cabo al finalizar el nivel inicial y el nivel primario, tanto en escuelas públicas como privadas. Estas ceremonias implican un gasto significativo para los padres de familia.

[11] Mi nombramiento como madrina de promoción implicó una pequeña "ceremonia" en la que fui convocada a la casa del futuro ahijado. Allí estaban presentes la madre y los abuelos, quienes me propusieron ser madrina de promoción de B, que estaba a punto de terminar su último año de secundaria. Una vez aceptada la propuesta, sirvieron "juanes" y cerveza, y me obsequiaron una tela bordada con diseños kené.

Otro lugar al que me trasladé, a pedido de un interlocutor shipibo-konibo, fue la estación de transporte terrestre ubicada en el distrito de La Victoria, de donde parten los ómnibus rumbo a Pucallpa, departamento de Ucayali.

Otro espacio de la ciudad de Lima que transité acompañando a personas de la comunidad shipiba fue el distrito de Chorrillos, donde estaban las oficinas administrativas de la institución educativa que había brindado el servicio de Educación Básica Alternativa a jóvenes shipibo-konibo de Cashahuacra y a mestizos de Nueva Esperanza que no pudieron culminar sus estudios escolares de nivel secundario. Necesitaban obtener los certificados de estudios; los acompañé y apoyé en los trámites para su obtención.

Final del trabajo de campo y lo que siguió

A comienzos del año 2023 di por concluido el trabajo de campo del estudio para dar paso a la siguiente etapa de la investigación. Sin embargo, no terminó la relación que se tejió con algunas familias de la CSHC. Esto es algo que no pude lograr en estudios anteriores, en los cuales el fin del trabajo de campo en comunidades rurales amazónicas era, salvo raras excepciones, un gradual e inexorable estancamiento de las relaciones debido principalmente a la distancia y a la falta de medios de comunicación. Pero en este caso hay algo diferente: tanto los shipibo-konibo de Cashahuacra como yo estamos envueltos en la trama de la ciudad.

CUADRO 1: INTERLOCUTORES (RAS) SHIPIBO-KONIBO QUE VIVEN EN LA COMUNIDAD SHIPIBA CASHAHUACRA (CSHC)							
SIGLAS	**SEXO**	**EDAD**	**G. I.**	**ESTADO CIVIL**	**LUGAR PROCEDENCIA**	**OCUPACION**	**CARGO EN LA COMUNIDAD**
1. AP	M	66	Técnica Superior	separado	C.N. Sta. Teresita Cashibococha. Ucayali	– Ucayali: actividades agrícolas y de pesca para consumo y venta. – Lima: Jornalero*	– Comunero – Fundador de la comunidad, – Presidente honorario de la comunidad – Pdte. APRONARU
2. BP	M	65	Secundaria incompleta	casado	C.N Sta. Teresita Cashibococha Ucayali	– Ucayali: actividades agrícolas y de pesca para consumo y venta. – Lima. Jornalero*	– Comunero – Vicepresidente APRONARU
3. BPV	M	17	Secundaria completa	soltero	C.N Sta. Teresita Cashibococha Ucayali	– Soldado, Servicio Militar Obligatorio	– Comunero
4. GN	M	33	Secundaria completa	casado	C.N Sta. Teresita Cashibococha Ucayali	– Ucayali: actividades agrícolas y de pesca para consumo y venta. – Lima. Jornalero*	– Presidente de la comunidad
5. FPM	F	28	Tecnica superior	casada	C.N Sta. Teresita Cashibococha Ucayali	– Elabora artesanía para la venta – Promotora Salud – Madre de familia	– Comunera – Pdta de Comité de Mujers Artesanas de Cashahuacra – Promotora de salud
6. LP	F	30	Secundaria completa	separada	C.N Sta. Teresita Cashibococha Ucayali	– Elabora artesanías para la venta – Jornalera** – Madre de familia – “sobadora”	– Comunera
7. LS	F	22	Secundaria completa	casada	C.N Sta. Teresita Cashibococha Ucayali	– Cantante – Madre de familia	– Comunera – Secretaria Junta Directiva

8. JV	F	33	Secundaria incompleta	viuda	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Jornalera** – Madre de familia	Comunera
9. MV	F	29	Secundaria incompleta	separada	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Jornalera** – Madre de familia	Comunera
10. DM	F	26	Secundaria incompleta	casada	Distrito Yarinacocha (Dpto. Ucayali)	– Jornalera** – Elabora artesanía para venta – Madre de familia (	Comunera
11. TS	M	56	Secundaria completa	casado	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	Servicio de Seguridad de la Municipalidad (Serenazgo)	Comunero
12. DS	F	54	Primaria completa	casada	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Elabora artesanía para la venta – Madre de familia	Comunera
13. DSS	F	36 bASI	Secundaria incompleta	separada	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Trabajadora en una fábrica*** – Madre de familia	Comunera
14. MS	F	34	Secundaria completa	casada	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Jornalera** – Madre de Familia	Comunera
15. AM	F	60	Sin instruccion	casada	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Partera /sobadora – Elabora artesanía para la venta – Madre familia	Comunera
16. GN	M	34	Secundaria completa	casado	C.N Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Jornalero*	Presidente de la Comunidad Shipiba Cashahuacra
17. JUV	M	23	Superior universitaria	soltero	Yarinacocha (Dpto. Ucayali)	– Estudiante – Jornalero *	Comunero
18. NC	F	28	Secundaria completa	casada	C.N. Sta. Teresita Cashibococha (Dpto. Ucayali)	– Jornalera** – Madre de familia	Comunera

*Jornalero: trabajos eventuales en: Jardinería, construcción, limpieza de restaurantes, trabajo agrícola en chacras.

**Jornalera: trabajos informales y eventuales en: limpieza de casa, mesera, trabajo agrícola en chacra: siembra, cosecha, embalaje.

*** etiquetando productos en una fábrica de conservas .

INTERLOCUTOR NO SHIPIBO-KONIBO QUE VIVE EN LA CSHC								
SIGLAS	**SEXO**	**EDAD**	**G. I.**	**ESTADO CIVIL**	**AFILIACION ETNICA**	**LUGAR PROCEDENCIA**	**OCUPACION**	**CARGO EN LA COMUNIDAD**
19. II	M	58	Secudaria incompleta	casado	Pueblo Indígena Kukama	Distrito de San Juan Bautista. Provincia Maynas. Dpto. Loreto	jornalero	Comunero

CUADRO 2: INTERLOCUTORES E INTERLOCUTORA SHIPIBO-KONIBO QUE VIVEN FUERA DE LA COMUNIDAD SHIPIBA DE CASHAHUACRA							
SIGLAS	**SEXO**	**EDAD**	**G. I.**	**ESTADO CIVIL**	**LUGAR PROCEDENCIA**	**OCUPACION**	**LUGAR DE RESIDENCIA**
20. CV	M	35	Superior (profesor primaria)	casado	C.N Sta. Teresita Cashibococha	– Jornalero* – Presidente de la Asociación Nueva Esperanza	Asentamiento Humano "Nueva Esperanza" Cashahuacra Santa Eulalia
21. GM	M	29	Técnico Superior	casado	Yarinacocha (Dpto. Ucayali)	– Trabajador por contrato en una Empresa de productos alimenticos	Chosica (Distrito Lurigancho-Chosica, Provincia Lima)
22. OS	F	50	Secundaria completa	casada	C.N. Paoyan (Loreto)	– Artesana	Comunidad Shipiba Cantagallo
23. JUV	M	24	Superior (estudiante universitario)	soltero	Pucallpa	– Estudiante universitario	Distrito San Juan de Lurigancho Lima

CUADRO 3: INTERLOCUTORES (RAS) DE ORIGEN ANDINO QUE VIVEN EN ASENTAMIETOS HUMANOS VECINOS A LA COMUNIDAD SHIPIBA DE CASHAHUACRA								
SIGLAS	**SEXO**	**EDAD**	**G. I.**	**ESTADO CIVIL**	**LUGAR PROCEDENCIA**	**OCUPACION**	**LUGAR DE RESIDENCIA**	**CARGO EN EL ASENTAMIENTO HUMANO**
24. TC	F	42	Secundaria completa	casada	Distrito Matucana (Huarochirí)	– Bodeguera* – Madre familia	A.H.** Los Pinos	-
25. C	F	36	Secundaria completa	casada	Tarma (Dpto. Junín)	Madre de familia	A.H. Nueva Esperanza	-
26. OP	M	60	Secundaria completa	casado	Muquiyauyo (provincia Jauja ,Dpto. Junín)	agricultor	A.H. Nueva Esperanza	Ex presidente de la Asociación Nueva Esperanza
27. VRI	M	59	Secundaria completa	casado	San Jerónimo Tunan (Provincia Huancayo Dpto. Junín)	agricultor	A.H. Nueva Esperanza	-
28. RB	F	29	secundaria	casada	Provincia Huancayo (Dpto. Junín)	– Bodeguera – Madre familia	A.H. Nueva Esperanza	Pastora Evangélica

*Dueña de una "bodega" o negocio dedicado a la venta al por menor de productos de primera necesidad, predominantemente alimentos y bebidas, destinados a los requerimientos diarios de los hogares.

**A.H.= Asentamiento Humano

CUADRO 4: INTERLOCUTORES REPRESENTANTES DE INSTITUCIONES DEL DISTRITO DE SANTA EULALIA						
SIGLAS	**SEXO**	**EDAD**	**G. I.**	**ESTADO CIVIL**	**INSTITUCION**	**CARGO**
29. RC	M	54	superior	casado	Municipalidad Santa Eulalia :	Sub Gerencia Gestión de Riesgo y Defensa Civil
30. JK	M	53	superior	soltero	Parroquia Iglesia Matriz Santa Eulalia	Parroco y Vicario Episcopal
31. AH	M	32	superior	soltero	Centro Salud Buenos Aires	Médico Jefe
32. E.T.	M	67	superior	casado	Universidad "Enrique Guzmán y Valle" (La Cantuta)	– Exalcalde Municipal Sta. Eulalia periodo 2007 - 2010 – Docente Universidad La Cantuta (al momento de la entrevista)

4. LITERATURA PERUANA RECIENTE SOBRE MOVILIDAD Y SALUD INDÍGENA AMAZÓNICA EN LA CIUDAD: UN PANORAMA GENERAL

4.1 SOBRE EL DESPLAZAMIENTO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA AMAZÓNICA A LA CIUDAD

El Perú tiene una antigua tradición de estudios sobre Antropología Urbana, en especial vinculados a los procesos migratorios hacia la ciudad. La década de 1950 marca el inicio de estos estudios de desplazamiento indígena, referidos casi exclusivamente a la población indígena andina. Luis E. Valcárcel y José Matos Mar, profesores del entonces Instituto de Etnología de la Facultad de Letras de la UNMSM, fueron quienes iniciaron los estudios sobre la temática urbana desde una perspectiva antropológica[12].

Hasta la década de 1980, los estudios sobre migración a la ciudad se concentraban en los desplazamientos de origen rural andino hacia las ciudades (especialmente Lima), y correspondían a una época aún influida por la que fue predominante en la década de 1960: la Teoría de la Modernización, que concebía el desarrollo económico como la transición gradual y cualitativa de una sociedad tradicional, agrícola, a una sociedad moderna, industrial y urbana. En este marco, fue lo andino lo que definió el rostro de la ciudad y del país (Sandoval, 2009). Wallace, J. (1984), en la publicación de su estudio de antropología urbana sobre Lima, al analizar los estudios sobre migración y adaptación urbana, no menciona la migración procedente de la Amazonía.

Tuvieron que pasar casi 50 años para que aparecieran publicaciones sobre movilidad y migración indígena amazónica hacia las ciudades. Sin embargo, esto no significa que el ir y venir de indígenas amazónicos a las ciudades no se haya dado en los hechos, y existen registros al respecto. Ya desde mediados del siglo XIX, líderes indígenas amazónicos se trasladaban hasta Lima para ser recibidos por los presidentes de la república de turno u otras autoridades políticas. El motivo era, generalmente, reclamar protección o denunciar atropellos. Estos traslados de indígenas amazónicos a las ciudades generalmente coincidían con ciclos de expansión económica y del Estado hacia el interior del país, que afectaban tierras amazónicas (Ragas, 2014).

En 1868, el diario *El Comercio* registra la primera visita de un indígena awajún llamado Itushpa, quien fue recibido en el Palacio de Gobierno por el presidente Balta. Siguieron otras visitas de este tipo. Chaumeil (2016) da cuenta de un total de cinco emisarios de diferentes

[12] Las investigaciones de la década de 1950 se centraron en el fenómeno de la formación de las barriadas en Lima, producto de la migración de población rural andina, expulsada por la pobreza y la falta de oportunidades en el campo. Los investigadores que iniciaron la corriente de estudios sobre este tema durante esa década son: José Matos Mar (*Las barriadas limeñas: un caso de integración a la vida urbana*, 1958); Mildred Merino de Zela (*El cerro San Cosme: formación de una barriada*, 1958); y Humberto Rotondo (*El estudio de la moral en la colectividad de Mendocita*, 1958).

etnias amazónicas que llegaron a Lima a hablar con los presidentes de turno[13], y considera que a partir de estos traslados de indígenas amazónicos a la ciudad de Lima es que "…empezó a construirse en gran parte la imagen (así como los prejuicios) hacia el indígena amazónico desde la mirada de la sociedad costeña." (Chaumeil 2016:23).

Las primeras publicaciones sobre la migración indígena amazónica hacia zonas urbanas generaron una serie de reflexiones y debates. Por un lado, estaban quienes consideraban que el proceso de urbanización ponía en riesgo la supervivencia de la identidad cultural indígena y los arrojaba a un proceso irremediable de aculturación (Mayor y Bodmer, 2009). Por otro lado, quienes consideraban que no se produciría tal peligro de aculturación planteaban que la vida en la ciudad no significaría una aculturación irremediable, sino la creación de una nueva identidad indígena (Santos-Granero, 2007).

> "Estoy seguro de que aun en medio de un entorno que les es hostil, los indígenas urbanos 'desterritorializados' y 'reterritorializados' sabrán encontrar la manera de mantener y reproducir su particular modo de vida y forma de ver el mundo. Sus territorios de origen seguirán siendo un importante referente identitario. Pero en su nuevo ámbito de vida desarrollarán nuevas identidades, más específicas, que no por diferentes serán menos 'indígenas'." (Santos-Granero 2007:17).

Otras voces sugerían a las organizaciones indígenas amazónicas incluir en sus agendas el tema de los indígenas urbanos, ya que no solo presentaban una problemática propia, sino que además estaban surgiendo procesos de desterritorialización vinculados al desplazamiento de indígenas amazónicos a las ciudades (Chirif y García Hierro, 2007).

Para Santos-Granero (2021), el proceso de urbanización mundial que afecta también a los pueblos indígenas amazónicos es una expresión de la nueva ola de cambios conocida también como cuarta revolución industrial[14]. En tal sentido, la urbanización indígena amazónica no

---

[13] Chaumeil (2016) señala a los siguientes líderes indígenas amazónicos que se trasladaron a Lima para entrevistarse con altas autoridades:

En 1922, el curaca asháninka Cubiro Churihuanti lo hizo con el propósito de llamar la atención sobre la necesidad de prestar apoyo a los misioneros franciscanos descalzos y ejercer una suerte de presión mediática mediante un bautizo, teniendo como padrino al expresidente Cáceres, para que el Estado concluyera la construcción del camino de Ocopa a Pangoa. En 1940, el curaca kakataibo Bolívar Odicio fue llevado a Lima para entrevistarse con el presidente Manuel Prado, en agradecimiento por su trabajo de pacificación en la zona donde debía construirse la carretera Lima–Pucallpa. En 1945, Tariri, curaca shapra del río Morona, se entrevistó con el presidente Manuel Odría. Durante su visita fue presentado como un ejemplo de líder letrado en camino a la civilización.En 1983, el líder achuar Kúkush llegó a Lima para denunciar ante el presidente de la República, Fernando Belaúnde, la invasión de su territorio y solicitó un título legal de propiedad sobre las tierras de sus antepasados.

[14] Santos-Granero (2021) entiende que esta nueva revolución industrial tiene sus raíces en las tecnologías digitales que dieron lugar a la tercera revolución industrial. La "cuarta revolución industrial" se refiere a los cambios que vive el mundo, basados en tecnologías digitales, los cuales afectan a todos los países y producen transformaciones sustanciales en los sistemas de producción,

solamente configura una nueva línea de investigación, sino que reformula la perspectiva de la antropología amazónica.

A continuación, presento los principales temas de investigación en relación con el proceso de movilidad y migración indígena amazónica a zonas urbanas. Para cada tema, se presentan estudios (publicados en artículos, libros y tesis) que no agotan la temática, pero sí la ejemplifican y representan de forma significativa.

a) Educación Superior para indígenas amazónicos en la ciudad

Belaunde (2010) analiza el significado que tiene para los padres de familia de diferentes pueblos indígenas lograr la tan ansiada profesionalización de sus hijos en la ciudad. Se enfoca tanto en las representaciones que adquiere este hecho como en los grandes esfuerzos que implica costear los estudios en contextos urbanos.

Las dificultades del proceso de adaptación a la vida en la ciudad y la conformación de organizaciones de estudiantes indígenas para brindarse apoyo mutuo son abordadas en los estudios de Hidalgo (2017), quien analiza la experiencia de un grupo de jóvenes de la etnia awajún durante sus estudios en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) en la ciudad de Iquitos. Se describen las dificultades económicas, la discriminación y los retos académicos que enfrentan. También se destaca el soporte brindado por una organización indígena, la OEPIAP (Organización de Estudiantes de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana), que les permitió sobrevivir en la ciudad.

En línea con el estudio anterior, Buu-Sao (2019) centra su análisis en esta organización, que si bien surgió como una forma de enfrentar colectivamente la precaria situación en la que vivían en la ciudad los estudiantes matsigenkas que cursaban estudios universitarios, fue adquiriendo progresivamente experiencia en políticas de etnicidad. Se analizan los encuentros y desencuentros con otras organizaciones indígenas, la ambivalencia en cuanto a su identidad étnica y la legitimidad que adquieren en sus comunidades como mediadores con las instituciones urbanas.

Steele, D. (2018) analiza la experiencia de jóvenes matsigenkas (La Convención, Cuzco) que, respaldados por sus comunidades, migran a las ciudades (Cuzco, Lima) como una estrategia para enfrentar la desigualdad educativa, la discriminación racial y las amenazas a los modos de vida tradicionales por parte de la colonización y la extracción de recursos naturales.

---

gestión y gobernanza. Estos cambios generan mejoras en la calidad de vida, pero también conllevan un aumento de la desigualdad, la contaminación del planeta, la extinción de especies, guerras comerciales, entre otros efectos. Agrega que "estos cambios pueden mejorar significativamente la calidad de vida de la humanidad, también pueden marginar a amplios sectores de la población, incrementando la desigualdad económica y creando, de esta manera, las condiciones para una intensificación de los conflictos sociales" (pág. 200).

También para el caso del pueblo indígena matsigenka, Calliaux (2020) analiza el proceso de acceso a la educación superior de los jóvenes, que incluye la migración a zonas urbanas donde se ubican las instituciones educativas. Explora la tensión entre la experiencia en la ciudad, el retorno a la comunidad y la redistribución de los conocimientos adquiridos, así como el temor de las comunidades nativas a que el grupo se debilite por la deserción de estudiantes seducidos por los atractivos de la vida urbana.

Espinoza (2017), en su análisis crítico de los distintos tipos de oferta de educación superior para indígenas amazónicos —que mayormente se desarrollan en ciudades (programas de formación de maestros bilingües, programas de cuotas y becas de admisión, universidades interculturales)— señala sus logros y posibilidades de sostenibilidad.

Cárdenas et al. (2024) presentan un balance desde el surgimiento de la Beca 18, modalidad CNA (programa del gobierno peruano que financia la educación superior para comunidades nativas amazónicas), analizando desde el punto de vista indígena y de los funcionarios públicos las principales problemáticas y limitaciones que esta beca enfrenta para la formación de universitarios indígenas.

b) La identidad de indígenas amazónicos en contextos urbanos

Las reflexiones sobre cómo podría verse afectada la identidad de los indígenas amazónicos en su contacto con la cultura dominante fueron abordadas ya desde inicios de la década de 1980, en relación con el caso de los Cocamilla del Bajo Huallaga[15]. Mora (1995) reflexionaba sobre los niveles de identidad de los cocamilla del Bajo Ucayali en relación con el proceso de cholificación, considerado como un fenómeno típicamente urbano.

Años después, con el proceso de urbanización indígena amazónica ya instalado en el país, Espinosa (2009a) analizaba cómo era afectada la identidad de los indígenas amazónicos en ciudades como Pucallpa, Puerto Maldonado e Iquitos, tanto por la crisis que provocaba como por los casos de reafirmación de la identidad. La migración hacia Lima de indígenas Shipibo, Awajun, Wampis, Asháninka, Kukama Kukamiria, Kechwa Lamista y Shawi, y su impacto en la preservación y reinvención de sus identidades étnicas, fue analizada por Vega Díaz (2014), quien concluye: "Todos expresan y reivindican abiertamente su identidad étnica cultural, ningún migrante ha buscado ocultar su identidad. Los indígenas amazónicos consideran que la identidad étnica es un factor fundamental en su estrategia para insertarse en la ciudad de Lima" (pág. 104).

Para el caso del pueblo indígena shipibo-konibo, Espinoza (2012) concentra su análisis en el impacto que provoca en su identidad étnica el hecho de vivir en ciudades, tanto en Lima como en Pucallpa, y cómo las asociaciones formadas en la ciudad por los mismos jóvenes shipibo-konibo les ayudan a enfrentar los cambios. Asimismo, Vega Romá (2023) realiza un

[15] A. Stocks, en su trabajo *"Los Nativos invisibles"* (1981), plantea que "la parte más importante de la identidad cocamilla, en un sentido sociológico, es su claro reconocimiento de pertenecer a una clase social que ni es nativa en su mismo concepto, ni blanco-mestiza; y ninguno de los dos conceptos, ni el suyo ni el del blanco-mestizo... es altamente significativa en el sentido político, ya que es el resultado del bloqueo a la asimilación levantado por la estructura social de Loreto" (1981: 147).

estudio comparativo sobre la identidad vinculada a los derechos y las estrategias de sobrevivencia en la ciudad en dos comunidades shipibo-konibo establecidas en Lima (Cantagallo y Cashahuacra).

c) Características del proceso de urbanización de los indígenas amazónicos

Oscar Espinoza (2009a)[16] analiza los desafíos que deben enfrentar los indígenas amazónicos en las ciudades amazónicas de Iquitos y Puerto Maldonado, y específicamente las diferentes formas de relacionamiento urbano que gestionan los migrantes indígenas Ashaninka y Shipibo-Konibo. Reflexiona también sobre los retos que estas nuevas experiencias plantean para la vida política, las organizaciones indígenas y la supervivencia misma de las culturas indígenas en el futuro próximo.

Asimismo, Alfaro (2016) analiza las características de la migración de Ashaninka y Shipibo-Konibo que se establecieron en Lima (Ate-Vitarte y Rímac, respectivamente), en busca de oportunidades de trabajo y estudio.

El tema del establecimiento de los indígenas amazónicos en las ciudades, la recreación de sus costumbres, la relación con sus comunidades de origen y el uso de tecnologías digitales ha sido abordado por autores como el ya mencionado Vega Díaz (2014), quien caracteriza la inserción de diferentes grupos indígenas amazónicos en Lima Metropolitana. Por su parte, Peluso (2015), para el caso de los Ese Eja de Madre de Dios, plantea que la urbanización indígena de este grupo no constituye una migración simple o permanente a la ciudad, sino que forma parte de una circulación continua de personas que conecta diferentes comunidades, pueblos y viviendas en múltiples lugares. Estas dinámicas combinan e integran elementos urbanos y rurales en sus estrategias de posicionamiento, transformándose a sí mismos en sujetos multidimensionales.

d) Chamanismo amazónico y turismo en contextos urbanos

Los estudios analizan temas como la reinvención del ritual en albergues turísticos a los que asisten personas provenientes de las ciudades (incluyendo "gringos"); asimismo como se realizan los rituales de ayahuasca en ciudades de otros países a donde se traslada el chamán. Se analiza también la inclusión, dentro del ritual, de construcciones culturales urbano-mestizas, así como las tensiones y agresiones que pueden darse dentro del ritual.

Peluso y Alexiades (2005) realizaron un estudio en la Amazonía sur peruana (Madre de Dios), enfocando la acción de industrias internacionales de ecoturismo entre los Ese Eja, analizando el "impulso urbanizador que tiene el ecoturismo", y alertan sobre cómo esta

[16] Cabe mencionar que, ya desde 1998, en un estudio sobre el uso político de los medios de comunicación por parte de los indígenas amazónicos, Espinoza abordaba indirectamente el tema urbano al analizar los programas radiales que se transmitían desde emisoras ubicadas en la ciudad (Espinoza, 1998).

industria estaría avivando los procesos de urbanización, dislocación y alienación social y ecológica de los pueblos indígenas.

Garra, S. (2019) analiza las dinámicas contemporáneas de la brujería en el pueblo indígena Awajún (Región Amazonas), para lo cual se enfoca en los casos de awajún acusados de brujería que se vieron obligados a instalarse tanto en pequeños centros urbanos (Imaza, Chiriaco, Santa María de Nieva) como en ciudades (Bagua, Chiclayo, Trujillo). Especialmente se centra en el barrio Nueva Unión, conformado mayormente por acusados de brujería, y que al ser expulsados de sus comunidades "…se convirtieron en impulsadores de una nueva dinámica: la expansión de la territorialidad awajún en la ciudad." (Garra 2019: 14).

En 2014 se publicaron una serie de estudios[17] que daban cuenta de cómo los rituales indígenas amazónicos se extienden a sociedades occidentales e incluso a culturas indígenas y mestizas en donde antes no existían, y cómo desde ahí dialogan transformando tradiciones selváticas.

El tema del turismo chamánico en tres de las principales ciudades amazónicas del Perú, promovido por agentes nacionales e internacionales, es estudiado por Barbira Freedman (2014) y Fotiu E. (2014) en ciudades de la Región Loreto (Iquitos, Nauta), enfocando temas como la coexistencia en el ritual de construcciones culturales urbano-mestizas, la presencia de actores indígenas, mestizos y gringos, así como el surgimiento de una nueva percepción que hace énfasis en el ritual más que en su carácter de droga química. Asimismo, se alerta sobre los riesgos de esencializar las culturas indígenas.

Brabec de Mori (2014) estudia el turismo chamánico en la ciudad de Pucallpa (Región Ucayali), enfocando aspectos como la tendencia a complacer las expectativas de antropólogos y turistas, las motivaciones comerciales de indígenas por convertirse en chamanes, así como los intereses económicos conectados al ayahuasca.

Peluso (2014) analiza, en el contexto del turismo chamánico en la ciudad de Puerto Maldonado (Región Madre de Dios) y alrededores, la proliferación de ayahuasqueros y la interacción entre el chamán y los participantes, la reinvención de los rituales (que incluye la presencia de internet). También se exploran las relaciones de género dentro de estos rituales, la potencial existencia de tensiones y las agresiones en el contexto mismo del ritual.

Labate, C. (2014) analiza el caso de extranjeros que viajan a la ciudad de Pucallpa (Región Ucayali) en busca de experiencias con ayahuasca, así como casos de ayahuasqueros peruanos que viajan a realizar talleres en EE.UU. o Europa. Plantea que las diferentes estrategias de este fenómeno responden más a una necesidad de adaptarse a las condiciones socioeconómicas actuales y que la interacción de chamanes con extranjeros expresa la articulación de lo local con lo mundial.

[17] Algunos de estos estudios sobre chamanismo indígena procedentes de los diferentes países de la cuenca amazónica. aparecen en el libro de Beatriz Labate & Clancy Cavnar (2014) *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford Ritual Studies Reeks, Oxford University Press. Para esta revisión de alcance he seleccionado los estudios realizados en la amazonia peruana

e) La ciudad y la urbanización en el imaginario de las poblaciones indígenas amazónicas

El impacto de las ciudades sobre los imaginarios de las poblaciones indígenas amazónicas constituye un tema que ha merecido la publicación de un libro que compila varios estudios que analizan este tema en diferentes pueblos indígenas amazónicos de la baja Amazonía (Santos-Granero y Fabbiano, 2023).

Entre los estudios relacionados con la Amazonía peruana destaca el trabajo de Peluso (2023), que analiza las relaciones de poder en los imaginarios urbanos Ese Eja (Región Madre de Dios) en tres niveles, cada uno de los cuales tiene su propio imaginario urbano: "… la comunidad indígena donde comienza y se imagina la urbanidad, la capital regional como escenario urbano popular, y la tierra de los muertos donde la urbanidad ha sido durante mucho tiempo actualizada según los Ese Eja." (traducción mía).

Fabbiano (2023) da cuenta de la existencia de numerosas ciudades existentes en el imaginario del pueblo Urarina (Región Loreto), una por cada árbol existente, entre las que incluso puede darse una "fitoguerra". Santos-Granero (2023) analiza las cosmologías yanesha y ashaninka en las que están presentes ciudades submarinas y subterráneas habitadas por seres no humanos.

f) Dilemas de la juventud indígena amazónica en la ciudad

Una línea de investigación emergente es la de los dilemas de los jóvenes indígenas amazónicos, generados principalmente por la educación y la vida urbana. También es el tema alrededor del cual se organizan los mismos jóvenes indígenas.

Espinoza (2019; 2022) señala el hecho de que la escolaridad y el vivir en la urbe han traído consigo dos etapas de vida que no existían en la Amazonía: la adolescencia y la juventud. Asimismo, se da cuenta de lo que significa afrontar la discriminación que sufren en la ciudad, que puede llevarlos incluso al suicidio, y sobre las distintas respuestas que tienen los jóvenes indígenas ante el dilema de, por un lado, ser individuos modernos y disfrutar de la modernidad, y al mismo tiempo sentir orgullo de ser herederos de una rica cultura.

El tema de la juventud indígena, su rol y sus demandas participativas, ha generado acciones en los mismos jóvenes, con el auspicio de sus propias organizaciones indígenas, que se han traducido en la elaboración de agendas y realización de eventos en las ciudades utilizando los medios de comunicación a su disposición. En 2013 se creó la Red de Organizaciones de Jóvenes Indígenas del Perú – REOJIP, conformada por representantes jóvenes (hombres y mujeres) procedentes de zonas andina y amazónica, que surge como un espacio para discutir la escasa participación y las pocas políticas públicas a favor de la juventud indígena (Chirapaq, 2015). La Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESEP) promovió en la ciudad de Lima un primer encuentro de jóvenes indígenas amazónicos para discutir sus preocupaciones relacionadas a la participación de las juventudes, la lucha contra el cambio climático y la protección de sus derechos colectivos, todo lo cual se plasmó en un manifiesto público (AIDESEP-COICA, 2022).

g) La ciudad en la formación del liderazgo indígena

Silvia Romio (201) describe cómo, entre los indígenas del Alto Amazonas peruano, la oportunidad de viajar hacia espacios urbanos es una modalidad de formación, una experiencia que empieza a perfilarse a partir de 1930. A través de las fuentes escritas y orales de la época, es posible entender cómo la Iglesia del Nazareno tuvo desde un primer momento un particular interés en formar una élite nativa capacitada para ser intermediaria entre el misionero y los demás indígenas. Al interior de este programa formativo se les daba a los futuros líderes la oportunidad de acompañar al misionero a la ciudad de Chiclayo.

Paul Codjia (2016) señala que los Apus, jefes de las comunidades Wampis, se desplazan a la ciudad por cuestiones administrativas, políticas o para asistir a reuniones organizadas por los diferentes aparatos del Estado (ministerios, instituciones educativas, etc.). De este modo, el espacio urbano se convierte en un lugar donde los dirigentes aprenden y construyen sus competencias en liderar y gestionar los territorios titulados. Al mismo tiempo, los comuneros ven este espacio, ajeno a la comunidad, como una fuente tanto de conocimientos —a través de los institutos de educación superior— como de poder económico y político, pero también lo perciben como un foco de corrupción.

h) Estudios sobre la Comunidad Shipibo-Konibo Cantagallo

La Comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo es la primera y más numerosa comunidad urbana ubicada en la ciudad de Lima, producto de la migración de familias shipibo-konibo procedentes de Ucayali. Parte de su importancia es que ha sido objeto de diversas investigaciones, siendo la comunidad urbana de indígenas amazónicos que ha merecido el mayor número de estudios.

Colán 2009, Arista Zerga 2011, Bariola 2014 y Kennedy 2011 han estudiado la situación de pobreza en la que viven las familias; Anzualdo 2015, Arana 2011, Guima 2011, Lazarte 2011, Strauch et al. 2014 y Espinosa 2016 han enfocado cómo han organizado su vida en la ciudad; y el tema de la identidad y sus repercusiones psicológicas ha sido abordado por los trabajos de Ananco 2015 y Sánchez 2015.

La dimensión artística en los productos artesanales elaborados por mujeres shipibo-konibo ha sido analizada por Ala 2014. Por otro lado, Zavala y Bariola 2008, Bariola 2009, Huaroc 2009, Sánchez et al. 2018: analizan el uso del idioma shipibo-konibo en relación a la identidad y el género. El tema de la educación bilingüe intercultural en la Comunidad Shipiba de Cantagallo (la primera en contar con una escuela bilingüe intercultural en Lima) es analizado por Quispe 2011 y Anzualdo 2016.

Vega Romá (2023) realizó un estudio comparativo sobre la identidad vinculada a los derechos y las estrategias de sobrevivencia en la ciudad en dos comunidades shipibo-konibo establecidas en Lima (Cantagallo y Cashahuacra).

i) Indígenas amazónicos urbanos en las tesis universitarias

Realicé una revisión, tipo sondeo, de las tesis universitarias de pre y posgrado entre los años 2016 y 2022. Considero, al igual que otros autores (Díaz Bazo 2015), que las tesis han dejado de ser una "literatura gris". Quise tener una idea aproximada de cómo aparece este tema dentro de las líneas de investigación de las universidades, así como del interés de las nuevas generaciones de investigadores sociales en el Perú. El sondeo me permitió identificar la tendencia por los siguientes temas:

- La experiencia misma del desplazamiento a las ciudades de jóvenes indígenas para realizar estudios. Ortega Rupay (2015) investigó la migración temporal de jóvenes awajún a las ciudades intermedias de Cajamarca para realizar estudios de nivel escolar. Asimismo, Hidalgo y Boniccelli (2015) analizaron la migración de jóvenes awajún a una ciudad capital como Iquitos para realizar estudios universitarios.

- La identidad étnica y el proceso de integración de jóvenes que estudian en la ciudad ha sido analizada tanto para el caso de estudiantes de nivel escolar shipibo-konibo en Lima y cocama en Loreto, como para los que se desplazan para realizar estudios escolares (Anzualdo Contreras 2016), como para los que se desplazan para realizar estudios en universidades o institutos tecnológicos en la ciudad de Iquitos (Rengifo Ruiz 2018; Valverde Samekash 2016). La identidad étnica también ha sido abordada para el caso de los estudiantes andinos y amazónicos en el Programa Hatun Ñan de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) (O'Connell Kathleen 2012). Otro enfoque sobre este mismo tema es el estudio de la identidad étnica en la construcción de agencia por parte de migrantes indígenas amazónicos en la ciudad de Lima (Frigola Torrent, N. 2016).

- Otro tema que aparece en las tesis es el de la inserción laboral y el significado del trabajo urbano de migrantes indígenas amazónicos (Belli Ferro 2014; Peñaranda Vargas 2015); el ejercicio del derecho a la identidad étnica y cultural en ámbitos laborales fuera de su comunidad que tienen los indígenas awajún y asháninka egresados de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Rodríguez Guillén 2019). Asimismo, al tratar el tema del trabajo de comunidades indígenas harakbut en la minería del oro en Madre de Dios y su impacto en las relaciones sociales de la comunidad, se muestra la inevitable relación especial con la ciudad capital Puerto Maldonado (Reymundo Dámaso 2022). Por su parte, Crovetto Effio (2017) analiza el ejercicio de la representación de los pueblos indígenas dentro de la micropolítica urbana y multiétnica de la ciudad de San Lorenzo (capital de la provincia Datem del Marañón, Departamento Loreto).

- Tesis de la carrera de Psicología analizan temas como la construcción de liderazgo y el empoderamiento psicológico en contextos urbanos en migrantes indígenas amazónicos (Tintaya Orihuela 2017). Otro estudio explora el nivel de pensamiento económico que presenta un grupo de adultos indígenas del pueblo shipibo-konibo y asháninka de la ciudad de Pucallpa (Saavedra Dextre 2020).

- En relación a las mujeres indígenas amazónicas en la ciudad, las relaciones de género son un tema tratado en las trayectorias migratorias de mujeres indígenas amazónicas a centros urbanos (Ortiz de Orué Huaman 2019) y la violencia urbana dirigida a mujeres indígenas amazónicas (Velazco, Chávez 2017).

- La Comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo, ubicada en pleno centro urbano de Lima (Rímac), merece una atención preferente en las tesis universitarias. Algunos de los temas tratados son el potencial turístico de sus manifestaciones culturales (Briceño Campos 2020) y el discurso artístico de pintores shipibos de esa comunidad (Castillo Torres 2013).

El tema de los programas radiales dirigidos y conducidos por indígenas amazónicos desde centros urbanos como Pucallpa, con alcance no solo para población indígena residente en la ciudad sino también para comunidades rurales, así como el rol de radios comunitarias en centros urbanos que fomentan la identidad y la permanencia cultural (Mateo Carrión M. 2018; Tafur Arévalo 2014).

4.2 SOBRE LA SALUD DE LOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS EN LA CIUDAD

El sondeo arrojó un escaso número de estudios publicados, lo cual podría indicar que, desde la Antropología de la Salud, el campo de los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención en la población indígena amazónica urbana está recién abriéndose. Agrupé arbitrariamente los pocos estudios encontrados por temas, lo que permite observar que han sido dos grandes epidemias —la del VIH-SIDA y la del COVID-19— las que despertaron el interés de médicos y científicos sociales respecto a su impacto en indígenas amazónicos urbanos. No se hallaron en este sondeo estudios sobre temas que, en el ámbito de las comunidades nativas, han sido ampliamente investigados, como el embarazo y el parto[18].

a) Programas sociales y los indígenas amazónicos en centros urbanos

En la ciudad de Santa María de Nieva, capital de la provincia de Condorcanqui (departamento de Amazonas), donde se ha establecido población indígena Awajún y Wampis junto con población no indígena y también "cruzada" (personas producto del emparejamiento Awajún-Wampis y mestizo), se han comenzado a estudiar aspectos socioculturales de la implementación de políticas sociales relacionadas con el cuidado de la salud, especialmente aquellas dirigidas a la nutrición y atención de la primera infancia.

La necesidad de considerar la vigencia de aspectos culturales del cuidado en la población indígena amazónica que ha migrado a las ciudades ha sido analizada en la implementación del Programa Social Cuna Más[19], específicamente en uno de los servicios que ofrece: el

[18] Una de las pocas publicaciones sobre este tema es el artículo sobre el embarazo y parto en mujeres shipibo-konibo establecidas en una zona urbano marginal de la provincia Huarochirí en el Departamento de Lima. (Cardenas Timoteo, 2024)

[19] Programa Nacional Cuna Más tiene como objetivo mejorar el desarrollo infantil de niñas y niños menores de 36 meses de edad, en localidades en situación de pobreza y pobreza extrema. Brinda

cuidado diurno y la alimentación de niños entre 6 meses y 3 años, provenientes tanto de familias mestizas como de familias indígenas Awajún establecidas en Santa María de Nieva (Palma, 2022). En este mismo espacio de convivencia multiétnica urbana se han estudiado aspectos comunicacionales, así como nociones de salud, enfermedad y bienestar en la implementación de estrategias para reducir los niveles de anemia infantil, considerada una prioridad de la salud pública peruana (Palma, 2020).

Asimismo, se ha analizado críticamente la construcción de agendas en salud pública, basándose en el caso de la intervención contra la anemia (Palma, 2023).

b) ITS y VIH-SIDA

En 2004 aparecieron los primeros casos de VIH en indígenas amazónicos peruanos y, poco tiempo después, el Ministerio de Salud los declaró como uno de los grupos poblacionales más afectados y vulnerables a la epidemia de VIH (MINSA-DGE, 2013).

Los estudios sobre este tema han sido realizados mayormente por profesionales de la salud, y en el mejor de los casos por equipos multidisciplinarios con participación de científicos sociales. Estos estudios han enfocado la prevención, atención, percepciones y concepciones del VIH-SIDA en comunidades indígenas amazónicas. En ellos, la ciudad es considerada un factor de riesgo para la población indígena amazónica o un desafío para las acciones sanitarias de control del contagio.

Un estudio sobre la expansión del VIH y la sífilis, realizado en comunidades Awajún de la provincia de Alto Amazonas (departamento de Loreto), señala como factor de riesgo la movilidad entre las comunidades y la ciudad de Yurimaguas, ya que esta constituiría una ruta persistente por la cual las personas pueden infectarse con el VIH en el entorno urbano y luego reintroducir el virus en sus comunidades de origen (Bartlett, E. et al., 2008). La existencia de conductas de riesgo para la adquisición del VIH y, en general, para la salud sexual ha sido estudiada en comunidades indígenas ubicadas cerca de los puertos amazónicos de Pucallpa, Iquitos, Puerto Maldonado y Yurimaguas (Alva y Orellana, 2012).

En las memorias de un evento sobre prevención y atención del VIH y otras ITS en pueblos indígenas amazónicos, se señaló como uno de los desafíos el priorizar la atención a poblaciones indígenas en el área periurbana, para lo cual se requería adecuar el sistema de salud y desarrollar estrategias particulares en función de sus características, necesidades y prioridades (MINSA-PERÚ, 2014).

En 2009 se publicó un estudio con enfoque de antropología de la salud sobre conocimientos, actitudes y prácticas en comunidades Shipibo-Konibo y Yine (departamento de Ucayali) sobre el VIH. En él también se menciona la situación de riesgo frente al VIH y el SIDA cuando las comunidades nativas son absorbidas por actividades de comercio y de extracción (madera, petróleo, oro), que generan un flujo constante de comuneros y comuneras hacia las

atención integral a los niños en sus necesidades básicas de salud, nutrición, seguridad, protección, afecto, descanso, juego, aprendizaje y desarrollo de habilidades. El servicio se brinda de manera directa en los Centros de Cuidado Diurno Cuna Más que están distribuidos en todo el país

ciudades, exponiéndolos a lo que se consideran comportamientos de alto riesgo para esta enfermedad, como el consumo de alcohol y las relaciones sexuales sin protección. De otro lado, esta relación con la ciudad implica también la llegada a las comunidades de madereros, comerciantes y buscadores ilegales de oro provenientes de centros urbanos (MINSA-UNFPA, 2009).

Desde la Antropología de la Salud, Portocarrero (2015) realiza una revisión bibliográfica sobre estudios realizados en el Perú sobre VIH en gestantes indígenas. Encuentra que son escasos, aunque coinciden en señalar como uno de los factores de riesgo el contacto directo e indirecto de indígenas con ciudades grandes e intermedias. Subraya la necesidad urgente de un enfoque médico-antropológico para investigar y atender los casos de VIH en gestantes y mujeres en edad reproductiva en las comunidades indígenas de la Amazonía peruana.

c) La pandemia del COVID-19

La pandemia del COVID-19 reflejó, entre otras cosas, la realidad de los indígenas amazónicos urbanos o en tránsito en la ciudad. Las publicaciones que aparecieron tomaron en cuenta tanto las iniciativas indígenas para enfrentar la enfermedad en un contexto de colapso del sistema estatal de salud como el impacto que la pandemia originó en sus vidas.

Ortega (2022) analiza cómo la epidemia de COVID-19 afectó dramáticamente a los jóvenes indígenas de los pueblos Achuar, Awajún, Bora, Candoshi, Kukama, Huitoto-Murui, Kichwa, Matsés, Shapra, Shawi, Tikuna, Wampis y Yagua que estudiaban en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, en la ciudad de Iquitos. Esta situación se tradujo principalmente en la pérdida de las actividades laborales que les permitían financiar sus estudios, bloqueando así la posibilidad de continuar con su educación. Las vicisitudes de los indígenas obligados a permanecer en las ciudades durante la pandemia están reflejadas en el testimonio de un hombre de la etnia Matsés que quedó "varado" en la ciudad de Iquitos, durante el tiempo en que el Estado peruano decretó la cuarentena y las comunidades nativas cerraron la entrada a cualquier visitante (Dunu Maya y Castro Rosado, 2022).

Cárdenas Timoteo (2022) analiza el rol de las organizaciones indígenas amazónicas regionales ubicadas en las ciudades capitales, que reclamaron al Estado atención para las comunidades nativas frente a la epidemia. Ese reclamo se materializó en la conformación del Comando COVID-19 Indígena, mesas de trabajo que congregaban a representantes de entidades públicas y privadas de la región, presididas por líderes de organizaciones indígenas. La propuesta del Comando COVID-19 Indígena tuvo el respaldo del Ministerio de Salud, que mediante resolución ministerial estableció su instalación en las ciudades capitales de las principales regiones amazónicas del país.

Diversas publicaciones analizaron las iniciativas indígenas para la atención de la epidemia, utilizando tanto herbolaria médica tradicional como medicinas farmacológicas, desarrolladas en ciudades amazónicas. Balvín Bellido (2021), Pautrat et al. (2021) y Belaunde (2020) analizaron la experiencia del "Comando Matico", surgido en mayo de 2020 en las ciudades de Yarinacocha y Pucallpa (Región Ucayali) por iniciativa de jóvenes del pueblo indígena Shipibo-Konibo. Brehaut (2020) y EcoRedd (2020) analizaron otro caso de iniciativa indígena: las "Casas de Sanación", ubicadas en Sepahua, capital del distrito del mismo

nombre, y en Atalaya, capital de la provincia homónima en la Región Ucayali, surgidas por iniciativa de organizaciones indígenas de la zona que agrupan a diferentes pueblos, como los Yine y Asháninka.

La pandemia del COVID-19 en la Comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo (Lima) fue tema de artículos, reportes periodísticos y fotográficos que documentaron la evolución de la pandemia, señalaron la precariedad de las viviendas y de los servicios básicos, describieron el uso de preparados a base de plantas medicinales [20]. También se publicaron reportes con enfoque sanitario que analizaron la forma en que se produjo y atendió el brote epidémico en esta comunidad indígena urbana (Llanos Zavalaga et al., 2021).

d) La migración y lo urbano en las representaciones de la cura y la enfermedad

La migración y lo urbano afectan la representación del cuidado y la salud-enfermedad. Alexiades y Peluso (2009) analizan la forma en que el pueblo Ese Eja atribuye identidades sociales a las plantas y a los contextos en los que las utilizan. De esta manera, las plantas sirven como recursos simbólicos a través de los cuales se posicionan individual y colectivamente dentro de las coyunturas cambiantes de contacto e intercambio, como la migración y la participación en la agricultura y el extractivismo forestal del mercado. Los Ese Eja clasifican su conocimiento de plantas medicinales en términos de los orígenes sociales de dicho conocimiento, ya sea que se derive de antepasados o que sea un conocimiento obtenido de forasteros. Las identidades sociales se proyectan así sobre las plantas en una historiografía socioecológica fluida.

Fabiano, E. (2022), analiza la explicación que tienen los Urarina (Loreto, cuenca del río Chambira) acerca de la causa y capacidad de daño que tienen algunas enfermedades, en las cuales las ciudades y sus habitantes son factores explicativos. En tal sentido, en la cosmovisión urarina, algunas enfermedades fueron producto de la cabeza quemada de un antiguo ayahuasquero cuyas cenizas se esparcieron por las ciudades del mundo. En lo que se refiere al sarampión (*saraanfi*), una de las enfermedades más temidas por los Urarina, le atribuyen una refinada capacidad de ataque debido a que se trata de un espíritu moderno que aprendió cosas de la ciudad.

[20] RPP, *Nadie entra, nadie sale": el drama en la comunidad shipiba de Cantagallo por la COVID-19*. 14 mayo 2020 Ubicar en: https://rpp.pe/lima/actualidad/nadie-entra-nadie-sale-el-drama-en-la-comunidad-shipiba-de-cantagallo-por-la-covid-19-fotos-noticia-1265782
National Geographic, 21 mayo 2020 *Cómo el COVID-19 afecta a la comunidad Shipibo-Conibo en Lima, Perú - Parte* I . Ubicar en: https://www.nationalgeographicla.com/photography/2020/05/isla-de-cantagallo-comunidad-indigena-plantas-medicinales-coronavirus-1

e) La salud de indígenas amazónicos urbanos en tesis universitarias

El sondeo realizado da pautas para plantear que el tema de la situación de salud, su cuidado y atención en indígenas amazónicos urbanos ha tenido una escasa elección como objeto de investigación para el lapso que cubrió la búsqueda (2016-2023).

Desde las ciencias sociales, Lozano Ramírez (2016) trata el tema de la salud y migración indígena amazónica a la ciudad en términos de seguridad (e inseguridad) alimentaria, estudiando el rol de la mujer frente a los impactos de la variabilidad climática sobre la seguridad alimentaria en los pobladores del Asentamiento Humano Nuevo Punchana, ubicado en la ciudad de Iquitos, capital del departamento de Loreto, quienes provienen de pueblos ribereños y de comunidades nativas, mayormente del pueblo Tikuna.

Las representaciones sociales de la anemia infantil elaboradas por madres shipibo-konibo de una comunidad ubicada en la provincia de Huarochirí (Lima) son estudiadas desde la Psicología (Necochea, 2019). El tema del suicidio es analizado para el caso de jóvenes de origen kukama, estudiantes de colegios secundarios de la ciudad de Nauta, en el departamento de Loreto, señalando como factores explicativos la frustración de no lograr progreso y ascenso social mediante la educación, la falta de canales de apoyo para los jóvenes, y el aumento del consumo de alcohol y drogas (Bustamante de Almenara, 2016).

Dos tesis de estudiantes indígenas de la carrera de Antropología analizan rituales y prácticas de cuidado de la salud y su relación con la migración a la ciudad. Sebastián Leonida, R. (2022) analiza los cambios de patrones alimentarios que generan la actual inseguridad alimentaria en familias matsigenka de la Comunidad Nativa Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco). Se plantea que la inserción en la economía de mercado y la migración de las nuevas generaciones a ciudades cercanas produce la adopción forzosa de un nuevo tipo de alimentación y transformaciones en la cultura alimenticia y el gusto. Por su parte, Tumi Dessi, R. (2022) analiza la vigencia en el pueblo Matsés del uso con fines curativos del sudor venenoso de un tipo de rana arborícola (sapo acate) el que es juntado para realizar una purga ritual, cuya práctica se extiende a los pueblos de la región de Loreto, incluyendo su ciudad capital, Iquitos.

En mi búsqueda me topé con tesis e informes para obtener títulos de carreras de Ciencias de la Salud (Enfermería, Medicina, Odontología), en los que el servicio de atención se daba a población indígena amazónica urbana. Decidí incluirlas por considerarlas una expresión de la visibilidad que están adquiriendo los indígenas amazónicos urbanos como grupo poblacional que requiere atención en salud. Todas tuvieron como ámbito de estudio la comunidad indígena urbana de Cantagallo (distrito del Rímac, departamento de Lima), perteneciente al pueblo indígena shipibo-konibo.

Las tesis revisadas tuvieron como objetivos identificar las barreras culturales y los desencuentros entre la biomedicina y las concepciones de salud y enfermedad shipibo-konibo, con el propósito de adecuar el servicio de atención a la realidad de los indígenas amazónicos urbanos (Colan Gómez, 2009; Callañaupa Ccapa, 2016). Asimismo, se propusieron identificar conocimientos y prácticas de la medicina tradicional que desarrolló esta comunidad para enfrentar la pandemia del COVID-19 y, en general, las enfermedades

respiratorias (Namuche Canchari, 2023). Un trabajo para obtener el título de cirujano dentista presenta índices de cobertura, porcentajes de atención, y un recuento detallado y cuantitativo de actividades odontológicas de promoción y prevención de la salud bucal dirigidas a los alumnos del nivel inicial de la I.E. Intercultural Bilingüe de la Comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo (Villegas Guerrero, 2018).

5. ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

La organización de la tesis ha tenido como referencia el recorrido de los migrantes shipibo-konibo que, partiendo del Ucayali, llegaron y se establecieron en la quebrada Cashahuacra. En tal sentido, presento la historia del desplazamiento desde el Ucayali hasta su llegada a Cashahuacra y la conformación de la Comunidad Shipiba Cashahuacra. Es en este escenario urbano marginal que enfoco los procesos de atención y cuidado de la salud que desarrollan las familias shipibo-konibo.

Previo a los capítulos, incluyo una sección inicial (INTRODUCCIÓN) en la que presento los planteamientos teóricos y metodológicos de la investigación, así como un panorama general sobre la literatura peruana más reciente sobre el tema. Luego paso a exponer los resultados propiamente dichos de la investigación, contenidos en cuatro capítulos. En todos los capítulos está presente la movilidad, y en los dos últimos, la autoatención, que constituyen la perspectiva surgida del trabajo de campo y que me ha permitido una aproximación a la realidad que he tratado de comprender.

En el Capítulo 1 presento un bosquejo del pueblo indígena Shipibo-Konibo en su territorio ancestral, el actual departamento de Ucayali, para luego focalizar la atención en la historia de las familias que decidieron partir rumbo a Lima hasta finalmente llegar a la quebrada Cashahuacra. El Capítulo 2 da cuenta de la vida actual de la autodenominada Comunidad Shipiba Cashahuacra, después de catorce años de haberse establecido en la quebrada, abarcando los años 2021 y 2023 (mediados e inicios respectivamente), periodo en el que realicé mi trabajo de campo.

Los Capítulos 3 y 4 están dedicados a mostrar cómo las familias shipibo-konibo de Cashahuacra desarrollan procesos de cuidado y atención de la vida y de la salud en el nuevo escenario urbano marginal en que se encuentran. El Capítulo 3 enfoca el cuidado y atención de procesos relacionados con la reproducción de la vida y la formación de la familia, como el embarazo, el parto y el posparto. El Capítulo 4 se refiere a la forma en que enfrentaron la enfermedad producida por el SARS-CoV-2, de carácter pandémico, y que en el Perú provocó un elevado número de muertes.

La tesis cierra con reflexiones finales (CONCLUSIONES), elaboradas en base a los desarrollos parciales de cada capítulo, que apuntan a la comprensión de la atención y el cuidado de la salud y de la vida en la autodenominada Comunidad Shipiba Cashahuacra, y de la importancia de la movilidad y la autoatención.

CAPÍTULO 1:

LOS SHIPIBO-KONIBO DEL UCAYALI Y SU MIGRACIÓN HASTA LA QUEBRADA CASHAHUACRA

1.1 EL PUEBLO INDÍGENA SHIPIBO-KONIBO DEL UCAYALI

El pueblo indígena Shipibo-Konibo es uno de los 51 pueblos indígenas u originarios que habitan la Amazonía peruana[21] y es el tercero más numeroso.

Se autodenominan jonikon o "gente verdadera". En el pasado se distinguían tres unidades étnicas diferenciadas: los Shipibo, los Konibo y, además, los Xetebo. Juntos conformaron el grupo Pano Ribereño que dominó el Ucayali durante varios siglos (Morin, 1998).

Desde mediados del siglo pasado, su intensa movilidad ha tenido como uno de sus principales motivos la comercialización de su artesanía, elaborada por las mujeres, y que ha logrado posicionarse en el mercado artesanal de la Amazonía peruana.

1.1.1 BOSQUEJO HISTÓRICO

En las crónicas de misioneros y en relatos de viajes se menciona que distinguían a los Shipibo, Konibo y Xetebo (shetebo , setebo), porque, aun hablando la misma lengua, cada uno presentaba variaciones dialectales. Además, se ubicaban en lugares diferentes a lo largo del río Ucayali: los Konibo en el Alto Ucayali, los Shipibo en el Medio Ucayali y los Shetebo[22] en el Bajo Ucayali (Morin, 1998; UNICEF EIBIMAZ–CILA, 2012).

Los Shipibo-Konibo son el resultado de la fusión de estos tres grupos, además de otros (Morin, 1998; Tournon, 2002). En la base de esta fusión étnica estarían la migración y la movilidad, debido a los matrimonios mixtos y a los cientos de años de adaptación a un medio ambiente fluvial en continuos cambios, que obligaba a traslados en búsqueda de nuevas tierras, ya sea porque las perdieron producto de inundaciones o porque se requerían mejores tierras para el cultivo (Eakin et al., 1980). La identificación de los Shipibo-Konibo como unidad étnica se da recién en el siglo XX (Tournon, 2002).

---

[21] Ministerio de Cultura. Base de Datos Pueblos Indígenas (BDPI) https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas

[22] Para el caso de los Setebo Morin (1998) hace un señalamiento que aporta para comprender el proceso de este pueblo: "… ocupaban los territorios del bajo Ucayali, fueron los primeros en sufrir las consecuencias del contacto con los blancos y de los males que trajeron consigo. Las epidemias y las guerras fueron las causantes de su descenso demográfico. En 1661, el Padre Lorenzo Tineo reunió a la "nación setebo" en dos aldeas y convirtió a más de dos mil almas …. En 1905, von Hassel calculó la existencia de 800 a 1000 habitantes setebo: en 1928 Tessmann no contó sino 360. Aquellos que sobrevivieron fueron paulatinamente englobados por sus vecinos shipibo." (Morin, 1998:285)

Sobre sus diferentes denominaciones:

Según la tradición oral, los shipibo-konibo recibieron esta denominación porque en el pasado se ennegrecían la cara con un tinte natural que los hacía parecerse a un mono que llamaban shipi. Por su parte, el nombre de los Kunibo hace referencia a un pez: kon = pez, y el de los Shetebo a un ave de rapiña: shete = gallinazo (Morin, 1998).

Cuando los conquistadores y misioneros entraron a su territorio, los llamaron con diferentes nombres. En 1557, el conquistador Juan de Salinas Loyola los llamó "pariaches" para los Konibo. Con la entrada de las órdenes misioneras a la selva, recibieron otras denominaciones. Para el caso de los Shipibo, los franciscanos los llamaron "callisecas", mientras que los misioneros jesuitas se refirieron a ellos como "chipeos" (Ministerio de Cultura, 2017). Para los Xetebo (Shetebo), se dieron las denominaciones de manoa, cashiboyano y pano (RENIEC, 2018). En el siglo XVIII, el misionero e historiador franciscano José Amich, a partir de las descripciones de sus predecesores, nombró a estos chipeo y callisecas como Shipibo, y así aparece en su obra publicada casi un siglo después, en 1854 [23].

Desde comienzos del siglo XX, los colonizadores y autoridades los llamaron "Chamas", término considerado ofensivo. En la década de 1970, durante el proceso de organización política del pueblo shipibo-konibo, el rechazo a esta denominación formó parte de las reivindicaciones de sus derechos (Morin, 1998).

Los shipibo-konibo se denominan a sí mismos como JONIBO, que significa GENTE (UNICEF-EIBAMAZ, CILA, 2012).

Datos arqueológicos, la incierta relación con los incas y el inicio de la incursión europea

El Ucayali, territorio ancestral de los shipibo-konibo, tiene una antigua historia de ocupación que data de entre 2000 y 3000 años a. C. A partir de los estudios del arqueólogo estadounidense Donald Lathrap en la Amazonía peruana, sobre restos de cerámica, hachas y reservorios, se plantea la existencia de grandes centros poblados en la región, así como una secuencia de invasiones de otros grupos al Ucayali central, lo que marcaría los inicios de lo que actualmente son los Shipibo-Konibo (Lathrap, 1970).

La llanura aluvial del Ucayali central era ocupada por grupos de habla arawak que fueron desplazados por grupos pano procedentes del sur, quienes trajeron la cultura Cumancaya. Esta se aprecia en restos de cerámica hallados en Pacacocha, con una antigüedad de 400 a 500 años d. C., cuyas huellas se encuentran en la actual cerámica shipibo-konibo. Hacia 1200–1300 d. C., una oleada de invasión tupi-guaraní (cocamas, omaguas y cocamillas), proveniente del Amazonas medio, forzó a los grupos pano a huir. Los xetebos y shipibos se

[23] La obra del P. Amich, presumiblemente terminada en 1771 ,fue publicada en París, en 1854 con el título "Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en las montañas de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú."

replegaron a los ríos afluentes, mientras que los konibos permanecieron en el Alto Ucayali (Lathrap 1970; Tournon 2002).

En cuanto a la relación que los grupos pano hayan tenido con los incas, no existe información certera. Sin embargo, es interesante la existencia de mitos que hacen referencia a los "incas", en los que aparece la figura de un ser superior que poseía el conocimiento del fuego, del maíz y de la yuca (UNICEF EIBAMAZ CILA, 2012).

En el siglo XVI se inicia la incursión europea al Ucayali. Se registra, para 1557, la entrada de Juan Salinas de Loyola, quien navegó el Ucayali y en sus escritos menciona la presencia de grupos humanos que serían los konibo. La llegada de los españoles trajo epidemias y una gran mortandad de los cocama, que ocupaban las riberas del Ucayali y se vieron obligados a huir. Esta situación fue aprovechada por los shipibos, xetebos y konibos para retomar el espacio del que habían sido desalojados.

Los siglos XVII y XVIII fueron turbulentos para los shipibo, konibo y xetebo. La entrada de misioneros católicos (jesuitas y franciscanos se disputaban el Ucayali) y la obligación de concentrar a la población indígena en reducciones misionales provocaron brotes epidémicos, al tiempo que se producían disputas interétnicas por el dominio del territorio. Las rebeliones contra los misioneros fueron constantes. Algunas etnias del Ucayali participaron en la rebelión de Juan Santos Atahualpa (1742–1752), y en 1766 un xetebo, Runcato, lideró una sublevación de shipibos y konibos en la que mataron a soldados, sacerdotes franciscanos y auxiliares indígenas (Eakin et al., 1980; UNICEF EIBAMAZ CILA, 2012; Tournon, 2002). Las incursiones religiosas se detuvieron, pero las misiones católicas volvieron a ingresar al Ucayali a partir de 1790.

Hacia la segunda década del siglo XIX ya existían nueve misiones en el Alto Ucayali. La situación había cambiado: "…en cierta medida, los religiosos proporcionaban a los indígenas protección contra la cruel explotación de los encomenderos españoles y las correrías esclavistas de los bandeirantes portugueses." (RENIEC, 2018: 46). La independencia del Perú de la monarquía española significó la salida de las misiones franciscanas del Ucayali.

Integración a la sociedad nacional, organización indígena y defensa del territorio

Durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, el capitalismo mercantil entra a la Amazonía. Durante la República, al establecerse la navegación fluvial, en el Ucayali aparecen comerciantes, regatones y población colona que buscaban aprovechar la mano de obra indígena, especialmente durante los auges de productos extractivos como el comercio de zarzaparrilla en 1850 (Morin, 1998). En 1860 se inicia la época de la explotación del caucho, y el Ucayali fue una de las puertas de entrada a los bosques de caucho.

Los pueblos indígenas del Ucayali sufrieron la imposición de trabajos forzados, muertes y traslados. Mediante el sistema del "enganche", acumulaban deudas impagables que eran hereditarias y transferibles. Durante esta época, un hecho que diferenció a los pueblos del Ucayali de otros grupos fue que los shipibo-konibo realizaban correrías entre los pano Inter fluviales y otros grupos indígenas; los individuos raptados eran intercambiados con los

caucheros, quienes demandaban mano de obra nativa para la explotación del caucho (Morin, 1998).

Al finalizar esta época, en la década de 1920, los pano ribereños entraron en una etapa de mayor empobrecimiento y abandono, mientras aparecían haciendas de colonos mestizos en el Ucayali que despojaban a la población indígena de las tierras más productivas ubicadas en las riberas y en las restingas.

Entre 1930 y 1950, se aceleraron los cambios que venían afectando a la población shipibo-konibo (para entonces, la fusión con los xetebo ya se había iniciado), lo que significó una mayor entrada de población colona a su territorio y la integración de la región y de los pueblos indígenas a la sociedad nacional. Tres sucesos son destacables: la entrada en 1930 de misioneros evangélicos, que precedieron la instalación del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en Yarinacocha en 1945; fue al ILV a quien el Estado encargó en 1952 la educación bilingüe de los indígenas amazónicos. Otro suceso significativo fue la inauguración en 1940 de la carretera que une Lima con Pucallpa, lo cual aumentó el flujo de migrantes al Ucayali[24] y fortaleció la conexión de los pueblos indígenas con la sociedad nacional. En 1956 se fundó el Hospital Amazónico, que atendía mayormente a la población shipibo-konibo.

A partir de la década de 1970, el pueblo shipibo-konibo entra en un proceso de organización política y administrativa, producto de su propia agencia y también por imposición estatal. En 1971 se celebra el Primer Congreso Shipibo-Konibo, del 21 al 25 de mayo en el pueblo de Santa Rosa de Dinamarca. El objetivo era discutir los problemas que padecían y encontrar caminos de solución. F. Morin, quien estuvo presente, escribió lo siguiente sobre ese evento especial:

> "Esta es sin duda la primera vez en su historia que se reúnen 150 delegados que representan a 19 comunidades Shipibo-Conibo del alto y bajo Ucayali. Algunos subieron el Ucayali por 5 a 6 días para llegar a Dinamarca. Muchos descubren, al encontrarse por primera vez con algunos delegados, que las comunidades Shipibo-Conibo son mucho más numerosas de lo que pensaban. Al verse así agrupados se dan cuenta de que pueden constituir una fuerza y esto sin duda explica por qué, siete meses más tarde, durante el II Congreso, serán casi mil. Durante un día y medio, las delegaciones se turnarán para presentar los numerosos problemas de sus comunidades. Hablan principalmente hombres, pero siete mujeres pedirán ser escuchadas." (traducción personal del francés. Morin, 1992: 69)

En 1974 se promulga la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (D.L. 20653), que posibilitaba por primera vez la demarcación y titulación de las tierras de los pueblos indígenas amazónicos. Esta ley fue derogada cuatro años después. En 1978 se promulga el Decreto Ley N.º 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, actualmente vigente, y que, a diferencia de la anterior, no establece la titulación de todo el

[24] Entre 1943 y 1945 se construyó la carretera Tingo María - Pucallpa (bautizada como Federico Basadre en honor al Director de Caminos de la época) , el objetivo de su construcción fue facilitar la exportación de petróleo de los pozos de Aguaytía (Mendoza et al, 2015).

territorio demarcado, al declarar que las tierras de aptitud forestal no son propiedad de la comunidad indígena.

Al ingresar al siglo XXI, uno de los principales desafíos que sigue enfrentando el pueblo shipibo-konibo —y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en general— es la defensa de su territorio. Durante el siglo XX se ha producido una transformación del bosque en ciudades, lo que ha intensificado la presencia de población colona que ha depredado el bosque. Asimismo, la cesión por parte del Estado de territorios para la exploración petrolera, la tala indiscriminada del bosque y la conversión de los espacios de vida han acelerado los procesos de contacto y despojo de los territorios indígenas, lo cual representa actualmente su principal desafío y amenaza, como detallaré más adelante.

1.1.2 TERRITORIO, UBICACIÓN Y MEDIO AMBIENTE

Su territorio ancestral ha sido la cuenca del río Ucayali y sus principales ríos afluentes, como el Cushabatay, Pisqui, Aguaytía y Pachitea en la margen izquierda, y el Maquía, Cashiboya, Roabillo, Callería, Tamaya y Sheshea en la margen derecha.

Ese espacio ha sido propicio para el intercambio de bienes y personas. En general, los grupos étnicos ribereños que han habitado y habitan las márgenes del río Ucayali han sido conocidos por su activo comercio, intercambio y movilidad (Santos Granero, 1992). Actualmente, es en este territorio donde existe el mayor número de comunidades nativas shipibo-konibo.

Según Tournon (2002), las comunidades shipibo-konibo pueden clasificarse en ribereñas —las que están asentadas en el mismo río Ucayali, que pueden ser de bajial (inundables) o de altura (no inundables)—, y no ribereñas o interfluviales, ubicadas en los cursos bajos de los ríos afluentes.

Dentro de la demarcación política del Perú, existe población shipibo-konibo en los departamentos de Ucayali, Madre de Dios, Loreto y Huánuco (ver Mapa 1 y 2).

El valle del río Ucayali se ubica a 200 msnm. Es tierra inundable de selva tropical; la población habita las riberas del río Ucayali, que es un extenso tributario del río Amazonas y corre en dirección norte, pegado al contrafuerte oriental de los Andes peruanos. Las comunidades shipibo-konibo se asientan generalmente en las riberas de este gran río o en las elevaciones de tierra firme "…en las márgenes de la planicie aluvial, localizaciones que garantizan el acceso a las tierras fértiles para la agricultura y a la abundante fauna acuática y costera de la planicie aluvial." (De Boer y Lathrap, 1979: pág. 3)

El río Ucayali tiene tramos navegables durante todo el año (entre la ciudad de Pucallpa y su formación en la confluencia de los ríos Tambo y Urubamba); sin embargo, en épocas de vaciante extrema presenta tramos de difícil navegación (Marina de Guerra del Perú, 2008). El recorrido del río es sinuoso; su cauce va cambiando y forma meandros, algunos de los cuales se convierten en "cochas" (laguna) y "tipishcas" (lagunas en forma de media luna),

"sacaritas" y "varaderos"[25]. El río y las cochas son ricos en peces y, tradicionalmente, han constituido la principal fuente de alimentación.

Es en estrecha relación con este medio ambiente de agua y bosques —siempre cambiante— que el pueblo shipibo-konibo ha desarrollado su cultura a lo largo de cientos de años.

1.1.3 POBLACIÓN

Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas (BDPI) del Ministerio de Cultura, se estima que la población shipibo-konibo en las comunidades nativas es de 32,964 habitantes, siendo uno de los pueblos indígenas más numerosos de la Amazonía peruana, después de los Awajún y los Ashaninka. El mayor número de esta población se ubica en los departamentos de Ucayali (provincias de Coronel Portillo y Atalaya), Loreto (provincia de Ucayali) y Huánuco (provincia de Puerto Inca, distrito de Honoria) (ver Mapa 1).

En cuanto al número de personas que conforman este pueblo indígena, cabe mencionar que el III Censo de Comunidades Nativas 2017 (INEI, 2018) presenta una variación según la variable de estudio que se utilice. Cuando la variable es la lengua materna, la cifra es de 34,152 personas; cuando la variable seleccionada es la adscripción étnica, la cifra se reduce a 25,022. La Tabla No 1 muestra una aproximación a la existencia de población shipibo-konibo a nivel nacional. En base a la variable censal "lengua materna", muestra también la existencia de personas en otros departamentos que afirmaron que su lengua materna es el shipibo-konibo.

Mientras en la década de 1980 la mayoría de comunidades nativas contaban con menos de 200 habitantes, en la década de 1990 algunas superaban los 1000 habitantes (Morin, 1998). En el presente siglo, existen comunidades como San Francisco (distrito de Yarinacocha, departamento de Ucayali) con 2000 habitantes, o Paohyan (distrito de Padre Márquez, departamento de Loreto) con 1800 habitantes.

Desde fines del siglo pasado se han producido flujos migratorios hacia zonas urbanas que se han intensificado, generando asentamientos shipibo-konibo en zonas periféricas de ciudades amazónicas como Pucallpa, Yarinacocha, Iquitos, Tingo María, y también en ciudades de la costa como Ica, Trujillo y Lima. No existe información censal específica para esta población shipibo-konibo en las ciudades.

Utilizando la base de datos del Censo de 2017, se han realizado análisis que indican que en las provincias del departamento de Ucayali (Coronel Portillo, Purús, Padre Abad y Atalaya),

[25] Sacaritas: o "caños" riachuelos angostos poco profundos a través de los cuales se puede ir de un lugar a otro acortando distancia, evitando recorrer toda una curva o meandro de un río. Varaderos: son las trochas o caminos hechos entre dos ríos o una cocha y un río, cuando entre ellos no hay comunicación natural, para facilitar el traslado y transporte entre un lugar y otro.

el número de población shipibo-konibo que vivía en zona urbana era similar al que vivía en zona rural [26](RENIEC, 2018).

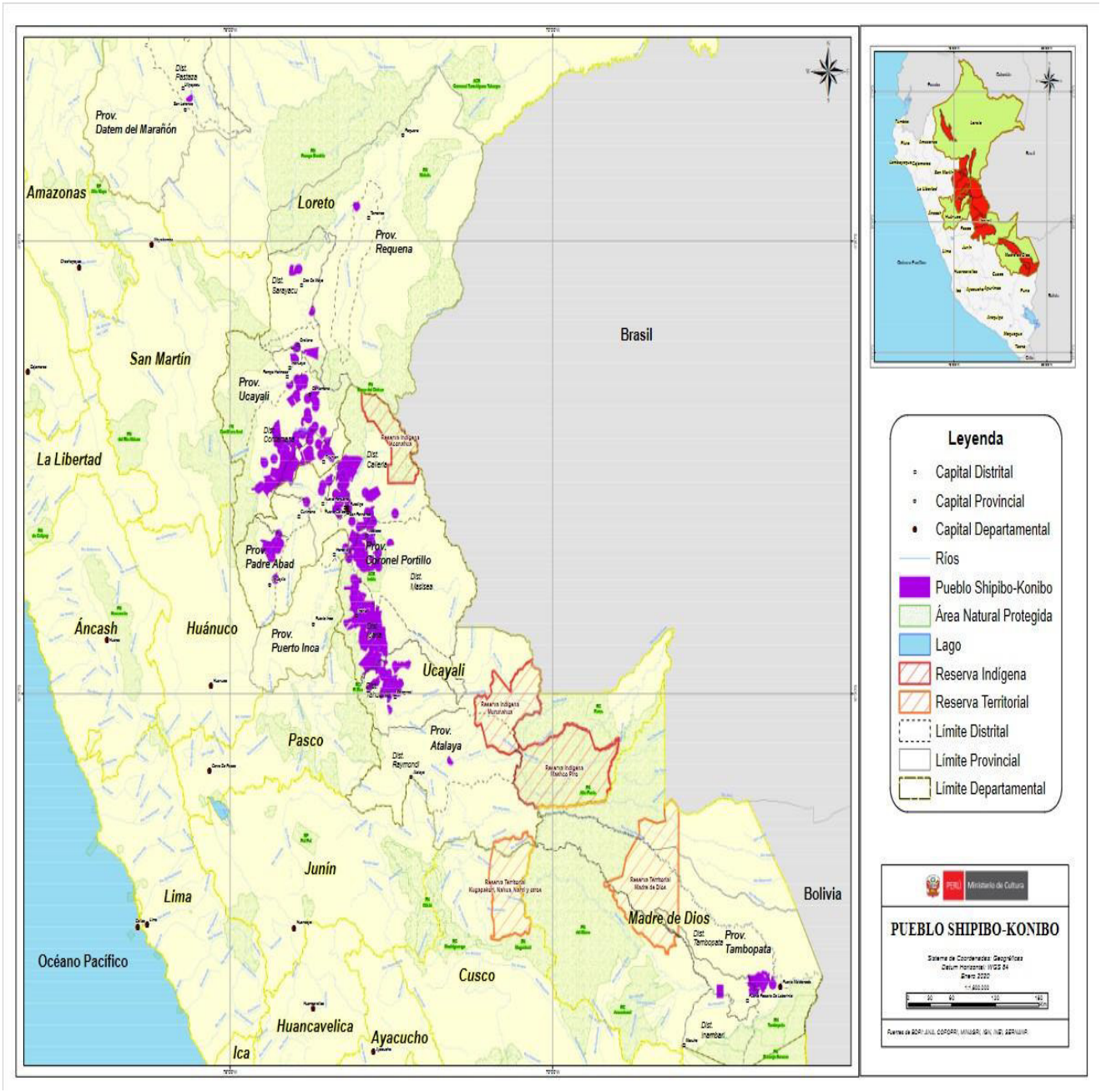
CUADRO 5: DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN SHIPIBO-KONIBO A NIVEL NACIONAL

IDIOMA O LENGUA CON EL QUE APRENDIÓ A HABLAR	SHIPIBO-KONIBO
Departamentos	TOTAL
Amazonas	41
Áncash	22
Apurímac	9
Arequipa	64
Ayacucho	15
Cajamarca	19
Callao	106
Cusco	54
Huancavelica	4
Huánuco	600
Ica	568
Junín	199
La Libertad	44
Lambayeque	28
Lima	1 702
Loreto	5 555
Madre de Dios	243
Moquegua	10
Pasco	31
Piura	24
Puno	24
San Martin	80
Tacna	38
Tumbes	5
Ucayali	24 667
TOTAL NACIONAL	34 152

Fuente: INEI - CPV2017 (http://censos2017.inei.gob.pe/redatam/. En: RENIEC, 2018:28

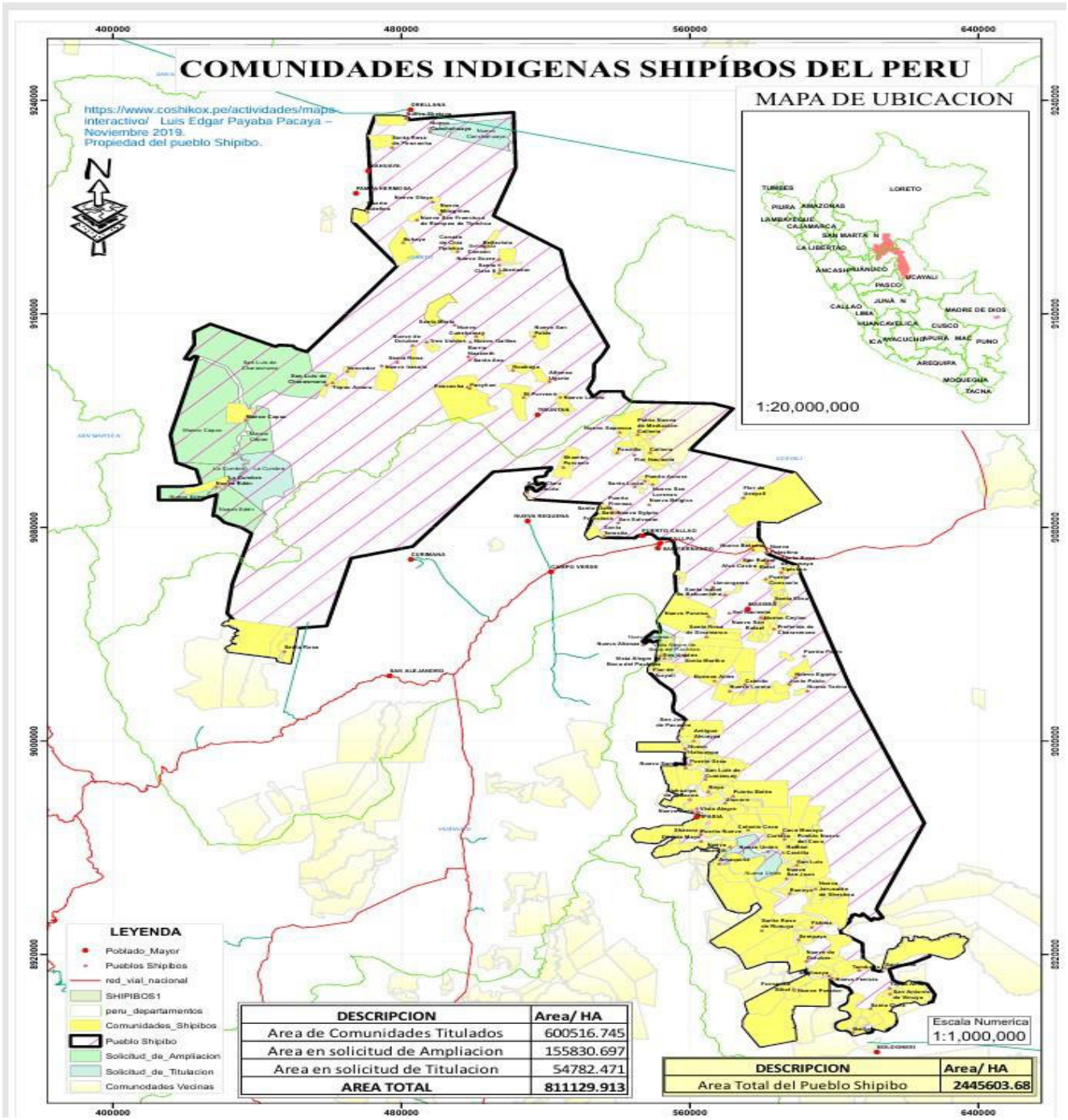
[26] Población Shipibo Konibo en zona urbana de las provincias del departamento de Ucayali :11319 . Población Shipibo-Konibo en zona rural de las provincias del departamento Ucayali : 13,348. Total: 24667 (RENIEC,2018)

MAPA 1: UBICACIÓN DEL PUEBLO INDIGENA SHIPIBO-KONIBO EN EL TERRITORIO NACIONAL



Fuente: Perú- Ministerio de Cultura

MAPA 2: COMUNIDADES SHIPIBO-KONIBO : DISTRIBUCION



Fuente :https://www.coshikox.pe/actividades/mapa-interactivo

1.1.4 IDIOMA

La lengua del pueblo Shipibo-Konibo pertenece a la familia lingüística Pano. El conjunto lingüístico Pano se extiende en zonas fronterizas de los bosques amazónicos de Perú, Brasil y Bolivia. Más de 40 grupos étnicos pertenecen a este conjunto lingüístico, siendo el pueblo Shipibo-Konibo, ubicado mayoritariamente en la cuenca del río Ucayali, el más significativo en términos poblacionales (Morin, 1998). El término "Pano" significaría "armadillo gigante" (Valenzuela y Guillaume, 2017). En el Perú, 10 etnias hablan lenguas pertenecientes a esta familia lingüística: Shipibo-Konibo, Cashinahua, Cacataibo, Matsés, Yaminahua, Sharanahua-Marinahua, Capanahua, Amahuaca y Marinahua (MINCU-BDPI, 2021).

Los departamentos del Perú en donde se habla la lengua shipibo-konibo son: Loreto, Ucayali, Huánuco y Madre de Dios. A partir de fines de la década de 1990, cuando se inició el proceso de migración a Lima, también se incluye este departamento. Se calcula que las personas que hablan este idioma suman un total de 34,152 (RENIEC, 2018). Los lingüistas consideran que el idioma de los shipibo-konibo es un "idioma vivo" en comparación a otros idiomas amazónicos, no solo porque lo hablan muchas personas, sino también porque continúa siendo transmitido de generación en generación, aunque se debe admitir que procesos como la migración y la urbanización favorecen el avance del castellano, sobre todo entre las nuevas generaciones.

Desde fines del siglo XIX se han trabajado vocabularios del idioma shipibo-konibo. Morin (1998) señala que el primero en interesarse en la lengua shipibo-konibo fue el misionero Armentia en 1898. Asimismo, durante la primera década del siglo XX se escribieron otros diccionarios y vocabularios[27]. En 1993 se publicó un diccionario shipibo-konibo, producto de recopilaciones realizadas por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano que datan desde 1940 (Ministerio de Educación - ILV, 2008).

En el transcurso de este milenio, la interculturalidad fue incorporada como un enfoque transversal de la gestión pública peruana y como parte del proceso de reforma y modernización del Estado. El idioma ha sido una vía de aplicación de esta política, buscando acercar los servicios estatales a la población[28].

[27] Steinen, Karl von den (1904) Diccionario Sipibo .Castellano-Deutsch-Sipibo ; Alemany, A. (1906) Castellano-Shipibo: Vocabulario de Bolsillo; Navarro, Fr. Manuel (1903),Vocabulario Castellano - Quechua- Pano : Con sus respectivas gramáticas Quechua y Pana.

[28] Para fines de la administración pública, se han producido manuales en lengua shipibo-konibo. El Ministerio de Cultura publicó en el año 2012 el manual *"Palabras clave para la atención en salud" - Shipibo*; el Ministerio de Educación publicó en 2013 el *"Manual de escritura Jaskaakin shipibo joi wishati"*, dirigido a docentes de Educación Intercultural Bilingüe (EIB); y el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil – RENIEC publicó en 2018 el *"Tesoro de nombres Shipibo-Konibo"*, con el objetivo de promover el uso de los nombres originarios para preservar la antroponimia de los pueblos indígenas, así como para inscribir su correcta escritura en los registros civiles.
.

Actualmente, la lengua de los shipibo-konibo no es solamente objeto de estudio de especialistas o un medio utilizado por instituciones estatales para comunicarse con la población indígena en su propio idioma. También los propios representantes de este grupo indígena han proyectado su idioma al campo de la literatura. La naciente producción de obras escritas en lengua shipibo-konibo, por los propios indígenas, algunas en conjunto con investigadores no indígenas, demuestra que el hombre y la mujer shipibo-konibo han dejado de ser informantes para convertirse en el "propio transcriptor de su cultura" (Espino Relucé, 2018).

1.1.5 COMUNIDADES NATIVAS SHIPIBO-KONIBO: LEGISLACIÓN

Los asentamientos indígenas amazónicos adquieren su actual forma jurídica como "comunidades nativas" con la promulgación de la ley en 1974. En el III Censo de Comunidades Nativas 2017 (INEI, 2018, tomo 1) se registraron 153 comunidades shipibo-konibo censadas, de las cuales 147 contaban con título de propiedad de sus tierras.

Actualmente, existe una legislación destinada a proteger las tierras de las comunidades nativas. A continuación, se presenta una síntesis de su evolución. Es necesario aclarar que dicha protección no se aplica plenamente en los hechos, debido a recortes y omisiones en los derechos otorgados, con el fin de evitar conflictos con otras normas estatales destinadas a facilitar la entrada de la gran inversión nacional y transnacional en la Amazonía, especialmente en los sectores de explotación maderera y agroindustria.

Hasta antes de 1974, año en que se promulgó la primera ley para las regiones de selva y ceja de selva, las tierras de los pueblos indígenas amazónicos estuvieron expuestas al pillaje y la invasión. En el caso de los shipibo-konibo, sus tierras y cochas estaban bajo el constante acoso de colonos y pescadores comerciales que las invadían, aprovechando la falta de personería jurídica y de títulos de propiedad (Morin, 1998). La normativa existente, basada en el modelo de "reservas indígenas", no brindaba protección adecuada[29].

En 1974, el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado promulgó la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva (DL 20653), que por primera vez reconocía a los pueblos indígenas amazónicos su existencia legal y personalidad jurídica como comunidades nativas (Artículo 6º). Esta ley garantizaba, además, la integridad de la propiedad territorial de las comunidades nativas (Artículo 9º) y declaraba dicha propiedad como inalienable, imprescriptible e inembargable (Artículo 11º). La

[29] Cabe mencionar que, en 1957, se aprobó el Decreto Supremo N.º 003, que permitía la reserva comunal —no en propiedad, sino en forma colectiva— para los asentamientos de habitantes de los bosques amazónicos, con una extensión de 10 hectáreas por cada persona mayor de cinco años. El proceso de obtención de tierras reservadas era lento y angustioso, ya que se desarrollaba en un contexto de invasiones de tierras y despojo de recursos naturales a los pueblos indígenas. En el caso del pueblo shipibo-konibo, la aplicación de este decreto supremo recién pudo implementarse en 1964, logrando la primera reserva comunal para la comunidad de Utucuro. En 1968 se otorgaron tierras reservadas a seis comunidades y, entre 1971 y 1974, se consiguió que quince comunidades contaran con tierras reservadas (Chirif, Mora y Moscoso, 1977).

propiedad territorial se definía como el área que ocupaban o por la que se desplazaban en sus migraciones.

Sin embargo, esta ley sufrió recortes y en 1978 el gobierno militar de Francisco Morales Bermúdez aprobó una nueva ley con el mismo título (DL 22175). Esta ley, que es la que actualmente rige, no protege debidamente las tierras de las comunidades nativas shipibo-konibo ni las de otros pueblos indígenas amazónicos, ya que solo otorga propiedad sobre la parte del territorio con aptitud ganadera o agrícola —que es reducida—, mientras que la parte con aptitud forestal —la mayor parte del territorio— solo se entrega en cesión de uso, ya que pertenece al Estado, lo cual es aprovechado por foráneos y empresas.

Además, un problema que genera esta ley para los pueblos ribereños como el shipibo-konibo es que ríos, quebradas, cochas, tipishcas, meandros, caños, riberas, barrizales, etc., no están asegurados con la delimitación y titulación de las comunidades.

Otro punto importante es que la Ley N.º 22175 aplica únicamente a las tierras de la población shipibo-konibo ubicada en la subcuenca del Ucayali y en zonas rurales de otros departamentos (Loreto y Huánuco), pero no contempla a los conglomerados de familias shipibo-konibo que se han desplazado a las zonas periféricas de las ciudades amazónicas (Pucallpa, Iquitos, Puerto Maldonado), así como a otras regiones (Lima), y que han conformado las autodenominadas "comunidades urbanas" o "comunidades interculturales".

Los indígenas amazónicos urbanos se encuentran en una situación vulnerable: no existe información estadística oficial sobre ellos y tampoco cuentan con reconocimiento legal. Como bien resume Espinoza (2009a), ni el Estado ni las organizaciones indígenas de nivel nacional terminan de aceptar la existencia de la urbanización indígena amazónica y siguen centrando su atención exclusivamente en los indígenas rurales.

1.1.6 LOS SHIPIBO-KONIBO EN LA ACTUALIDAD: ALGUNOS ASPECTOS

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

Diferentes estudios han señalado que, tradicionalmente, la organización social y política del pueblo shipibo-konibo se basaba en las relaciones de parentesco, las cuales establecían prohibiciones para el emparejamiento y, además, constituían la base para cimentar alianzas. Este parece ser un patrón de organización común a varios pueblos indígenas amazónicos (Riviere, P, 2022).

Tradicionalmente, los "jefes" eran cargos temporales que surgían en situaciones especiales, como al enfrentarse a otro grupo étnico agresor (generalmente Pano), o cuando era necesario formar alianzas con otros grupos frente a un enemigo común, por ejemplo, los misioneros (Morin, 1998). Actualmente, el modelo preferido de liderazgo en el pueblo shipibo-konibo es el de un líder generoso, capaz de llegar a acuerdos, resolver conflictos internos y expresarse bien en español cuando representa a la comunidad frente a instituciones estatales en la defensa de los derechos y en la denuncia de arbitrariedades.

La capacidad de agencia y organización del pueblo shipibo-konibo ha tenido expresiones tempranas en el siglo pasado, que han contribuido a marcar el rumbo de experiencias posteriores. Se destacan las organizaciones en torno a la salud y la educación. En 1971 se formó el Sindicato Único de Trabajadores en la Educación Bilingüe de la Selva (SUTEBIS), liderado por profesores shipibo-konibo y conformado por docentes de diferentes pueblos indígenas de la Amazonía peruana (Morin, 1998). Asimismo, en la década de 1980, los shipibo-konibo conformaron una de las primeras experiencias amazónicas de articulación entre la medicina indígena y la medicina estatal con la creación del proyecto AMETRA (Aplicación de Medicina Tradicional), que contó con el apoyo del Gobierno Sueco y fue implementado por un onanya shipibo-konibo y un representante de la biomedicina (Foller, 1989).

Hasta fines del siglo XX, la representación política del pueblo shipibo-konibo fue ejercida exclusivamente por varones, pero esto empezó a cambiar en el presente siglo. La presencia de mujeres shipibo-konibo ejerciendo cargos de representación política a diferentes niveles marca un punto de inflexión significativo en la historia de la representación política de este pueblo[30].

Paso a presentar los rasgos más distintivos de la organización política de los shipibo-konibo a diferentes niveles.

A nivel de las comunidades nativas:

La primera ley específica para pueblos indígenas amazónicos promulgada durante la República que impuso una nueva forma de organización política interna para las comunidades nativas —y que existe hasta la actualidad— fue la Ley 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, promulgada en 1974. Esta nueva estructura organizativa, que persiste hasta la actualidad, era un requisito para que las comunidades nativas sean reconocidas y registradas oficialmente como parte del proceso de titulación de sus tierras.

En ese sentido, la estructura organizativa de las comunidades nativas shipibo-konibo es la siguiente: la Asamblea Comunal, que es la reunión en la que se toman decisiones en beneficio de todos los miembros de la comunidad; y la Junta Directiva, que representa a todos los miembros de la comunidad y ejecuta las decisiones tomadas en la Asamblea General. Está conformada por un Jefe o Presidente, un Subjefe o Vicepresidente, un Secretario y un Tesorero (se pueden incluir otros cargos según lo decida la comunidad).

[30] Los siguientes son casos de lideresas shipibo-konibo que han asumido cargos de representación a diferentes niveles: Judith Nunta de la comunidad nativa de San Rafael, fue responsable del programa mujer indígena de la Organización Regional AIDESEP de Ucayali (ORAU) ; Mariela Guimarães Rojas, Jefa de la Comunidad Nativa Flor de Ucayali; Rocilda Nunta Guimaraes desempeño el cargo de Viceministra de Interculturalidad del Ministerio de Cultura entre los años 2021 y 2023

También existen otros cargos que representan al Estado dentro de la comunidad: el Teniente Gobernador (encargado del orden público) y el Agente Municipal (encargado de registrar los nacimientos y defunciones en la comunidad).

A nivel regional y nacional:

Desde inicios de la década de 1970, cuando se inició el movimiento indígena amazónico en el país, el pueblo shipibo-konibo ha sabido organizarse para reclamar sus derechos y denunciar atropellos. En un inicio, lo que motivaba la organización shipibo-konibo era la defensa de su medio ambiente y la búsqueda de una participación equitativa en el mercado, especialmente en lo referido a bienes producidos por las comunidades indígenas. Esta fue la principal motivación para la instalación de su Primer Congreso en 1971: "El planteamiento central de la organización del Ucayali fue no tanto la tierra, puesto que la cuenca no era objeto de planes masivos de colonización, sino la defensa de los derechos de las comunidades sobre los 'barreales' (terrenos aluviales) y lagunas; adicionalmente, su finalidad era también obtener mejores ingresos del turismo que diversas empresas privadas realizaban en sus caseríos y de la comercialización de artesanías." (Chirif, 1997: pág. 145)

Actualmente, la situación ha cambiado y la principal tarea de las organizaciones shipibo-konibo es la defensa de su territorio frente a invasores foráneos y empresas.

Las comunidades shipibo-konibo están afiliadas a organizaciones etnopolíticas regionales. La más antigua —y una de las primeras en la Amazonía peruana— es la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes (FECONAU), creada en 1981. Sin embargo, ya desde inicios de la década de 1970 se habían dado formas de organización para analizar problemáticas y proponer soluciones, como en el caso de las organizaciones de profesores bilingües y las Ligas Agrarias (Espinosa, 2004).

Con el tiempo, las bases que conformaron la FECONAU se reagruparon en nuevas organizaciones como la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Ucayali (FECONBU), la Federación de Comunidades Nativas de la Cuenca del Río Pisqui (FECONACURPI) y el Organismo de Desarrollo Shipibo (ORDESH).

También se han conformado federaciones y organizaciones de desarrollo que no solo agrupan a shipibo-konibo, sino también a otros pueblos indígenas de la cuenca del Ucayali, tales como: la Organización de Desarrollo de Comunidades Nativas del Distrito de Tahuanía (ORDECONADIT), la Federación de Comunidades Nativas de Iparía (FECONADIP), la Organización Distrital Indígena de Masisea (ORDIM), la Organización de Comunidades Nativas del Distrito de Iparía (ORDECONADIP) y la Organización Indígena Regional Atalaya (OIRA). Además, estas organizaciones forman parte, junto con otros pueblos indígenas del Ucayali, de la Organización Regional AIDESEP de Ucayali (ORAU).

A su vez, estas organizaciones están afiliadas a confederaciones amazónicas nacionales, especialmente la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), creada en 1979, y/o a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP),

creada en 1987. La CONAP ha sido dirigida por un líder shipibo-konibo desde su fundación, y en el caso de AIDESEP, en más de una oportunidad, líderes shipibo-konibo han sido elegidos como parte de su grupo directivo.

Un tipo de organización relacionada con el buen vivir es el Consejo de Comunidades Shipibo-Konibo-Xetebo (COSHIKOX), fundado en 2009. Es una organización indígena que promueve el desarrollo sostenible del pueblo shipibo-konibo y xetebo, y que en sus declaraciones asume la representación de todas las comunidades nativas de estos tres grupos.

A nivel de las comunidades shipibo-konibo urbanas:

Al intensificarse la migración shipibo-konibo a las ciudades amazónicas y también a ciudades de la costa, se han conformado asentamientos humanos que los propios shipibo-konibo autodenominan "comunidades interculturales" o "comunidades urbanas". En estas comunidades se opta por formas de organización política que Espinosa (2016) caracteriza en dos modalidades: una tiene como referencia la organización política propia de una comunidad nativa; la otra sigue el modelo de federaciones indígenas.

Las comunidades shipibo-konibo urbanas que se organizan en base al "modelo de comunidad" tratan de seguir la organización establecida por la Ley de Comunidades Nativas, con la elección de un Jefe de Comunidad, una Junta Directiva y una Asamblea Comunal. La otra modalidad de organización de comunidades urbanas es la que asume el "modelo federación", que es similar a la estructura sindical o de federaciones campesinas: "…las federaciones u organizaciones indígenas deben seguir las reglas de juego que los mismos Estados les imponen. Así, van a tener que cumplir con una serie de requisitos formales para poder ser reconocidos como sujetos jurídicos. En el caso peruano, este proceso de reconocimiento jurídico o de inscripción legal se da tanto a nivel comunitario como a nivel federativo." (Espinoza, 2016:105)

Un ejemplo de comunidad shipibo-konibo urbana organizada en base al "modelo federación" es la Comunidad Shipiba de Cantagallo en Lima, mientras que ejemplos del "modelo comunidad" serían las comunidades urbanas ubicadas en la periferia de la ciudad de Pucallpa, como por ejemplo la comunidad Nuevo San Juan (Espinoza, 2016).

Estas comunidades shipibo-konibo urbanas no forman parte de ninguna organización indígena.

ACTIVIDADES ECONÓMICAS

Las actividades económicas del pueblo shipibo-konibo son de tipo primario o básico. Las familias en las comunidades nativas practican la pesca y una agricultura que depende del período de crecientes e inundaciones del río Ucayali; estas actividades están destinadas en parte al consumo familiar y, en parte, a su venta en el mercado. Las principales actividades laborales de producción para el mercado, que les permiten obtener ingresos para subsistir, son: fabricación y venta de artesanía (cerámica, textiles y adornos, principalmente); extracción de madera (contratos comunales de corta y saca); trabajo en la industria forestal

(empleo como peón, carguero, motosierrista); producción y venta de productos agrícolas[31] (plátano, arroz, maíz, papaya, maní); peonaje variado rural y urbano; venta de madera; venta de subproductos de origen animal (pieles u otros); empleo estatal y comercio (MINSA 2002; Palacios, 2019b).

La caza y la recolección, actividades de subsistencia ancestrales, prácticamente han desaparecido debido a las invasiones de colonos y la usurpación de tierras indígenas que comenzaron desde mediados de la República.

En el caso de la población asentada en zonas periféricas de centros urbanos como Pucallpa y Yarinacocha, las actividades que sustentan la economía familiar son producto de la complementación entre las actividades agrícolas y de pesca en comunidades (especialmente entre quienes aún mantienen sus chacras en las comunidades), y las actividades laborales informales que se realizan en los centros urbanos.

Cuando los migrantes shipibo-konibo se establecen en ciudades más lejanas como Lima, Ica o Trujillo, sin acceso a la chacra familiar en la comunidad (no solo por la lejanía, sino porque ya no tienen chacra comunal), sus estrategias de subsistencia dependen casi exclusivamente del "trabajo" que puedan encontrar en el mercado laboral informal, donde las remuneraciones muchas veces no alcanzan el sueldo mínimo vital y las horas de trabajo superan las establecidas. Un ejemplo del tipo de trabajo que realizan los migrantes shipibo-konibo en contextos urbanos es el de los migrantes en Lima, como los de la Comunidad Cantagallo, quienes trabajan en labores de limpieza, ayudantes de cocina o cocineros, venta de artesanía, albañilería. En el caso de los shipibo-konibo de la Comunidad Shipiba Cashahuacra (Provincia de Huarochirí – Lima), trabajan en labores municipales, en chacras cercanas, en la venta de artesanía y en el rubro de la construcción (Terra Nuova - CAAAP, 2013).

La artesanía shipibo-konibo: algo más que una actividad económica

Producida por mujeres, la artesanía shipibo-konibo ha llegado a ser una de las más conocidas de la Amazonía peruana y está vinculada a la identidad étnica del pueblo. Basada en diseños geométricos llamados *kené*, declarados patrimonio inmaterial de la nación (RDN 466/INC-2008), se plasma en cerámica pintada, telas bordadas y pintadas, tejidos a telar, bisutería de

[31] La venta de productos agrícolas producidos en las comunidades adopta diferentes modalidades. Tomo como ejemplo el caso del plátano, una fruta de mucha demanda en el mercado, que se produce especialmente en comunidades nativas ubicadas en zonas de *restingas* (tierras con niveles de suelo más altos). Su comercialización puede asumir varias formas, las cuales han sido descritas con detalle por Palacios (2019b). Compradores provenientes de Lima o Pucallpa llegan en sus propios medios de transporte hasta las comunidades para adquirir los plátanos por millares. En otros casos, la producción de plátanos es transportada por determinadas familias de la comunidad que cuentan con embarcaciones para este fin y cobran a los productores por el servicio de traslado. Asimismo, algunas familias productoras, que cultivan grandes cantidades, se agrupan y trasladan ellas mismas su producción (medida en toneladas) hasta Pucallpa, donde compradores específicos las esperan para adquirir el producto y llevarlo posteriormente al mercado limeño.

semillas, y es la que mejor circula en el mercado turístico, una circulación que se da aproximadamente desde la década de 1960.

La artesanía shipibo-konibo constituye una importante actividad económica que contribuye al sustento familiar. Los ingresos generados por la venta de artesanías son manejados por las mujeres y complementan el dinero aportado por los esposos, necesario para cubrir los gastos de subsistencia familiar y los estudios de los hijos. En muchos casos, la venta de artesanía puede constituir la principal fuente de ingreso familiar.

Este posicionamiento en el mercado de la artesanía shipibo-konibo ha producido cambios en las tradicionales relaciones de género, por ejemplo: "El trabajo con las artesanías también ha generado cambios en las atribuciones femeninas y masculinas del pueblo shipibo-konibo. Algunos hombres han aprendido a hacer kené, aunque pocos consiguen trazar los diseños con la regularidad y la simetría con que lo hacen las mujeres. Además, las actividades empresariales y viajes de las mujeres a las ciudades son, por lo general, aceptadas por sus esposos" (Villapolo, 2012: pág. 30).

Algo más: en la historia de la agencia y organización del pueblo shipibo-konibo para relacionarse con la economía y la sociedad nacionales, la artesanía ocupa un lugar especial.

Los inicios de la comercialización de artesanías se remontan a la década de 1960, cuando en tiendas de la ciudad de Pucallpa se vendían artesanías para los turistas. La expansión del mercado artesanal shipibo-konibo ocurrió recién en la década de 1970 con la aparición de la Cooperativa Jain Maroti Shobo, que contó con asesoramiento para la mejora de la producción y comercialización de cerámica, tejidos, etc.[32] (Moore, 2021).

La artesanía shipibo-konibo recibió un importante respaldo cuando la iniciativa promotora del turismo "MARCAPERÚ"[33] la calificó como "una de las manifestaciones culturales más emblemáticas de la Amazonía peruana". Esta artesanía atrae el interés de empresas dedicadas al diseño, la comercialización y la organización de exposiciones de arte tanto a nivel nacional como internacional.

Jain Maroti Shobo aún existe; la última vez que la visité seguía ubicada en el lugar de siempre, en la plaza principal de la ciudad de Yarinacocha.

El deterioro actual de los recursos naturales, la sedentarización de la población, el aumento demográfico y la creciente presión de los colonos sobre las tierras de las comunidades han dificultado que los hombres obtengan suficientes alimentos a través de la agricultura, la pesca o la cacería. Como resultado, la producción artesanal se ha convertido en una alternativa

[32] Las mujeres shipibo-konibo de *Maroti Shobo* contaron con el asesoramiento de la promotora inglesa Carolyn Heath. y durante un tiempo con el apoyo de la ONG holandesa HIVOS-HOLANDA que respaldó financieramente el despegue de la cooperativa.

[33] MARCA PERÚ es una iniciativa del Ministerio de Comercio Exterior y Turismo en asociación con empresas y startups peruanas para promover la compra y el consumo de productos creados en Perú. Se formó el año 2011.

clave para la subsistencia de las familias, involucrando tanto a mujeres como a hombres (Villapolo, 2013). Esto ha provocado cambios en los roles tradicionales de género dentro del pueblo shipibo-konibo. Los ingresos generados por la venta de artesanías elaboradas por las mujeres son administrados por ellas mismas y les permiten complementar el aporte económico de sus esposos, cubriendo así los gastos de sustento y educación de sus hijos. Por esta razón, las actividades comerciales y los viajes de las mujeres a las ciudades suelen ser aceptados por sus parejas, e incluso algunos hombres han aprendido a realizar *kené*.

Diferentes estudios coinciden en señalar que la producción y venta de artesanías por parte de las mujeres shipibo-konibo representa una entrada económica para la familia, un importante pilar de la identidad y también un factor importante en la explicación del fenómeno migratorio a la ciudad del pueblo shipibo-konibo (Morin, 1998; Heise et al., 1999; Bant y Motta, 2001; Moore, 2021; Belaunde, 2008).

Casi podría decirse que la expresión visible de la migración shipibo-konibo a un determinado contexto urbano son las mujeres artesanas, quienes inician el dominio de la ciudad a la que llegan recorriéndola, ofreciendo a la venta sus artesanías vestidas con sus trajes tradicionales. Las primeras mujeres migrantes amazónicas a Lima, la capital de la República, fueron shipibo-konibo, quienes a inicios de la década de 1980 iniciaron sus incursiones a la capital realizando la venta de artesanía. Años después, en la década del 2010, fueron artesanas shipibo-konibo quienes ocuparon un rol importante en la conformación de la primera comunidad indígena shipibo-konibo en Lima, la Comunidad Shipibo-konibo de Cantagallo, y son asociaciones de artesanos y artesanas las que lideran actualmente la organización y conducción de esta comunidad indígena urbana (CAAAP, 2017).

MIGRACIÓN A LA CIUDAD

Actualmente no es posible entender la realidad indígena amazónica sin su relación con los contextos urbanos, y todo lo que ello significa en términos de choque, rupturas, mezclas, hibridismos culturales. El pueblo shipibo-konibo es una expresión de esta realidad, pero una expresión muy especial: entre los pueblos indígenas amazónicos del Perú, los shipibo-konibo son reconocidos por su movilidad y su relación con lo urbano.

Desde finales del siglo pasado y comienzos del actual, la movilidad entre la ciudad y las comunidades nativas ha evolucionado hacia procesos de asentamiento en áreas periurbanas. Estos se caracterizan por un movimiento circular constante y por una manifestación abierta y desafiante de su identidad étnica en el entorno urbano, enfrentando incluso la discriminación que puedan experimentar (Espinosa, 2019). Actualmente existen shipibo-konibo viviendo en varias ciudades amazónicas del país, tales como Iquitos, Puerto Maldonado y Tingo María; y también en ciudades costeñas y andinas como La Merced, Cusco, Ica y Lima.

Al migrar a la ciudad, las familias shipibo-konibo han formado asentamientos en zonas urbano-marginales que, como todos los asentamientos de este tipo, se caracterizan por la precariedad, falta de servicios, pobreza y desigualdad. Sin embargo, en estos espacios los shipibo-konibo han producido formas de diálogo intercultural con las autoridades y con la población no indígena. Es el caso de la Comunidad Cantagallo en Lima (distrito Rímac,

Lima), Nuevo San Juan y Bena Jema en Pucallpa; Soibiri y Bena Jema II en Tingo María (Servindi - Internews 2023; Ministerio de Cultura, 2017).

Las razones de la migración a las ciudades son variadas. La década de 1990, caracterizada por la economía de mercado, la imposición de reformas neoliberales que eliminaron los apoyos al agro y la liberalización del comercio, provocó una crisis en la economía familiar de los shipibo-konibo, lo que llevó a muchos a desplazarse a las ciudades en busca de trabajo y servicios urbanos como la salud y la educación. Actualmente la expulsión relacionada con el avance del narcotráfico y la expansión de empresas extractivas está adquiriendo un peso específico (UNICEF-EIBAMAZ-CILA, 2012), así como también los efectos climáticos, como las inundaciones y crecientes que, con el aumento de población y la creciente ocupación del suelo amazónico, estrechan cada vez más el rango para el desplazamiento.

Los motivos que desencadenan el desplazamiento a las ciudades están mayormente relacionados con la búsqueda de trabajo asalariado, que se espera encontrar en la ciudad. Cabe mencionar que en los últimos años el aumento del flujo migratorio a departamentos de la costa como Ica y La Libertad está relacionado al desarrollo, de la agricultura de agroexportación que necesita mano de obra. Otro motivo importante de la migración a la ciudad es la realización de estudios "de calidad", sean estos de nivel secundario o universitario. También son motivos de desplazamiento a las ciudades la venta de artesanías y, más recientemente , se ha conformado una migración temporal a centros urbanos para trabajos chamánicos.

Los desplazamientos de los shipibo-konibo a las ciudades no son éxodos. En algunos casos, se trata de migraciones temporales para realizar estudios, vender productos o por paseo; mientras que, en otros, la permanencia en la ciudad se extiende por periodos más largos. Pero incluso en los casos en que los shipibo-konibo se establecen en las ciudades, donde tienen una vivienda y un lote de terreno propio, el vínculo con los lugares de origen y con los familiares de la comunidad no se rompe. Se mantiene mediante una movilidad giratoria, que genera nuevas formas de articulación, produciendo lo que diferentes autores han señalado para la urbanización indígena amazónica: espacios y formas sociales híbridas y en continuo proceso de formación (Alexiades y Peluso, 2016; Eloy et al., 2014).

La relación del pueblo shipibo-konibo con lo urbano es especial, y esto lo diferencia de otros grupos indígenas amazónicos que migran a las ciudades. Espinosa (2009a) explica esto por su dedicación a la venta de artesanías, lo que les ha permitido desarrollar una mayor relación con las ciudades, y también recuerda que, a diferencia de otras ciudades capitales de la Amazonía, la ciudad de Pucallpa, capital de la región Ucayali, fue un antiguo asentamiento shipibo-konibo. De ahí que la presencia de este pueblo en dicha ciudad siempre haya sido una constante.

EL ENFOQUE INTERCULTURAL EN LA GESTIÓN PÚBLICA: SU EXPRESIÓN PARA EL PUEBLO SHIPIBO-KONIBO

Existen políticas públicas inclusivas que son específicas para el pueblo shipibo-konibo, cuyo principal desafío es que algunas quedan en el discurso y otras tienen dificultades para ser implementadas.

Mediante el Decreto Supremo N° 003-2015-MC, el Estado peruano estableció la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural, cuyo objetivo es "orientar, articular y establecer los mecanismos de acción del Estado para garantizar el ejercicio de los derechos de la población, particularmente de los pueblos indígenas y la población afroperuana, promoviendo un Estado que reconoce la diversidad cultural, opera con pertinencia cultural y contribuye así a la eliminación de la discriminación, la inclusión social y la integración nacional".

Entre sus ejes de política está la gestión pública con pertinencia cultural y reducción de brechas, para lo cual se han implementado acciones de política con diferente grado de éxito. Para el caso del pueblo shipibo-konibo, la política de interculturalidad tiene algunas expresiones específicas.

La entidad estatal encargada de la identificación de los peruanos, que otorga el Documento Nacional de Identidad (DNI), ha establecido oficinas con Registro Civil Bilingüe shipibo-konibo/castellano en los departamentos de Ucayali, Huánuco y Loreto; también asiste registralmente a los registradores civiles de las comunidades nativas y promueve el uso de los nombres propios shipibo-konibo o janekon (RENIEC, 2018:41). Asimismo, la Ley N.º 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, y reconocida en el Convenio N.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), cuenta con un compendio normativo traducido a la lengua shipibo-konibo.

En relación con la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), se ha reconocido oficialmente el alfabeto de la lengua shipibo-konibo, mediante Resolución Directoral N.º 0337-2007-ED del Ministerio de Educación.

En lo referente a la Política Sectorial de Salud Intercultural del Ministerio de Salud, decretada por el Estado peruano en 2016 (Decreto Supremo N.º 016-2016-SA), su implementación en la región Ucayali ha estado a cargo de la Dirección Regional de Salud Ucayali y se ha traducido en acciones como la implementación de la calificación de "Establecimiento de Salud con pertinencia cultural" para los establecimientos que atienden a población indígena, como en Masisea (Ucayali)[34]. Asimismo, desde el Gobierno Regional de Ucayali se cuenta con el "Plan Regional de Salud Indígena 2023", programa impulsado por la Gerencia de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con el apoyo de diversas organizaciones nativas de Ucayali. Además, mediante ordenanza regional, fue declarada de interés regional la "Formalización de los Planes de Vida como Instrumento de Gestión y Planificación Estratégica en la Región Ucayali" para la población indígena de la región[35].

[34] Ucayali: Minsa califica al Centro de Salud Masisea como establecimiento de salud que brinda atención con pertinencia cultural ver en: https://www.gob.pe/institucion/minsa/noticias/883532-ucayali-minsa-califica-al-centro-de-salud-masisea-como-establecimiento-de-salud-que-brinda-atencion-con-pertinencia-cultural

[35] Presentan plan de salud para atender a pueblos originarios de Ucayali 2023 https://www.gob.pe/institucion/regionucayali/noticias/847532-presentan-plan-de-salud-para-atender-a-pueblos-originarios-de-ucayali Declaran de Interés Regional, la Formalización de los

Por su parte, el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS) creó en 2017 el Programa Nacional "Plataformas de Acción para la Inclusión Social - PAIS", que tiene por finalidad mejorar la calidad de vida de la población pobre y extremadamente pobre, especialmente la asentada en los centros poblados rurales o rurales dispersos, como es el caso de las comunidades indígenas amazónicas. Este programa comprende una iniciativa fluvial de la Marina de Guerra del Perú, llamada Plataformas Itinerantes para la Acción Social – PIAS, cuyo objetivo es acercar servicios públicos a zonas alejadas en la Amazonía. Para el caso de Ucayali, el BAP (Buque Armada Peruana) "Curaray" llega a poblaciones alejadas como las comunidades nativas, llevando servicios de atención de salud, trámites para obtener el DNI, operaciones financieras, entre otros. En 2018, la aviación del ejército se sumó creando las PIAS aéreas[36].

Cabe mencionar que la implementación del enfoque intercultural en la gestión pública, a través de esta legislación e iniciativas estatales, enfrenta varios problemas. Entre otros: la falta de financiación, la falta de decisión política, y también la falta de preparación de los recursos humanos del Estado en el enfoque intercultural.

AMENAZAS Y DESAFÍOS ACTUALES

La principal amenaza que se cierne sobre el territorio y la propiedad de las tierras comunales de los shipibo-konibo es la invasión por parte de taladores de madera, narcotraficantes y cultivadores de coca. Se trata de una amenaza constante que tuvo su mayor énfasis durante la pandemia del COVID-19.

Los shipibo-konibo, al igual que los demás pueblos indígenas de la Amazonía peruana, enfrentan el desafío de invasores externos, sumado a una protección legal inadecuada que deja fuera de la delimitación y titulación de las comunidades a ríos, quebradas, cochas, tipishcas y bosques, elementos vitales para un pueblo indígena ribereño como el shipibo-konibo. Además, el Estado no solo ha venido otorgando derechos sobre estas zonas —que están fuera de la titulación comunitaria— a empresas petroleras, mineras y extractivas, sino que ha emitido leyes que incentivan prácticas que agravan la destrucción del bosque amazónico y, por lo tanto, afectan directamente a las comunidades nativas. Tal es el caso de la reciente Ley N° 31973, denominada "Ley Antiforestal", que facilita la apropiación de tierras sin control, promueve la deforestación y pone en riesgo a los pueblos indígenas[37].

Planes de Vida como Instrumento de Gestión y Planificación Estratégica en la Región Ucayali 30 julio 2021 https://busquedas.elperuano.pe/api/visor_html/2116442-1

[36] BAP Curaray inició segunda Campaña para acercar servicios públicos a más de 7 mil pobladores en cuenca de río Ucayali julio 2021 https://www.pais.gob.pe/webpais/public/prensa/notas/bap-curaray-inicio-2da-campana-de-accion-social-para-acercar-servicios-publicos-a-mas-de-7-mil-pobladores-en-cuenca-de-rio-ucayali Comunidades nativas de Ucayali accederán a servicios estatales gracias a las PIAS aéreas del MIDIS 2023 https://www.elperuano.pe/noticia/217164-comunidades-nativas-de-ucayali-accederan-a-servicios-estatales-gracias-a-las-pias-aereas-del-midis

[37] En enero del 2024, se aprobó la ley 31974 llamada "Ley Anti forestal" que aprueba modificatorias a la Ley 29763 o Ley Forestal y de Fauna Silvestre del año 2011 que protegía el bosque amazónico.

Algunos ejemplos concretos de esta amenaza incluyen las tierras de las comunidades Buenos Aires y Caimito (distrito de Masisea, provincia de Coronel Portillo), que están en constante asedio por parte de "los Menonitas" (Asociación Colonia Menonita Cristiana Agropecuaria Masisea), un grupo del movimiento cristiano que adquirió predios comunales de manera irregular y deforesta el bosque para sembrar arroz y soya.[38] Otro caso es el de la comunidad de Santa Clara de Uchunya, que sufre el impacto de la instalación cercana de una planta procesadora de aceite de palma del Grupo Ocho Sur (que agrupa a las empresas Ocho Sur P, Ocho Sur U y Servicios Agrarios de Pucallpa)[39].

El narcotráfico constituye actualmente otra de las amenazas crecientes para las comunidades shipibo-konibo. El caso más representativo —aunque no el único— es el de la comunidad nativa Flor de Ucayali (distrito de Callería, provincia de Coronel Portillo). Dirigentes de esta comunidad calculan que 2000 hectáreas de su territorio han sido deforestadas para la siembra de cultivos ilegales de hoja de coca y la instalación de laboratorios de droga[40].

Otro peligro, por el momento detenido, es la existencia del lote de hidrocarburos (Lote 200) del Ministerio de Energía y Minas, que abarca 447,126.5 hectáreas en las provincias de Padre Abad y Coronel Portillo (Región Ucayali) y la provincia de Puerto Inca (Región Huánuco), y que, de iniciarse las operaciones, afectaría a 13 comunidades nativas, muchas de ellas del pueblo shipibo-konibo. En 2020, la explotación de este lote parecía inminente, pero en 2022 la empresa interesada se retiró de la operación[41].

. La Ley Anti forestal "… *Fomenta que propietarios y poseedores de predios ubicados en la Amazonía deforesten los bosques que se encuentran en dichas tierras, sin necesidad de contar con los estudios pertinentes de calificación de tierras, y sin contar con la aprobación de las autoridades competente del SERFOR, lo cual va a generar de manera indudable la deforestación de nuestros bosques amazónicos*" . Ruiz Molleda, 24 febrero 2024 *"¿Por qué se dice que la Ley 31973 promueve la deforestación?*"
https://www.idl.org.pe/por-que-se-dice-que-la-ley-31973-promueve-la-deforestacion/

[38] Ojo Público, David Diaz , 17 octubre 2021 *Comunidades shipibo-konibo se enfrentan a colonia menonita investigada por deforestación en la Amazonía* https://ojo-publico.com/3105/comunidades-shipibo-konibo-enfrentadas-colonia-menonita

[39] Ojo Público, Aramis Castro setiembre 2021. *La solitaria lucha de una comunidad ante el avance del negocio de la palma aceitera* https://ojo-publico.com/3052/la-solitaria-lucha-un-pueblo-ante-el-avance-la-palma

[40] Mongabay Latam, julio 2021 *Bosques de comunidades indígenas shipibo conibo en peligro por narcotraficantes | Historia gráfica* https://es.mongabay.com/2021/07/bosques-shipibo-conibo-peligro-narcotraficantes-historia-grafica/

[41] Forest People Programme , 18 mayo 2022. *Victoria de los pueblos indígenas de Ucayali frente a la extracción petrolera de tierras indígenas en el Lote 200*. https://www.forestpeoples.org/es/press-release/2022/victoria-frente-proyecto-extractivo-lote200-peru

1.2 FAMILIAS SHIPIBO-KONIBO SALEN DE UCAYALI: EL LARGO CAMINO HASTA LA QUEBRADA CASHAHUACRA

Para cuando, en 2009, un grupo de familias shipibo-konibo finalmente se estableció en la quebrada Cashahuacra, se trataba solo de la parte final de una historia de desplazamientos iniciada años antes, y que implicó múltiples trayectorias y lugares de alojamiento en la ciudad de Chosica. En esta sección se detalla el tema desde la mirada de las personas que vivieron y sufrieron este largo periplo; a ellas se les llama los "pioneros".

Previamente se presenta el espacio geográfico donde las familias migrantes shipibo-konibo se establecieron finalmente: la quebrada Cashahuacra, en el distrito de Santa Eulalia, provincia de Huarochirí, departamento de Lima.

1.2.1 ¿DÓNDE QUEDA LA QUEBRADA DE CASHAHUACRA?

El distrito de Santa Eulalia de Acopaya es uno de los 32 distritos de la provincia de Huarochirí, en la zona centro-oriental del departamento de Lima (ver mapas 3 y 4). Se ubica a una altura aproximada de 1050 msnm, en una zona de riesgo hidrometeorológico y geológico que ha sufrido, a lo largo del tiempo, una serie de sismos y aludes (llamados "huaycos").

Es también un distrito que, junto con toda la provincia de Huarochirí, posee una profunda huella histórica que data de épocas preincaicas. En lo que respecta a la quebrada Cashahuacra —específicamente la zona de Cashahuacra Alta— el ámbito de este estudio está dentro del área de influencia de dicha zona. Estudios arqueológicos señalan que data del Formativo Tardío (800-500 a.C.) y que, a lo largo de su evolución, fue un asentamiento de tipo religioso que luego se convirtió en una aldea fortificada donde se celebraban "festines" durante el Formativo Final (100 a.C.-100 d.C.), hasta finalmente ser absorbida por los grupos Wari (Mazzi Pflucker, 2022)[42].

Documentos de la época colonial dan cuenta de que Santa Eulalia pudo estar asociada con el Ayllu Acopaya durante la época inca. Además, la relación entre los nombres Santa Eulalia y Acopaya aparece en documentos del siglo XVI sobre litigios en la conformación de las reducciones (Salomon, F., 2003; Espinoza, W., 1984). De estos documentos también se

[42] En la tesis de licenciatura de Mazzi Pflucker (2022) se señala que el sitio arqueológico ubicado en la quebrada Cashahuacra "… fue erigido durante el Formativo tardío (800 – 500 A.C.), siendo este un tipo de asentamiento religioso de carácter privado, que en tiempos posteriores fue restructurado como una aldea fortificada por parte de la elite asentada en el sitio, lo que dio inicio a la expansión arquitectónico de espacios destinados para actividades como producción cerámica, producción alimentaria y producción de diversos tipos de artefactos, ligados a los ejercicios sociales nombrados como "festines" durante el Formativo final (400-200 A.C). finalmente, este sitio tendría su última transformación durante el periodo epi Formativo (100 A.C-100 D.C.) convirtiéndose en una aldea fortificada… Y finalmente abandonada al termino de los desarrollos regionales tempranos (200-500 D.C.) e inicios de los contactos con los grupos Wari." (Mazzi Pflucker , 2022:5)

deduce que los actuales distritos de Santa Eulalia y Ricardo Palma conformaban un solo espacio social durante las épocas inca y colonial.

Actualmente, Santa Eulalia es el distrito con mayor peso demográfico en la provincia de Huarochirí, y al ser el más cercano a la provincia de Lima, se le considera hiperperiférico de Lima Metropolitana. Su cercanía a la zona urbana de Chosica (capital del distrito de Lurigancho-Chosica) ha contribuido a un creciente fenómeno de metropolización, lo que ha generado una rápida instalación de asentamientos humanos y una acelerada ocupación del suelo urbano, originando un proceso de conurbación entre Santa Eulalia y el distrito limeño de Chosica (Pilco Lazarte, 2015).

Existen 19 microcuencas o áreas de quebradas en el distrito de Santa Eulalia[43], y Cashahuacra es una de ellas. En esta quebrada, cuyo nombre de origen quechua significa "cuerno viejo" (Casha: cuerno, cacho; Huacra: viejo), se distinguen dos zonas: Cashahuacra Alta y Cashahuacra Baja. En esta última se ubican varios asentamientos humanos conformados por población migrante, mayoritariamente de origen andino, que corresponde a la zona urbano-marginal de Santa Eulalia.

En 2009, familias del pueblo indígena shipibo-konibo, procedentes de la Amazonía central del Perú (departamento de Ucayali), se asentaron en la quebrada Cashahuacra y pasaron a formar parte de los asentamientos humanos allí existentes.

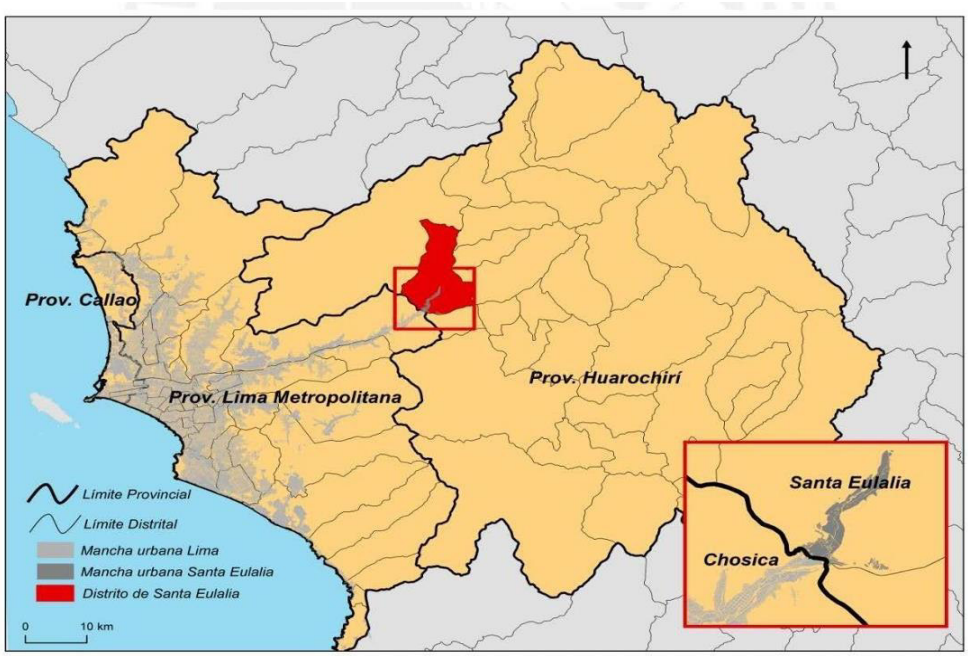
[43] De las 27 quebradas que tiene la Cuenca del Rio Santa Eulalia, 19 se encuentran en el Distrito de Santa Eulalia. Entre las mas importantes se consideran las siguientes: Lúcuma Seca, Acopaya, Buenos Aires, Chune, Casahuacra, Chingolay, Cuculí, , Huayaringa, , Las Monjas, , Tres Cruces, Chancheros, portada de Huayaringa zona 1-2-3, Huayani, San Juan (Municipalidad Distrital de Santa Eulalia Plan de Operaciones de Emergencia 2023-2026)

MAPA 3: PROVINCIA DE HUAROCHIRI EN EL DEPARTAMENTO DE LIMA



Fuente: https://es.slideshare.net/slideshow/huarochiri/1681903

MAPA 4: DISTRITO DE SANTA EULALIA, PROVINCIA HUAROCHIRI



Fuente: Instituto Geográfico Nacional (IGN) (Pilco, 2015:61)

1.2.2 LO QUE MOTIVÓ LA SALIDA DEL UCAYALI: LOGRAR LA EDUCACIÓN DE NIVEL SUPERIOR

En la historia de la migración a Lima de las familias shipibo-konibo de Cashahuacra, aparece la educación como el principal motivo que impulsó la decisión de dejar Ucayali y dirigirse a Lima, donde a fines del siglo pasado se configuró una oportunidad real para que los jóvenes realizaran estudios universitarios apoyados por becas. Es cierto que en el departamento de Ucayali ya funcionaba, desde 1979, la Universidad Nacional de Ucayali (UNU), y que en 1999 se creó la primera universidad intercultural, la UNIA (Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía); sin embargo, tanto entonces como ahora, la opción de estudiar en Lima sigue siendo la preferida. Como me explicó un joven shipibo-konibo que logró estudiar en Lima: "… en Lima te enseñan mejor que en la selva. El profesional que sale de Lima sale más capacitado que en la selva, tiene más competencia" (Entrevista a GM, Cashahuacra, junio 2022).

Ocurrió que entre fines de los años 90 y los primeros años del presente siglo, varias universidades públicas del país implementaron Acciones Afirmativas (AA) para facilitar el acceso de estudiantes indígenas a la educación superior. Estas se establecieron a partir de acuerdos entre instituciones educativas y organizaciones indígenas. Más de veinte instituciones, entre universidades e institutos tecnológicos, participaron en estos convenios[44]. Estas AA, también llamadas Programas de Inclusión, se inscribían dentro de un movimiento más amplio de reivindicación y visibilidad de la agencia indígena en América Latina a finales del siglo XX, como parte del proceso de globalización y con el respaldo de entidades internacionales como la OIT y Naciones Unidas (Tejada Ripalda, 2011).

Para este estudio, destacan las políticas de AA de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, conocida como La Cantuta, que facilitaron el ingreso de estudiantes shipibo-konibo a sus programas académicos. Fue especialmente esta última, ubicada en la ciudad de Chosica, la que tuvo una relación directa con el origen de la CSHC, gracias a su programa de inclusión dirigido a jóvenes provenientes de grupos étnicos excluidos.

En 2001, La Cantuta firmó un convenio con la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), para otorgar becas a jóvenes indígenas, cubriendo estudios, alojamiento y alimentación. Gracias a este convenio, 22 jóvenes shipibo-konibo llegaron a Lima desde distintas comunidades nativas del Ucayali (Espinoza de Rivero, 2007).

Años después, en 2007, debido a problemas económicos y cambios en la administración universitaria, el convenio con FECONAU fue suspendido, y la universidad estableció una

[44] Entre las universidades que desarrollaron acciones afirmativas para una mayor presencia de estudiantes de pueblos indígenas con educación superior, figuran: Universidad San Antonio Abad del Cuzco, Universidad San Cristóbal de Huamanga, Universidad Nacional Mayor San Marcos, Universidad Enrique Guzmán y Valle La Cantuta, entre otras (Sanborn y Arrieta, 2011)

nueva modalidad: firmar convenios con asociaciones (ya no directamente con comunidades u organizaciones indígenas).

Las nuevas becas solo cubrían el ingreso a la universidad y ya no incluían otros gastos como salud, vestimenta, alojamiento, fotocopias o libros (Tejada Ripalda, 2011). La Asociación de Productores Nativos de la Región Ucayali (APRONARU), formada por un exdirectivo de la FECONAU, continuó manteniendo el convenio, apoyando a más jóvenes shipibo-konibo. También colaboraban ayudando a los becarios a encontrar alojamientos cercanos a la universidad, es decir, en Chosica.

Con esta nueva modalidad, los becarios indígenas debían alquilar alojamiento y costear sus gastos básicos. Muchos familiares, desde Ucayali, les enviaban ayuda, mientras otros decidieron trasladarse a Lima (Chosica) para apoyar directamente a sus hijos.

1.2.3 DESTINOS INTERMEDIOS ANTES DE LLEGAR AL DESTINO FINAL: "HEMOS SUFRIDO TRES AÑOS CON CUARTO ALQUILADO…"

Desde fines de 2006, algunas familias shipibo-konibo comenzaron a desplazarse desde Ucayali al distrito de Lurigancho-Chosica con la intención de permanecer por más tiempo. Esto coincidió con la reducción de la cobertura de las becas otorgadas por la Universidad La Cantuta en 2007. Estas ya no incluían alojamiento (que se ofrecía dentro de la universidad) ni otros gastos, por lo que los becarios necesitaban lugares donde vivir, y sus familias (algunas) decidieron desplazarse desde el Ucayali hasta Chosica para apoyarlos.

Antes de esa fecha, los viajes de familiares de becarios desde Ucayali a Lima eran muy esporádicos y solían tener otros motivos, como la venta de artesanía. En ese contexto, algunas familias decidieron traer también a sus hijos menores para que estudiaran en Lima y luego postularan a las becas universitarias.

Esta decisión implicaba retos adicionales, como conseguir empleo en Lima, algo que consideraban más viable que en Ucayali, donde la crisis agrícola afectaba gravemente a la población rural, incluidas las comunidades nativas[45]. El otro gran reto era encontrar y pagar un lugar para vivir.

Al llegar a Chosica, capital del distrito de Lurigancho-Chosica, vivieron en casas alquiladas en distintos sectores de la ciudad. Se generó así una trayectoria de desplazamientos que duró aproximadamente tres años. Se recuerdan estadías en barrios de la zona de **Quirio**, en el **Asentamiento Humano Pablo Patrón**, y en un barrio de la **Quebrada Huayaringa**.

[45] Para el año 2007,el 45% de la población de la Región Ucayali estaba en situación de pobreza, aunque paradójicamente la aplicación del modelo neoliberal había reducido la pobreza en un 9% (en comparación al 2006) (MIDAGRI -Dirección Regional Agraria de Ucayali,2009). Las distorsiones del libre mercado (monopolios y oligopolios), el comercio injusto, generaban desigualdad y pobreza sobre todo en los más pobres tales como los pequeños agricultores rurales, como era el caso de los agricultores de las comunidades nativas.

Alquilaban habitaciones o casas donde vivían varios estudiantes becados y sus familias. A estas viviendas también llegaban parientes que se alojaban temporalmente. Aquella época se recuerda como llena de entusiasmo y expectativa, pero también de mucha incertidumbre, estrechez y desorden. Frecuentemente, los propietarios rescindían los contratos debido a quejas de vecinos por la acumulación de basura, el uso de leña para cocinar cuando se acababa el gas o kerosene, y el hacinamiento.

Una interlocutora shipibo-konibo relató sus vivencias en aquella época:

> "… estábamos en un cuarto alquilado en Quirio con las familias que son varias familias, habíamos alquilado una casa, pero sin cuartos y estábamos así en piso (señala el piso del parque) hemos sufrido tres años con cuarto alquilado. Entonces así estábamos, y las personas que nos alquilaban el cuarto nos aburrían porque teníamos niños chiquitos… un cuarto alquilado y éramos como 15 hasta 16 personas todos amontonados… para hacer desayuno, almuerzo, cena, … olla común, el gas duraba 1 semana y así hemos sufrido. ¡Entonces la señora (la propietaria) nos dice que va a vender su casa y nos dice para salir de allí!… Alquilamos nuevamente otra casa en Pablo Patrón... que nos dió un cuartito, así como para seis personas, allí estábamos así algunos de familias (familiares), dormíamos en colchones dormíamos tres, cuatro en los colchones… de allí el señor no quería que tocáramos ni siquiera una hoja de su árbol, nos mezquinaba ni siquiera un palito nada, ¡nada!… porque a veces teníamos que cocinar con leña cuando termina gas… hemos sufrido mucho en ese tiempo… después el señor (dueño de la vivienda) nos dice ya no voy alquilar casa busquen otro ¡váyanse !." (FP, Plaza de Armas de Santa Eulalia; 25 septiembre 2021)

Para mantenerse en Lima, los padres y madres buscaban trabajo. Las mujeres shipibas recorrían las calles de Chosica y Santa Eulalia, especialmente en centros recreacionales, vendiendo artesanías. A menudo, ellas lograban ingresos antes que los varones. Por su parte, los hombres buscaban empleos informales como obreros de construcción o jornaleros agrícolas, principalmente en Santa Eulalia.

Por estas razones, algunas familias que alquilaban vivienda en Chosica decidieron trasladarse a un lugar más cercano a Santa Eulalia, como la quebrada Huayaringa. No todas pudieron hacerlo: algunas permanecieron en Quirio u otras zonas de Chosica.

Las familias que se mudaron a Huayaringa alquilaron una casa donde vivían en condiciones de hacinamiento, que recuerdan como una etapa muy difícil, aunque con la ventaja de estar cerca del lugar donde podían trabajar:

> "Hemos buscado por otro sitio por Huayaringa que es espaldar de este Sta. Eulalia entonces ahí vinimos otra vez con todas nuestras cosas… éramos yo, mi papá, mi hermano, mi tío con su señora, su entenado; más mi papá que tenía 2 hijos, más mi hermano que tenía tres hijos, y mi otro hermano que tenía dos (hijos), ese tiempo yo con un hijo, mi hermana con sus tres hijos llegó también… De Huayaringa era más cerca para trabajar aquí en Sta. Eulalia." (FP; 25 septiembre 2021)

Estos continuos desplazamientos dentro del distrito de Chosica, de una casa alquilada a otra, duraron cerca de tres años. Fue en ese contexto cuando surgió la posibilidad de obtener un **lugar de residencia fijo, y un grupo de familias se organizó para ir tras esa posibilidad.**

1.2.4 CASHAHUACRA, EL DESTINO FINAL LARGAMENTE BUSCADO: NEGOCIACIONES Y RIESGOS AL LLEGAR

Santa Eulalia es considerado un distrito con escasos recursos y ha crecido de forma desordenada, específicamente "sin un plan urbanístico distrital, lo que es indispensable para conocer y comprender el funcionamiento de su territorio… y para el análisis y diagnóstico de los riesgos existentes…" (Pilco, 2015: 79), teniendo en cuenta que es un distrito con zonas de alto riesgo de inundaciones por desborde de quebradas (huaycos). Algunos gobiernos municipales han intentado corregir esta situación, sin mucho éxito. Uno de estos intentos ocurrió en el año 2008.

Al inicio de ese año, la administración municipal de turno puso en marcha un PROYECTO PILOTO DE REPOBLAMIENTO PARA LA QUEBRADA DE CASHAHUACRA. Se trataba de poner orden al poblamiento de la zona, que pertenecía a la Comunidad Campesina de Jicamarca y que estaba siendo amenazada por invasiones desordenadas y la aparición de traficantes de terrenos.

Visité al alcalde que había promovido este proyecto en una entrevista realizada en su casa en Santa Eulalia. Me explicó el propósito de dicho proyecto, cuya implementación se truncó cuando finalizó su periodo de gobierno municipal y asumió una nueva administración que no continuó con la iniciativa.

> "Los terrenos de Cashahuacra pertenecían a la Comunidad de Jicamarca y la Comunidad de Jicamarca había entregado esa zona a unos comuneros entonces… estos comuneros estaban constantemente amenazados por invasiones y esto aumentaba con la aparición de traficantes de terrenos… lo que iba a generar un problema además de un crecimiento totalmente desordenado... así que hablamos con estos posesionarios y les dijimos si podían vender (el terreno) al Consejo… entonces lo compramos… muy pronto adquirió valor ese terreno cuando concluimos la obra de Agua Potable y ahí se fue poblando… el objetivo inicial al comprar ese terreno era un Proyecto Piloto Municipal de Vivienda... es decir, un modelo de cómo debe ser una urbanización o un centro poblado… todo se truncó porque yo ya salí del cargo".
>
> (ET, Santa Eulalia, 15 enero 2022)

Al enterarse de este proyecto, las familias shipibo-konibo, quienes en ese tiempo vivían en una casa alquilada en la zona de Huayaringa (Chosica), decidieron postular para formar parte de este proyecto.

Las gestiones fueron asumidas por el directivo shipibo-konibo de APRONARU, Adolfo Pino, quien vio en esta oportunidad una posibilidad para que las familias que habían migrado con el fin de apoyar a sus hijos becarios en La Cantuta dejaran de buscar constantemente

alojamiento. Además, el proyecto tenía un atractivo especial: su cercanía con la Universidad La Cantuta. Adolfo Pino presentó una solicitud a nombre de las familias shipibo-konibo.

El principal argumento de la solicitud, expuesto personalmente ante el alcalde, conocido popularmente como "el profe", fue la necesidad de vivienda para los estudiantes shipibo-konibo que llegaban de la selva a estudiar y no tenían dónde vivir. La solicitud fue especialmente bien recibida, ya que "el profe" era profesor de La Cantuta y conocía de cerca el drama de los estudiantes indígenas becados, a quienes se les habían recortado los beneficios de sus becas de estudio.

Cuando se iniciaron los trámites ante la municipalidad de Santa Eulalia, corrían los primeros meses del año 2008. Todo el proceso duró poco más de un año. La siguiente es una remembranza del inicio de la gestión, contada por Adolfo Pino con un tono emocionado:

> "Por esos años vivía en una casa en Huayaringa, 150 soles mensuales pagaba yo, de allí para ver a los muchachos (becados de La Cantuta), su rendimiento, sobre todo, ese era mi compromiso mío para ver a los alumnos no dejarlos de lado a ellos… un día un *pata* (amigo) me cuenta pues, me había invitado un par de '*chelas*' (cervezas), y "*¿por qué no te vas a la municipalidad (Sta. Eulalia)… en la municipalidad están dando terreno para que vivan*…". Al día siguiente yo preparo mi solicitud pidiendo pues terreno para los estudiantes… y fui (a la municipalidad) a las 9 de la mañana y justo lo encuentro al '*profe*' (alcalde). El *profe* ya sabía de los alumnos ya (situación de los becarios indígenas) porque el *profe* es de La Cantuta… Yo me presento: '*Profesor soy dirigente, yo soy la persona que firmó el Convenio con La Cantuta y por lo tanto viendo la muchísima necesidad con los alumnos: sus padres son de bajos recursos y no les pueden mantener, pagar su cuarto…*' después me dice el Profe: '*Yo te voy a apoyar… hazme una solicitud'*, yo le digo: *'¡acá tengo la solicitud*!', es que ya teníamos lista una solicitud por si acaso la pedía, íbamos preparados (risas)… entonces el *Profe* dice: *'¡qué bien! me vas a esperar un mes, en abril vienes para ver el resultado…*' Me regreso a Pucallpa a ver mi chacra, y vengo en abril ¡y ya estaba aprobado! ¡Después de tanto sufrir, por fin algo de nosotros!"
>
> (AP, CSHC, 18 diciembre 2021)

Estableciéndose en la quebrada Cashahuacra: negociaciones y tensiones con los andinos

El terreno otorgado a los shipibo-konibo en Cashahuacra quedó dentro de los límites de un espacio mayor que había sido asignado previamente a un grupo de familias migrantes, mayoritariamente de origen andino, que se establecieron bajo el nombre de Asentamiento Humano Nueva Esperanza (y que, al adquirir personería jurídica, pasó a denominarse Asociación Nueva Esperanza). Los shipibo-konibo obtuvieron 17 lotes de terreno dentro de Nueva Esperanza, ubicados inicialmente de manera dispersa.

Esta situación generó coordinaciones y, por momentos, tensas negociaciones entre el representante de las familias shipibo-konibo y los dirigentes de la Junta Directiva de Nueva Esperanza. La única exigencia de los shipibo-konibo fue "mantenerse juntos". La ubicación

de los lotes debía ser contigua; no aceptaron que se les dispersen, ni siquiera ante el argumento de que la única opción de agrupar los 17 lotes era ubicarlos en una zona de la quebrada altamente expuesta a los huaycos. Finalmente, lo consiguieron.

> "… o sea el pueblo shipibo cuando hace algo nunca se dispersa, siempre están unidos en un solo lugar, en un solo sitio, es por esa razón que no se pueden dividir, no pueden irse en diferentes sitios… lo importante es mantenerse juntos, al comienzo les colocaron en diferentes sitios pero ellos dijeron ¡no! ¡vamos a estar en un solo lugar!"
>
> (CV, CSHC, 13 noviembre 2022)

El costo de mantenerse unidos fue aceptar una ubicación que ningún migrante andino quería, por ser la más expuesta a los huaycos. Según cuentan los propios shipibos, en ese momento no sabían exactamente de qué se trataba.

> "… en ese tiempo nadie quería vivir en esta parte porque era una zona de huayco, no querían agarrar estos terrenos, solo querían la parte de atrás y no querían de este lado. Entonces dijimos nosotros: '¡¿qué será huayco!? mejor hay que meter, porque esta es nuestra oportunidad, sino vamos a estar preocupados… ¡ya, agarramos!'... los otros (los andinos) no quisieron entrar en esta zona y ¡ya pues! así nos dieron un pedazo de terreno, era mejor que nada y además estábamos juntos." (FP, CSHC, 25 setiembre 2021)

De esta manera, la actual CSHC muestra al visitante la apariencia de un "enclave", conformado por casas de familias shipibo-konibo rodeadas por viviendas de familias andinas, dentro del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, en uno de los extremos de la quebrada de Cashahuacra (cercana a los cerros). No puede extender sus límites, pues está rodeada de lotes pertenecientes a familias migrantes andinas. Las familias shipibas que llegan desde Ucayali lo hacen como huéspedes, o alquilando un espacio dentro de los lotes.

> "Pero ya no hay sitio, los recibimos a ellos como visitantes… por ejemplo, ahorita hay un hermano que ha venido con su mamá y con su señora, y está en mi casa, y ahora está trabajando en Palle (localidad en Sta. Eulalia), allí está cosechando palta y cebolla… pero esta comunidad ya no se puede crecer más… se quedó ahí… porque ya no hay sitio… solamente quedó para 17 casas, ya no hay ya."
>
> (AP, CSHC, 18 diciembre 2021)

Me hicieron saber que la única forma en que una familia shipiba de Ucayali pueda adquirir un terreno en la CSHC es comprándolo a su actual dueño.

> "… si quieren venir a vivir aquí, no hay terreno, ya no hay ya… para comprar sí hay, pero para dar espacio ya no hay más… se quedó así, ya no puede crecer esta comunidad."
> (DSS, CSHC, 8 enero 2022)

Otro hecho que generó tensiones durante la instalación de las familias shipibo-konibo fue el otorgamiento de lotes cercanos a los suyos —a los que también aspiraban— a familias provenientes de Loreto. Finalmente, los aceptaron, a quienes llaman "paisanos", y con ello se canceló toda posibilidad de ampliar la "zona de los shipibos". Algunos recuerdan este episodio con frustración:

> "Lo han visto que ya hemos limpiado todo (el terreno), ¡quedó bien chévere!, lo ven todo limpio, entonces al ver eso ¿qué hicieron los otros presidentes (de los otros Asentamientos Humanos)? ¡nos quitan nuestro pedazo de terreno!... unos andinos que han entrado dentro de nuestro terreno… y nos mandan también unos de Iquitos, por eso estamos mezclados con Iquitos… son mestizos de Iquitos… cuando es de la sierra le decimos andinos. Por eso a nuestro alrededor también hay Iquitos."
>
> (FP, CSHC, 25 setiembre 2021)

Litigio por las tierras que ocupan

Ocho años después de haberse establecido en la quebrada de Cashahuacra, las familias shipibo-konibo, al igual que las familias del A.H. Nueva Esperanza —del cual forman parte—, enfrentan una contienda legal por el terreno que ocupan. En el año 2017, ya bajo otra administración municipal, se presentó una persona que acreditaba ser el dueño legal de dichas tierras[46].

Este litigio aún persistía al momento de realizar el trabajo de campo y me resultaba algo confuso debido a las distintas versiones que recibía. Sin embargo, una de las cosas que logré esclarecer fue que, en lo que respecta a las familias shipibo-konibo, y a la mayoría de las familias de Nueva Esperanza, solo contaban con un documento que en esencia acredita la **posesión** de las viviendas, mas no la **propiedad** del terreno. Por ello, se esperaba llegar a acuerdos y negociaciones con el supuesto propietario legal de los terrenos, siendo fundamental el rol que cumplen tanto la municipalidad distrital como los dirigentes locales.

La versión más coherente que obtuve sobre el litigio provino de uno de los pocos propietarios legales de terreno en el A.H. Nueva Esperanza, quien adquirió legalmente su lote en 1998, es decir, mucho antes de que surgieran los asentamientos humanos conformados por migrantes en los terrenos de la quebrada de Cashahuacra:

> "... este terreno de Nueva Esperanza está en litigio. Litigio quiere decir que estamos en juicio, supuestamente se hizo la compra y venta pero de la noche a la mañana aparece otro dueño. Lo que pasó es que supuestamente sacan de los registros públicos a un señor Aguayo, comunero de Jicamarca, que según registros públicos le dona todo

[46] En la institución administrativa de Registro Público de la Propiedad los terrenos de Nueva Esperanza, aparecen como propiedad de una persona natural y quien presuntamente habría donado estos terrenos a una asociación de viviendas , y así aparece en el catastro del año 2017. Mientras no se resuelva este litigio siempre habrá una preocupación constante debido a la falta de títulos de propiedad a nivel comunal e individual.

> el terreno que estaba acá, cerca de 9 Has, para la Asociación Virgen del Rosario... entonces los representantes de Virgen del Rosario hicieron pelea ¡como 'perro y gato'! y hasta hubo batalla campal entre Virgen del Rosario y Nueva Esperanza, incluso vino la Fiscalía, vino el Juez de Paz...no se soluciona hasta ahora, prácticamente se está esperando que la justicia le dé la razón bien a nosotros, bien a Virgen del Rosario... este litigio no nos toca a los propietarios, somos pocos los que somos propietarios en Nueva Esperanza, el resto sí, o sea el 90%. Es que ellos vinieron por el '*Proyecto Piloto*'." (VRI, A.H. Nueva Esperanza, 5 febrero 2023)

Cashahuacra: zona de alto riesgo de inundación por "huaycos"

Con el paso del tiempo, las primeras familias shipibo-konibo que se instalaron en la quebrada Cashahuacra tomaron conciencia de que sus terrenos estaban ubicados en una zona de alto riesgo de desastres. Durante las épocas de lluvias excepcionales, la quebrada se activaba y se llenaba de aguas torrentosas que inundaban los asentamientos humanos, causando destrozos

tanto en viviendas como en vidas humanas. En la zona, estos aludes son conocidos con el nombre quechua de "huayco"[47].

No es que las primeras familias shipibo-konibo que llegaron a Cashahuacra desconocieran lo que era un "huayco"; de hecho, sí habían escuchado sobre ellos, pero nunca los habían experimentado personalmente. Incluso, en los primeros momentos cuando se negociaba la ubicación de los terrenos donados y luchaban por que estos fueran contiguos, algunos vecinos de otros asentamientos humanos les advertían que se estaban estableciendo en una "zona de huayco".

Años después, conversando con uno de los pioneros sobre este tema, me dijo que, en aquellos años, al escuchar esos comentarios sobre los huaycos pensaba para sus adentros: "¡¿qué será huayco?!". La respuesta llegó casi seis años después de haberse establecido, cuando en el año 2015 un huayco causó estragos en la población ubicada más cerca al antiguo cauce de la quebrada, como fue el caso de las familias shipibo-konibo (Cárdenas Timoteo, 2024).

Los pobladores shipibo-konibo establecidos en la quebrada Cashahuacra saben que viven en una zona de riesgo de aludes, y este riesgo forma parte del *espacio geográfico* donde, desde el primer momento que llegaron, decidieron construir su *espacio social*.

[47] La quebrada de Cashahuacra es zona de aludes. Registros históricos del siglo XX señalan deslizamientos violentos de lodo y tierra, por efecto de lluvias, en los años 1965, 1978, 1983, 1987, 1998, 2015, 2017. (Juárez Núñez, et al, 2015;Castejon Lobo, 2017;Palomino y Mauricio, 2019).

1.2.5 ESTABLECIÉNDOSE EN CASHAHUACRA: "...UNA COMUNIDAD PARA QUE HAIGA UN PEDACITO DE SHIPIBO ACÁ EN DISTRITO SANTA EULALIA, ¡ESO PENSÉ..."

Las primeras familias que se instalaron en Cashahuacra recuerdan el 13 de abril del 2009 como el inicio de este proceso. En los meses y años siguientes, otras familias procedentes de Ucayali llegaron en forma gradual.

Algunas de las personas protagonistas de esos momentos iniciales me contaron que, cuando realizaron el primer reconocimiento de la zona, la impresión de lo que vieron les causó asombro: rocas de todos los tamaños, tierra, desmonte acumulado, desolación. Pero, repuestos de esta primera impresión, y mientras esperaban el envío de maquinaria prometida por la municipalidad para remover las rocas y el desmonte acumulado, decidieron no esperar a que eso sucediera.

En ese sentido, se organizaron recreando la "faena comunal" de sus comunidades, y ellos mismos empezaron a remover piedras y rocas, tratando de aplanar el terreno usando pico, pala, combo y, muchas veces, sus propias manos, para luego instalar sus casitas de caña y plásticos. Ningún obstáculo les parecía lo suficientemente grande como para disminuir su ilusión y satisfacción de, finalmente, tener un lugar en Lima donde estar y a dónde llegar.

> "Nos aprobó el 2008 el mes de diciembre, y hemos venido a verificar. Esto era un pedregal totalmente no había vivientes acá ¡todo era pedregal!... el día sábado un día antes nos dijo (el alcalde) "*ya pueden ocupar el terreno, acomódense como están ya nosotros con el tiempo lo vamos a arreglar*"… Entonces ocupamos un día 13 abril... aquí nosotros no hemos invadido, no hemos peliado (sic) con nadie, simplemente por la educación de nuestros hijos nos hemos preocupado tomar estas tierras no violentamente, usted conoce el pueblo shipibo pacíficamente lo hacemos ¡según sus líderes!... porque según sus líderes dirige a su gente… el pueblo shipibo es unido…"
>
> (GN, CSHC, 9 octubre 2021)

Otros me contaron que se instalaron a la usanza de los shipibos en la selva, cuando los agarra la noche: armaron sus mosquiteros. Y fue esa primera experiencia cotidiana y aparentemente simple la que les advirtió que algunas cosas debían cambiar, porque ya no estaban en la selva, y otras debían ser adoptadas "de poco a poco", porque finalmente estaban en Lima.

> "Como nosotros estamos acostumbrados así para ir de viaje al Alto Ucayali, donde que alcanza la noche quedamos a dormir así igualito hicimos vinimos, teníamos nuestro mosquitero tendido así… pero en la madrugada ¡frío!, con mi señora nos abrigamos con la colcha ¡pucha!, hemos sufrido… . Después temprano nos levantamos, nos vamos a Chosica a comprar nuestro plástico para cubrirnos, ya no sólo mosquitero… porque esto no es la selva (risas)" (AP, CSHC, 18 diciembre 2021)
>
> "Empezamos a hacer nuestra *ramadita*, como le decimos allá en la selva, hicimos lo que es de puro costal. En ese tiempo, si no me equivoco, pasó un mes de que estamos

> viviendo, empezó la lluvia y me acuerdo en ese tiempo que mis hermanos todavía eran pequeños. La lluvia ingresaba, no nos tapaba bien el costal en ese entonces, a veces amanecíamos mojados, nos íbamos de un lugar a otro porque no teníamos donde estar. De ahí, poco a poco mi papá consiguió un trabajo, empezamos a arreglar la casa, ya de poco a poco." (CSHC, DM, junio 2022)

Sobre la denominación del asentamiento shipibo-konibo

Desde un inicio, los vecinos andinos los asumieron como un grupo de familias diferentes por sus costumbres, su idioma, su cohesión como grupo: eran "el barrio shipibo", "la zona de los shipibos". Por su parte, las primeras familias shipibas que se asentaron en Cashahuacra, que suelen autodenominarse "pioneras", admiten que, cuando acudían a solicitar algún servicio —al Puesto de Salud, por ejemplo—, se presentaban como "un grupo que hemos venido de la selva" o "un grupo de shipibos".

> "…ese tiempo no decíamos 'comunidad shipiba' solamente decíamos somos un grupo de shipibos que queremos sobresalir…" (FP, CSHC, 26 marzo 2022)

Hubo una autoridad municipal que, en el año 2011, los alentó a diferenciarse en su presentación.

> "…entonces el alcalde S.G. dijo 'yo les voy a dar un nombre, para que un día cuando yo me salga, con ese nombre sean conocidos, les visiten y les apoyen empresas privadas y públicas', pero no nos gustó su nombre del alcalde y quedó el nombre como 'Comunidad Shipiba Cashahuacra." GN, CSHC, 9 octubre 2021

Finalmente, ha quedado el nombre de Comunidad Shipiba Cashahuacra (CSHC), que es como se identifican, y así fue como los conocí al iniciar el trabajo de campo para esta investigación.

La conformación de la CSHC ha hecho realidad un anhelo de las primeras familias shipibas, "las pioneras", que era el conformar una suerte de extensión del territorio Shipibo-Konibo en una provincia de Lima, o como lo expresó uno de los "fundadores" de la CSHC:

> "Y así ya... ahora hay terreno suficiente para una comunidad, yo pensé... voy a formar una comunidad para que haiga (sic) un pedacito de shipibo acá en distrito Santa Eulalia, eso pensé…" (AP, CSHC, 18 diciembre 2021)

Lograr estudios universitarios el principal motivo en la formación de la Comunidad Shipiba de Cashahuacra: quince años después

Cuando realicé el trabajo de campo de este estudio, ya habían transcurrido casi 15 años desde la conformación de la autodenominada "Comunidad Shipibo de Cashahuacra". Adolfo Pino, el líder shipibo-konibo que lideró al grupo que gestionó su surgimiento, me comentó cuál fue la misión que tenían al fundar la comunidad, y cómo la dura realidad fue diluyéndola.

Según explicó este líder fundador, inicialmente la razón de ser del asentamiento de familias shipibas en Cashahuacra era que se convirtiera en un "centro piloto para los estudiantes shipibos": un lugar de llegada y acogida para los estudiantes shipibo-konibo y sus familias que vinieran a Lima en busca de educación superior, especialmente en la Universidad La Cantuta.

Varias veces lo escuché dirigirse a la comunidad para recordarles el motivo fundacional de la comunidad y lo que, según él, debería seguir siendo. En diferentes conversaciones me explicó, en los siguientes términos, la misión que inicialmente guió la fundación de la CSHC:

> "Esta comunidad es para que los hermanos (se refiere a los shipibos) puedan hacer estudiar y superar a sus hijos... para la educación es este terreno que estás viviendo, no es por otra cosa... eso siempre les digo." (CSHC, AP, 18 diciembre 2021)

> "...los jóvenes shipibos de Cashahuacra no vinieron para buscar trabajo, sino que vinieron para superarse en cuestión de educación y, por lo tanto, ellos deben dedicarse a superarse, terminar y volver a su comunidad para trabajar, eso es su meta... entonces aquí donde nosotros vivimos tiene que ser un '*centro piloto de los estudiantes shipibos'*, no para otra cosa. Su papá de los jóvenes, su mamá, están luchando, salen a vender artesanía para poder mantener y educar a los hijos que están estudiando en instituto o en secundaria. Así sufren padre y madre para poder educar a los hijos que están acá (Cashahuacra)." (AP, CSHC, 10 abril 2022)

El gradual debilitamiento de los convenios con la Universidad La Cantuta y también con la UNMSM para el otorgamiento de becas de estudio a indígenas amazónicos hizo que esta motivación se fuera diluyendo. Si bien persiste el anhelo de jóvenes shipibos que vienen a Lima a estudiar, saben bien que tendrán que trabajar para lograrlo, ya no hay "becas integrales" que los apoyen, y para la mayoría de ellos buscar un trabajo en Lima se convierte en su prioridad. Después de quince años, la movilidad hacia Cashahuacra ya no es por estudios, sino principalmente por trabajo.

Adolfo admite que, actualmente, la principal razón para iniciar una movilidad desde Ucayali hasta Cashahuacra es la búsqueda de trabajo. Algunos jóvenes aspiran a autofinanciarse sus estudios, es decir, seguir el camino de "trabajar y estudiar". Muy pocos lo logran y muchos "pierden en el camino", la ilusión: empiezan a trabajar y se "dedican a otras cosas".

> "...hay muchachos conscientes: 'mi mamá y mi papá están luchando por mí, debo terminar mis estudios superiores para devolver el gasto que están haciendo'. Hay algunos que no, se dedican a otras cosas, borrachera, que por acá, por allá; en vez de aprovechar que su papá le está apoyando, y no aprovecha, no termina su estudio, pierden el camino. Eso a mí me da lástima, esa clase de jóvenes... Yo no soy padre de estos jóvenes, no los voy a llamar la atención... Ahora vienen más a trabajar. Antes venían a estudiar. Es que allá en Ucayali es difícil conseguir trabajo. Allá en carretera central, puro palma, son empresas grandes en Pucallpa, y ¡pucha! eso comienza a las 4 de la mañana, se va caminando para empezar a las 7 y terminan 5 de la tarde y todo para ¡27 soles! Es una estafa, pero eso es lo único que hay . Por eso vienen acá. Parte

yo, de mi parte, los entiendo... entonces quieren salir a buscar trabajo, quieran o no quieran, salen a buscar trabajo..." (AP, CSHC, 10 abril 2022)

1.3 MEMORIAS DE MIGRACIÓN: CASHAHUACRA, DESTINO DE MIGRANTES ANDINOS Y AMAZÓNICOS

Son apenas pinceladas del drama que significó para las familias shipibo-konibo dejar la selva y llegar a un lugar desconocido, que además ya estaba ocupado por otros migrantes andinos que habían llegado antes, persiguiendo al igual que ellos sueños de mejora.

Como ya expliqué en páginas anteriores, la autodenominada CSHC forma parte del Asentamiento Humano "Nueva Esperanza". La mayoría de los habitantes de "Nueva Esperanza" son mestizos de origen andino, y las familias shipibo-konibo ahí asentadas conforman el llamado "barrio shipibo" del asentamiento. Las siguientes son narrativas obtenidas en las conversaciones que tuve con los interlocutores e interlocutoras de este estudio durante mi trabajo de campo (mediados del año 2021 y comienzos del año 2023).

El objetivo de esta sección ha sido mostrar que, en la quebrada Cashahuacra, los flujos de movilidad que condujeron a migrantes andinos y amazónicos conforman historias de vida, cada una con su propia complejidad y sus formas particulares de construir el espacio social, pero que, en perspectiva, forman una red compleja e interrelacionada. Parto de la premisa de que, en los estudios de la acción migratoria, tan importantes como las condiciones estructurales que explican el desplazamiento son las aproximaciones al sujeto de dicha acción (Rivero Sierra, 2018).

He seleccionado cuatro narrativas de migración en las que tanto migrantes shipibo-konibo como migrantes de origen andino contaron libremente su historia cuando les pedí que me explicaran cómo y por qué llegaron a Cashahuacra. Los interlocutores shipibo-konibo entrevistados (un hombre y una mujer) formaron parte del primer grupo de familias que migraron. En sus relatos aparece claramente la educación como el factor *push-pull* de la migración, así como las dificultades que tuvieron que enfrentar para lograr la ansiada "formación profesional" y las que terminaron por cancelar este sueño. Asimismo, se visibilizan la pobreza, la marginación y discriminación en la ciudad, así como la violencia intrafamiliar y las desigualdades en las relaciones de género.

En los relatos de los interlocutores de origen andino, la posesión de un terreno aparece como el principal motivo que los llevó a trasladarse a Cashahuacra. En uno de los relatos, la protagonista obtuvo el terreno vía la "invasión" porque no tenía un lugar propio donde vivir; en el otro, el protagonista se trasladó con el objetivo de aumentar sus posesiones, ya que contaba con una propiedad en la zona urbana. Él no tuvo que recurrir a la "invasión", sino que adquirió el terreno a través de un proceso legal de compraventa.

En los interlocutores de origen andino apareció, casi espontáneamente, la percepción que tenían de las personas que vivían en el "barrio shipibo". En sus relatos es frecuente que se

refieran a los shipibo-konibo como “ellos”, los que habían venido de la selva, hablaban su idioma y tenían sus costumbres. Pero también, con el pasar del tiempo, eran los amigos de quienes aprendían cosas nuevas y con quienes podían unirse cuando surgían problemas en común.

No todos los relatos tienen la misma extensión y detalle; esto ha dependido de cada interlocutor. He optado por respetar la versión del relato tal como me fue contada, incluyendo su orden sintáctico.

1.3.1 MIGRANTES SHIPIBO-KONIBO A CASHAHUACRA: EL SUEÑO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

EL SUEÑO LOGRADO: LA HISTORIA DE G

Cuando conocí a G, tenía cerca de 29 años. Estaba casado con una mujer mestiza y tenía un hijo de cinco años, quien se había convertido en su principal motivación para enfrentarse a todos los obstáculos. La familia residía en una pequeña vivienda alquilada en Chosica.

Trabajaba en una empresa de productos alimenticios , y los fines de semana —que eran sus días de descanso— agarraba su moto y se dirigía a Cashahuacra, Santa Eulalia, al “barrio shipibo”, donde vivían su padre y sus hermanos. El viaje duraba aproximadamente 20 minutos, y cada vez que podía llevaba a su hijo y, eventualmente, a su esposa. G nació en la comunidad nativa de Paohyan (distrito de Padre Márquez, provincia de Ucayali, departamento de Loreto). Habla perfectamente el idioma shipibo-konibo y también el español. Se formó como Técnico Ambiental en un instituto tecnológico en Lima.

G tiene un trato muy cordial con las personas, responde con soltura a las preguntas y también formula preguntas a su interlocutor. Desde el comienzo me llamó por el diminutivo de mi nombre y sin anteponer ningún título, como sí lo hicieron otros de sus paisanos. Es lo que comúnmente se llama una persona “entradora”.

Lo que presento a continuación es producto de conversaciones que sostuve con G en el “barrio shipibo” entre fines del año 2021 y mediados del 2022, e incluye la exposición que hizo sobre su experiencia de vida en un taller realizado en la comunidad shipiba en junio del 2022, frente a un público conformado por pobladores de la comunidad y profesores de la UNMSM. Su exposición tenía algunos ribetes épicos y estaba salpicada de anécdotas que hacían sonreír al auditorio. Además, se notaba su soltura y manejo del escenario. En algunos momentos, la emoción se sentía en sus palabras.

Llegada a Cashahuacra: “*sufrimos bastante… pero el afán más primordial de mi era estudiar ¡para eso vine a Lima! …*”

Cuando G llegó a Cashahuacra tenía 17 años. Era el año 2011 y la autodenominada “Comunidad Shipiba de Cashahuacra” estaba en proceso de conformación. G acababa de terminar sus estudios escolares de nivel secundario en Contamana (provincia de Ucayali, departamento de Loreto), y quería continuar con estudios universitarios. Siempre había

querido que su carrera universitaria fuera en Lima porque "en Lima te enseñan mejor que en la selva". Quería ser "ingeniero ambiental" y trabajar para detener el daño que se le estaba haciendo a la selva.

Por eso, su entusiasmo fue muy grande cuando a él y a su familia les llegó la noticia de que se estaba formando una "comunidad" en Santa Eulalia. Los padres de G organizaron el desplazamiento en forma de "avanzadas": en la primera iría un grupo a manera de exploración. G, lleno de entusiasmo y expectativa, formó parte de esta "primera avanzada".

Desde antes de partir, sabía que al llegar a Lima tendría que trabajar para estudiar (por esa época, los programas de inclusión de las universidades para estudiantes indígenas estaban en declive), pero al parecer fue mucho más duro de lo que imaginó.

> "Cuando nosotros tomamos la iniciativa de llegar acá, lo tomamos como un reto con mi familia. Mi papá y yo, mi tío, su hermano menor de mi papá y mi hermano menor, éramos cuatro varones de la familia. De mi familia solo habíamos venido los cuatro varones a modo de aventura, como especie de mochileros. Teníamos una muda de ropa y dos pares de ropas en la mochila, nada más. Entonces, no sabíamos a dónde íbamos a ir, en realidad nunca supimos dónde íbamos a llegar, pero teníamos en mente que íbamos a ir a Lima, … era como experiencia de mochilero, vine con una mochila.
>
> Cuando llegamos papá ya nos dice 'nos vamos a quedar acá', a la altura de donde dice 'bienvenidos' en nuestro idioma (letrero que actualmente está a la entrada de la comunidad). A esa altura había una pequeña chocita, hecha de carrizo; habían tejido carrizo y lo habían hecho como una especie de paredes y, sobre eso, techado con plástico, cubierto y apretado con las piedras que había ahí en ese tiempo. Para nosotros era un lugar en donde sí se podía dormir, no era una casa de lujo, pero está bien, así pensamos nosotros…Y¿ qué pasó? estábamos dos semanas ahí, tres semanas ahí, hasta que empezamos a buscar trabajo, cada uno de los varones. Nosotros sufrimos porque no conocíamos a nadie, no teníamos ningún contacto, no sabíamos dónde estábamos, pero a pesar de eso habíamos salido a buscar trabajo porque al menos yo trabajo desde los 9 años, entonces, ¿qué me vean ahí sentado? ¡Nunca!
> ¡Salvo que no quiera trabajar!" (risas).
>
> Pero el afán más primordial de mí era estudiar, ¡para eso vine a Lima!. Entonces, ¿qué dije? :voy a trabajar, no importa un par de meses, voy a juntar dinero y voy a empezar a estudiar… Y, ¿cuál era la motivación? la motivación era: yo había terminado mi secundaria y antes de terminar mi secundaria yo tenía esa expectativa de que en Lima te enseñan mejor que en la selva. El profesional que sale de Lima sale más capacitado que en la selva, tiene más competencia. Y creció mi interés de querer venir a cumplir mis sueños de estudios superiores en Lima, para que un día yo pueda regresar a mi comunidad y pueda desarrollarme profesionalmente y tener la capacidad y la competitividad ante otros postulantes en algún puesto laboral, o sea, esa era mi idea… Aparte, en la selva nosotros cuidamos mucho la naturaleza, preservamos bastante el agua, el suelo, el aire, estamos acostumbrados a vivir en un ambiente tranquilo, armonioso con la naturaleza, pero, en la selva también hay empresas que se encargan de sacar recursos y no solo de sacarlos, sino también contaminan. Entonces, en base

a esa experiencia de vida, yo ya lo miraba, lo que era la contaminación… Las empresas de, por ejemplo, de petróleo, empezaban a desechar, a contaminar el agua y los peces. Miraba cómo empezaban a rebalsarse, y los peces… caminaba yo por ahí de la selva, caminaba y un venado por ahí tirado, muerto, apestando. ¡Alguien está contaminando y matando nuestra naturaleza!.

Para mí era un tema muy preocupante, entonces desde ahí nace la importancia de querer estudiar Ingeniería Ambiental, y yo un día le dije a papá: Papá, yo voy a terminar mi secundaria y quiero irme a Lima a estudiar para ser ingeniero ambiental."

Trabajar para estudiar: Empleos informales, explotación y burlas. Aparece una posibilidad

Ya establecido en Cashahuacra, inició un itinerario de empleos temporales —todos informales— (asistente en restaurante, ayudante en obras de construcción). Al comienzo no sabía casi nada del trabajo y aprendía gradualmente las tareas, no sin sufrir explotación en el pago del jornal, burlas y hasta ironías por su origen selvático: le decían el "charapa". Apenas logró juntar un poco de dinero, se matriculó en una de las tantas entidades que existen en Lima dedicadas a preparar a los jóvenes para los exámenes de admisión de las universidades. Todo esfuerzo era válido porque había algo que tenía muy claro: "ni loco voy a dedicarme a la chacra".

"Yo comencé trabajando en un chifa, ¿sabes cuánto me pagaba el chifa? Yo tenía que irme de las 11 de la mañana a 11 de la noche. Pagaban 25 soles diarios y, bueno, para mí 25 soles era plata porque en ese tiempo, en esos años, las cosas no costaban como ahora. Entonces, podías comprar un sol de pan, 14 por un sol en la selva, pero acá te vendían ocho por un sol y podías comprar; así que 25 soles era suficiente. Pero ¿qué pasó? Una semana duré en ese trabajo. ¿Por qué? Porque me quitan la mitad de mi ganancia semanal, diciéndome que era por temas de "garantía", y, en ese entonces, yo era shipibo provinciano que no sabía el término "garantía", no sabía qué era "garantía". Yo simplemente estaba imaginándome que me estaban robando el dinero que yo me había ganado con el sudor de mi frente, trabajando una semana. Yo lo tomé así, me habían robado. Entonces, ¿qué hice? A la siguiente semana yo no me aparecía en ese trabajo, en ese chifa, porque me habían robado la mitad de mi sueldo semanal… Entonces busqué otro trabajo y me metí a trabajar en la construcción.

El maestro de construcción, yo parado aquí en un costado y había la "plancha de batir", en ese tiempo yo no conocía qué era una "plancha de batir". La plancha de batir es la herramienta que se utiliza para hacer las mezclas en la construcción. Entonces, ¿qué pasó? Que yo estaba parado acá y la plancha de batir estaba aquí, a mi costado (señala un objeto imaginario al lado de sus pies) y el maestro me dice "oh charapa, pásame la plancha", y yo pensando que era la plancha para planchar la ropa, yo buscando por aquí, por allá, no sabía qué era la plancha, ¡pero la plancha estaba en mi pierna! (risas) "Pero ahí está ahí hijo", me dice, "¿cuál maestro?", "¡en tu pierna!" (risas). "Ya te va a comer la pierna y no te das cuenta". "¿Esto?" (preguntó G). "¡Sí!, ¡esto se llama plancha!" (le responde el maestro). Empecé a conocer las herramientas por su nombre así, de esa forma (risas).

> Yo trabajé en construcción cinco años, pero de los cinco años, en diferentes tiempos. ¿Por qué? Porque yo, ¿qué hacía? Juntaba el dinero de la construcción y me empezaba a preparar en la academia. ¿Por qué? Porque para entonces yo ya había conocido el ritmo estudiantil de la capital, era más exigente que el ritmo que nos ofrecían allí en la selva… Yo tenía la intención de querer estudiar porque este muchacho (se golpea el pecho) siempre se ha dedicado a estudiar. ¡Ni loco voy a dedicarme a la chacra porque no quiero ser chacrero! Decía yo, voy a estudiar porque tengo que salir adelante. Mi papá siempre me decía "estudia hijo para que no estés como yo", ese era el consejo más sabio que mi papá me pudo haber dado. ¿Qué pasó? Junté mi dinero y comencé a estudiar con la platita que ya había juntado buen tiempo…"

En esos años, él no era el único que tenía el sueño de seguir estudios superiores. También había otros jóvenes shipibo-konibo que lo compartían. G recuerda que eran doce en total; algunos de ellos eran sus familiares.

Estaban en esta situación cuando se enteraron de que uno de los fundadores de la CSHC, Adolfo Pino —quien en el año 2001 había gestionado las becas de estudio otorgadas por la Universidad La Cantuta para jóvenes shipibo-konibo— estaba en coordinaciones con la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) para la obtención de becas en esa universidad. Esto le dio visos de realidad a la ilusión de G y del grupo de jóvenes por estudiar en la universidad

> "…estaba en ese trance y me conozco al señor Adolfo Pino, estaba encargado de ver a los muchachos para hacerles estudiar en la universidad. Entonces, yo le digo a mi papá "papá, habla con el señor Adolfo Pino para ver si yo tengo la oportunidad de estudiar", le dije yo. Y él, animoso, como ya lo conocía, le dice al señor Adolfo Pino "compadre, acá está tu ahijado, quiere estudiar", dice, "quiere estudiar por ahí, ¿no habrá una oportunidad a ver para que lo veas?", así, entre ellos, entre tomaderas, se empiezan a congeniar, a buscar un acuerdo, qué hacer.
>
> El señor Adolfo Pino nos encuentra un convenio con la Universidad Nacional de Ingeniería, la UNI, y la UNI le dice al señor Adolfo Pino "júntate 15 muchachos indígenas y nosotros les vamos a dar facilidades para que puedan estudiar", y él empieza a hacer el tema de reclutar a los muchachos que ya habían terminado su secundaria. En total éramos doce, de los que me acuerdo: Danny, mi primo, James, que ahorita está estudiando en la UPN; estaba también, por ejemplo, una chica, Chichipe, me acuerdo de su apellido nada más, pero la mayoría éramos doce muchachos."

No aprobó el examen de admisión de la UNI, y una advertencia de la realidad : "…si nos metíamos de lleno al estudio, ¿quién nos cubría nuestro alimento, alojamiento, movilidad, ¿quién?"

La obtención de la beca ofrecida por la UNI era previa al examen de admisión. Los jóvenes shipibo-konibo de Cashahuacra, entre ellos G, se sometieron a la evaluación y ninguno aprobó. El resultado enfrentó a G con una realidad: la formación recibida en secundaria, en Pucallpa y Contamana, tenía muchos vacíos que debía llenar.

La UNI otorgó una segunda oportunidad, que les fue comunicada por Adolfo Pino: les ofrecía formación gratuita en su centro de preparación para quienes quisieran postular nuevamente a través del CEPRE-UNI. Allí, durante seis meses, se prepararían para volver a rendir el examen de admisión.

G recuerda esos meses. Se preparó con ahínco, pero no pudo en tan poco tiempo llenar los vacíos de conocimiento que tenía. No solo no aprobó el segundo examen de admisión, sino que se dio cuenta de que, aunque obtuviera la beca, esta no sería suficiente. Con tristeza, abandonó el proyecto de la UNI y decidió buscar trabajo y ahorrar dinero para seguir buscando otra alternativa de estudios, pero en otra universidad.

> "…nos dan la oportunidad y la UNI nos dice "van a dar un examen de conocimiento". A los doce (aspirantes shipibos) nos meten a un aula de clase y nos dan a los 12 un examen nivel UNI y de 100 todos sacamos 17 puntos nada más, ¡imagínate el examen que se nos había tocado! Entonces vino el encargado, el que nos estaba patrocinando allí en la universidad, y le dijo al señor Adolfo "los muchachos todavía no están en la capacidad para mantenerse en la universidad, porque es muy fácil entrar, pero otra cosa es mantenerse y nuestra universidad siempre les va a demandar exigencia". Y él (el ingeniero) dijo "ya vamos a hacer una cosa, Adolfo Pino", le dice, "vamos a hacer que los muchachos se preparen seis meses en nuestra academia y nosotros les vamos a pagar, la beca les va a cubrir, pero al cabo de los seis meses ellos tienen que rendir sus exámenes. Si ellos aprueban el examen y entran a la universidad, nosotros les pagamos todo el estudio, pero si no, a partir de eso vamos a ofrecerles media beca nada más, no podemos hacer más". Entonces, ¿qué hicimos? Ya pues, nosotros estábamos de acuerdo porque era una gran oferta, para nosotros era una gran oferta…
>
> Adolfo Pino nos reunió en círculo a todos, nos habló: "Muchachos, hemos quedado así, ¿lo van a hacer?", "!Síí!, ya hay que hacerlo pues" (le respondieron)…
>
> Nos empezamos a organizar y nos empezamos a meter de lleno a la academia CEPRE UNI, nos preparamos seis meses… Déjenme decir mi experiencia: yo en la academia no sabía dónde estaba parado por un periodo de tres meses. No sabía qué era este tema de trigonometría, ángulos, o sea, sabía, conocía, pero no sabía cómo formularlo, cómo aplicar la fórmula, porque era un nivel en donde te decía, por ejemplo, había el tema de torques, no sabía qué tema es esto, torque, fuerza centrípeta, movimiento rectilíneo… eran temas que nosotros lo habíamos llevado, pero de manera general en el colegio, no era tan profundo como en la academia. Y tres meses andaba perdido yo. En el cuarto mes, ya se me prende la chispa en el cerebro y empiezo a resolver los problemas yo solo porque, ¿qué había pasado? Yo me había hecho amigo de mis compañeros que ya habían venido preparándose tres, cuatro años ahí en la academia. Tenía un amigo, Diego, yo juntándome con él, él me enseñaba a resolver los problemas.
>
> Pero ¿qué pasó? El tiempo para nosotros no ha sido suficiente, porque seis meses comparado a los chicos que estaban tres años, cuatro años preparándose, a nosotros nos dejaron con la valla bien alta. ¡Ninguno aprobamos! Sí, me sentí mal, porque era la UNI pues, y era una gran oferta que nos estaban haciendo… Pero, para serles

sincero, cuando nos dijeron que no habíamos ingresado a la universidad, no habíamos aprobado el examen, también nos dimos cuenta: si nosotros nos metíamos de lleno (al estudio), ¿quién nos daba comida? ¿Quién nos cubría nuestro alimento, alojamiento, movilidad, quién? O sea, era una cuestión de nadar contra la corriente.

Ahí nos empezamos a distanciar entre el grupo de compañeros y uno empezó a buscar trabajo por aquí, el otro empezó a buscar trabajo ya de cualquier otra manera. Empezamos a buscar la manera de no parar este sueño. Y por mi parte, yo terminé el estudio en la academia y comencé a trabajar en construcción."

Cuando parecía que lo había logrado, una crisis familiar frustró sus planes: *"…pero en mi cabeza rondaba de que yo tenía que seguir para estudiar hasta el final ... ¡yo vine acá para estudiar! ..."*

G siguió preparándose en academias preuniversitarias, al mismo tiempo que trabajaba en diferentes oficios. Cuando la Universidad Agraria de La Molina, universidad pública, convocó a exámenes de admisión, G se presentó y logró ingresar a la carrera de "Ingeniera Ambiental". Su sueño parecía haberse hecho realidad, pero a los pocos meses su padre sufrió un grave accidente que lo llevó al hospital, del cual se recuperó después de varios meses. G optó por apoyar a su familia en la recuperación del papá; además, estaban sus hermanos menores que todavía estudiaban en la escuela. Todos sus ahorros los invirtió en esa tarea "porque primero es la familia".

"…Cuando yo vuelvo a retomar este trabajo en construcción, ganaban 45 soles ya y como en ese tiempo yo todavía era soltero, la plata a mí se me daba para seguir juntando así y así me preparé en la "Pre San Marcos", después en la ADUNI (academia de preparación preuniversitaria), pero llega un momento en que postulo en la Universidad Agraria La Molina porque me habían dicho que la Agraria es la maestra en ingeniería ambiental. Entonces, me animo, ingreso y estaba estudiando tres ciclos cuando mi papá se accidenta y era una mala noticia porque mi papá se quedó internado 8 meses en Almenara (hospital), … utilicé todo mi dinero para ir a atender a mi papá, dejé todos mis estudios, porque primero es la familia… Yo en ese tiempo, yo no sabía qué era "separar vacante"*, simplemente dejé, dejé de ir a la universidad por ir a ver a mi papá al hospital, todos los días nos íbamos, y era un gasto de plata, todos los días, con mi mamá. Mis hermanos todavía eran chiquitos y a veces teníamos que estar ahí pendientes de algún cambio que hacían los doctores. Teníamos que estar pendientes, a veces no volvíamos, teníamos que comer ahí mismo y comer, tú sabes comer en la calle es un gasto de dinero y entonces era gastar dinero siempre, a pesar de que el "seguro" le cubría también, hasta el día de hoy se vive eso… Pero en mi cabeza rondaba de que yo tenía que seguir para estudiar hasta el final, yo tenía esa mente, yo no vine acá para hacer horas, hacer vida social o a perder el tiempo ¡yo vine acá para estudiar! eso pensaba…"

*Trámite que permite a los estudiantes que no puedan matricularse en un ciclo académico determinado, mantener su condición de estudiante y la posibilidad de matricularse en un ciclo posterior.

El servicio militar voluntario: una opción para lograr su objetivo

Cuando su padre se recuperó, G se dispuso a buscar trabajo y lo consiguió en el rubro de la construcción, en el que ya tenía experiencia acumulada, por lo que ya no le pagaban como a un principiante. Le fue bien y pudo ahorrar. Pero su ilusión de estudiar y tener una formación profesional seguía firme a pesar de todos los intentos frustrados que había tenido. Fue esa ilusión la que estuvo en la base de una decisión que tomó en el año 2015, cuando le llegó información sobre la existencia de "Beca 18"[48], que representaba una oportunidad para volver a darle impulso a su sueño. Una forma de obtener esta beca era siendo licenciado del Ejército Peruano. G no lo dudó, postuló al Ejército y lo admitieron. Después de más de un año de servicio, solicitó su baja y obtuvo la "Beca 18". Esta vez decidió estudiar en un instituto técnico y escogió el SENATI (Servicio Nacional de Adiestramiento en Trabajo Industrial). Tenía 22 años cuando empezó a estudiar la carrera de "Técnico Ambiental" en SENATI. Habían pasado cinco años desde que había migrado a Lima.

> "…y entonces ¿qué hice? cuando se recupera mi papá, yo comienzo a trabajar y llego en una oportunidad en donde empiezo a ganar 60 soles diario, y me contacto con un arquitecto y el arquitecto me jala para su despacho y me dice "chino, ¿quieres trabajar conmigo?", "tú vas a ser mi asistente, te voy a pagar 1900, pero tienes que estar disponible a mi horario", "!ya, arquitecto!" le respondí… ¡1900 yo ganando feliz! ¡y sin ser profesional!… Para aquellos años, en el 2015, estaba Ollanta Humala (presidente de la República) y estaba con el programa Beca 18, y yo había escuchado que daban beca a los que terminan de licenciarse en el Ejército, y ni corto ni perezoso, me metí al Ejército con el plan de apuntando a la beca… O sea, ganas de estudiar tenía, pero no tenía financiamiento. Mi papá trabajaba, pero no era suficiente porque éramos cuatro hermanos y aparte que queríamos salir de la pobreza… Y, entonces, entro al Ejército y me tardé un año y medio, me envaré y me hice conocido… el general Villanegas me dice "Maldonado, ¿por qué estás acá?", me dice, "¿vas a llevar una carrera militar?", me dice, me hace esa pregunta, yo le digo "no, mi general, estoy acá, más que nada por la Beca 18"… un día, el comandante de mi batallón viene "Maldonado, el 15 de junio va a haber ascenso para sargento primero, ¿qué quieres? ¿el ascenso o la beca?", me dice, me negocia el comandante y me dice "si yo te doy el ascenso, vas a tener que quedarte hasta cumplir tu periodo de licencia en el Ejército, pero si eliges la beca ahora mismo, te hacemos tu resolución de baja y te vas, pero antes me tienes que traer una constancia de ingreso de la institución que quieres estudiar…"
>
> "Yo tenía que traer la constancia, entonces ¿qué hice? aproveché esas salidas, nosotros le llamamos "pasé de salida", y primero me fui a la USIL a postular a la universidad, di el examen, no ingresé; de ahí, me fui a la San Marcos, di mi examen, tampoco ingresé; yo dije "he postulado a las universidades y no ingreso", "no nací

[48] "Beca 18" es uno de los Programas Sociales que se implementaron durante el gobierno del Presidente Ollanta Humala. Esta dirigido a escolares y egresados de 5to de secundaria con alto rendimiento académico, quienes podrán acceder a becas integrales para estudiar una carrera en las mejores universidades e instituciones del país. Participan solo estudiantes con alto rendimiento académico y de escasos recursos económicos o en situación de vulnerabilidad. Esta beca tiene la "Modalidad Fuerzas Armadas" Para licenciados del Servicio Militar Voluntario. Se debe acreditar haber servido como mínimo 12 meses.

para la universidad", dije yo. Chancón soy, no soy malo, pero no nací para la universidad, entonces, voy a postular para un instituto. Postulo al instituto SENATI y créanme, de 100, saco 92 puntaje, "entonces esta era mi posición", dije yo, "hace años debí haber postulado a la SENATI o a un instituto"… yo feliz agarré mi constancia de ingreso, y me fui a mi comandante "mi comandante, aquí está, mi constancia de ingreso"… "Y bueno, completé el proceso de postulación y al final, antes de ser seleccionado para Beca 18, me dicen "vas a dar un examen general con todos, a nivel nacional". Entonces, dije que venga lo que tenga que venir, yo con esa fe de que no estoy yo solamente porque para entonces tenía una vida cristiana más organizada, más ordenada, y aparte que tener una formación militar que me ayudó bastante, me sentía preparado, tenía la confianza y dije "voy a ir al examen con fe"… Cuando llegó el día del anuncio (de los que habían sido seleccionados), fui a presenciar en lista a todos los seleccionados. Yo te juro que con ese nerviosismo empecé a buscar (en la lista) en orden alfabético, y empecé a buscar y empezó la M y mi corazón empezó a palpitar, busco, ¡no había mi apellido!, ¡¿qué ha pasado?! Vuelvo, regreso de nuevo y ¡ahí estaba!... Yo lo miré, en la lista era el 658, estaba mi nombre…, yo te juro que ese momento quería hacer fiesta ahí, pero me contuve y dije "vamos", me metí a mi cuarto y me puse a llorar…"

El sueño logrado: su título de "Técnico Ambiental" en el SENATI y: "… ahora yo estoy viendo, me gustaría ir a Canadá, a ver el tema de lo que es Ciencias de la Tecnología…"

Sus estudios en SENATI duraron poco más de tres años, al final de los cuales se recibió como Técnico Ambiental. Me contó que en la ceremonia de la entrega de su título evocó los primeros días cuando, con su familia, llegaron a Cashahuacra y dormían en una "ramadita" cubierta con plásticos que la lluvia traspasaba. Recordó también todos los sufrimientos que habían pasado en esa primera etapa de la migración.

"…Yo me acuerdo cuando yo recibí el título, mira, por mi cabeza pasó la noche que yo pasé durmiendo y sobre nosotros y a mi mamá y a mi papá le había caído agua que se había juntado en el plástico y se había reventado y se había mojado todo. Aquella noche había llovido como nunca y se había empozado en nuestro techito de plástico en Cashahuacra y nadie podía dormir, ese día hacía frío, llovía… ósea, esas cosas. Había semanas que ni siquiera comíamos bien, había gente que se aprovechaba de lo que nosotros trabajábamos y ni siquiera nos pagaba,… Por mi cabeza pasó un sinfín de noticias en un flash. Cuando yo recibí mi título, dije "valió la pena. Ahora ¿Qué sigue? ¡A trabajar!"…"

Ya con su título de Técnico Ambiental, continuó estudios de especialización sobre el tema en la Universidad Técnica del Perú (UTP). Su primer trabajo fue en la empresa minera Chinalco, específicamente en su sede minera en el departamento de Junín, distrito de Yauli, a más de 4000 msnm.

La última vez que hablamos, tenía un nuevo proyecto: hacer estudios de especialización en Canadá, y un gran sueño, aprovechar los recursos de la Amazonía, procesarlos debidamente

en el país y "que los peruanos podamos consumir productos de buena calidad y no mandarlos al extranjero".

> "Ahora, yo estoy viendo, me gustaría ir a Canadá, a ver el tema de lo que es Ciencias de la Tecnología y si Dios me da la oportunidad, me gustaría aprovechar para estudiar por allá y con el tiempo ver de qué manera podemos instalar un centro tecnológico para aprovechar los recursos de nuestra Amazonía y que en lugar de llevarlos a procesarlos en el extranjero, se procesen aquí y que seamos nosotros mismos los peruanos quienes aprovechemos esos recursos y nosotros podamos consumir productos de buena calidad y no mandarlos al extranjero, ó sea ya no consumir las sobras nada más. Entonces, me gustaría hacerlo. Sí, es parte de mi proyecto y yo sé que mañana más adelante, o sea, son cosas que me gustaría tocarlos con gente que tenga la misma pasión que yo".

EL SUEÑO NO LOGRADO: LA HISTORIA DE "D"

D es una mujer de 26 años. Cuando la conocí, vivía con su hija de 9 años y su pareja, un joven mestizo de Pucallpa con quien se había reunido hacía poco. Había alquilado un cuarto en la CSHC. Tuvimos varias conversaciones durante el segundo semestre del año 2022.

D nació en la comunidad nativa Paoyan (distrito de Padre Márquez, provincia de Ucayali, departamento de Loreto). Al poco tiempo de su nacimiento, sus padres se trasladaron a un centro poblado muy cerca del centro urbano del distrito de Yarinacocha (provincia de Coronel Portillo, departamento de Ucayali), donde vivía con su familia (sus padres y tres hermanos). Cuando tenía 15 años, llegó la noticia de que se estaba formando una "comunidad shipiba" en Lima, en el distrito de Santa Eulalia, donde podían adquirir un terreno. Pero lo que más atrajo a la familia de D fue que ese lugar, llamado Cashahuacra, estaba cerca de una universidad que, unos años atrás, había otorgado becas a jóvenes shipibo-konibo de las comunidades. Los padres de D querían darles la oportunidad a sus hijos de estudiar en una universidad de Lima.

D y su familia llegaron a Cashahuacra en el año 2011. Ella llegó llena de ilusión y expectativas de todo tipo, pero su principal objetivo era estudiar y convertirse en profesional. Le dijeron que allá terminaría sus estudios secundarios (ya sabía el nombre del colegio al que iría, "Simón Bolívar", el más cercano a Cashahuacra) y luego estaba dispuesta a poner el mejor de sus esfuerzos por estudiar una carrera. ¿Cuál? No sabía exactamente: le gustaba desde "corte y confección" de ropa hasta ser médica. Lo que sí sabía era que quería seguir estudios de nivel superior.

La llegada a Cashahuacra y lo difícil que fue establecerse: "*vinimos para estudiar*"

Recuerda que la primera vez que llegaron a Cashahuacra fue en los últimos meses del año 2010. Encontraron a las familias "pioneras" todavía instaladas en forma provisional. La mayoría vivía en carpas hechas de plásticos y palos, no había casas, solo "ramaditas". Todo era muy diferente a lo que había dejado en la selva, donde en su chacra y en la de su abuelo podía gozar del verdor de las plantas. Ahora estaban en un lugar lleno de piedras, donde hasta el clima era diferente. También recuerda que los momentos más agradables de esos primeros

años eran los partidos de fútbol o vóley que los jóvenes organizaban en un espacio despejado cerca del asentamiento de las familias shipibas.

> "…Y nosotros vinimos ya tiempo después de los que ya estaban habitando. Vinimos con mi papá en el año 2010, vinimos nosotros para poder estudiar.
>
> Al principio llegar a este lugar, parte mía y también para toda nuestra comunidad, fue difícil porque era empezar de cero y en un lugar donde había muchas piedras y donde no podíamos hacer absolutamente nada, como estábamos acostumbrados allá en la selva, sembrando plantas, plátanos…no se podía hacer nada de eso, entonces teníamos que empezar desde cero y ver cómo poder vivir, ¡no nos habíamos puesto a pensar que iba a ser así! ¡Gracias a Dios!… Normalmente, cuando nosotros vinimos sí había una cancha de fútbol donde los jóvenes iban a jugar, veían la única manera de distraerse, quedaba acá abajo que ya está ahora con losa. Ahí íbamos todos los fines de semana, cuando no estábamos ocupados, nos íbamos a jugar, mujeres y varones, íbamos a hacer nuestro equipo, buscamos la manera de cómo divertirnos sanamente y así lo seguimos haciendo hasta el día de hoy…"

Violencia familiar y pobreza, su huida de la casa y un embarazo precoz: "*yo solamente quería continuar con mis estudios, pero no me dejaron*"

D se matriculó en el colegio estatal Simón Bolívar en el año 2011 y empezó a estudiar el 4.º grado de educación secundaria. Como hacían otras jóvenes de su edad, trabajaba los fines de semana. La familia de D también traía algo de Ucayali al nuevo lugar de residencia: violencia familiar, la agresión de su padre a su madre cuando se emborrachaba, algo que D había presenciado desde niña.

Fue una época difícil: había dificultades económicas agravadas por las peleas entre su padre y su madre. Lo que ganaba el padre no alcanzaba y ella y sus hermanos estaban estudiando. La madre consiguió un trabajo como operaria de limpieza en un centro recreacional ubicado en otra provincia (distrito de Mala, provincia de Cañete), distante de Cashahuacra, en donde estuvo trabajando por varios años. Su presencia en casa era solo durante temporadas (vacaciones o feriados), aunque siempre enviaba dinero para los gastos del hogar.

D, como hermana mayor, se quedó al frente del cuidado de la casa y de sus hermanos menores. Conoció a un joven shipibo-konibo de Cashahuacra, se enamoraron y D escapó de la casa de sus padres para irse a vivir a la casa de su enamorado. Poco tiempo después quedó embarazada. Tenía 16 años. Tuvo que abandonar sus estudios escolares, en parte porque no soportó los rumores de crítica negativa que su embarazo suscitaba. El colegio no la apoyó y, al parecer, el cuerpo docente se sumó a las críticas y rumores.

> "…En la secundaria yo estudiaba y trabajaba los fines de semana, así como lo ha hecho mi hermano y lo han hecho muchas personas mujeres. Me iba a un centro campestre, donde había una compañera del colegio, me decía 'vamos un fin de semana a trabajar'. Yo iba a trabajar como 'moza' (o camarera: tomar solicitudes y

entregar pedidos en el restaurante), yo tenía mis 16 años… Cuando estaba en la secundaria surgieron problemas como mi mamá y mi papá y ella se fue a trabajar muy lejos, a Mala, en un club. Ella trabajaba limpiando los búngalos, era de limpieza general, de eso trabajaba. Mi mamá trabajó casi ocho años allí. Ya como que no vivía bien con papá y se tuvo que ir, pero no dejó de apoyarnos desde lejos, siempre estuvo ahí pendiente de nosotros… yo me quedaba encargada de mis dos hermanos últimos, que estaban en primaria…"

"…Yo decido escaparme y me encuentro con lo que es el padre de mi hija. En ese tiempo éramos buenos amigos y él me dice que me ayudaría y me fui a la casa de él y ahí es donde empezamos a conocernos. Me quedé con él porque yo sentía una protección en el día de eso y ahí es donde yo decido estar con esta persona porque me sentía protegida, porque él me cuida, lo que en casa yo no encontraba, y yo lo veo así porque, si en algún momento yo he estado con él, ha sido porque yo he tenido una protección con él y me quedé embarazada por eso, por esa situación, porque yo no quería vivir en casa. Me quedé embarazada."

"…En ese tiempo, me acuerdo que en el colegio, cuando se enteraron que yo estaba embarazada, dijeron 'no, esta niña no puede venir porque puede dar ejemplo en el colegio', yo escuché eso por medio de una compañera que vino a mi casa, ella vive en Chosica, ella vino y me dijo 'la directora dice que ya no puedes ir al colegio porque puedes dar mal ejemplo a los chicos'. Me dijo que los maestros, el director, habían hablado así, en ese tiempo era un director que ya no está, que en paz descanse. Entonces, yo dejé de estudiar, ya no volví, no pude culminar… yo quería, yo estaba en cuarto año de secundaria para terminar ya cuarto año, faltaba un año más para terminar quinto y así terminar toda mi secundaria. Yo solamente quería continuar con mis estudios, pero no me dejaron… entonces, yo dejé de estudiar en ese entonces, hasta que naciera mi hija…"

Sola y con una recién nacida, retorna a la casa de sus padres por la violencia de su compañero: *"…empiezo hasta pensar ¿qué hago con una persona que solamente me trata así?"*

La convivencia con su pareja no duró mucho, apenas los meses del embarazo, que fueron duros para D porque descubrió que su pareja, con quien al inicio se sintió protegida, se había convertido en una persona violenta. Al nacer su hija, regresó a la casa de sus padres.

"Sí, vivía con él en su casa y así, pero como hay personas que conocemos por fuera y no por dentro, con el pasar del tiempo, cuando yo ya me embaracé, comenzó a mostrarse tal como es como persona y entonces yo miraba todas esas cositas y a mí no me llegaba a gustar, era muy niña, tenía 16 años, él tenía sus 18 o 19 años.

Él tomaba y era un poquito violento cuando venía ebrio, era violento, pero cuando estaba sano no, era muy diferente… y llegó a ocasiones de que sí me alzó la mano, sí, pero no era como que dice frecuentemente, ya eso era cuando él se ponía a tomar y ahí es donde yo empiezo hasta pensar ¿qué hago con una persona que solamente me

trata así? y no veía el bienestar de nosotras (ella y su hija) porque no nos daban ni para el alimento, a veces paraba sin comer y así, desnutrida estaba, nada más.

Él se preocupaba en ir a tomar con sus amigos y venía sin dinero, siempre vivía endeudado nada más. Cuando nace mi hija, yo decido irme para la casa de mi papá."

Enferma gravemente y en este escenario surge una inesperada oportunidad de estudiar

Apenas pasó el postparto, buscó trabajo e intentó retomar los estudios secundarios matriculándose en el colegio. Pero además de cuidar a su pequeña hija, cuidaba a sus hermanos menores durante las largas ausencias laborales de su madre. La carga de cuidados aumentó cuando su padre, debido a un accidente, quedó postrado durante varios meses.

Fue en esa situación que sufre una grave descompensación: le diagnosticaron tuberculosis (TBC) en un grado avanzado. Su recuperación, que duró casi un año, implicó su permanencia en una casa de reposo para indigentes, lo que ella llama "el internado"[49], debido a que la precariedad de su vivienda en Cashahuacra era riesgosa para ella y su familia. D recuerda que quien la ayudó a conectarse con esta institución fue una hermana de la Iglesia Evangélica Pentecostal.

Su madre retornó a casa para atender a la familia y a la recién nacida. Fue una época recordada como "terrible".

Sin embargo, ocurrió algo inesperado: estando en la casa de reposo y habiendo superado la parte más crítica de la enfermedad, se enteró a través de una enfermera de que podían ayudarla a retomar sus estudios secundarios. La ayudaron a matricularse en el mismo colegio que, al inicio de su embarazo, no la apoyó. Para esa época, ya estaba otra directora, con un enfoque diferente. Así fue que finalmente pudo terminar el 4.º de secundaria que había quedado inconcluso por su maternidad.

"…y de ahí, cuando mi bebé nació, me ayudó mi mamá con el cuidado de ella, y yo comencé a estudiar secundaria, pero en ese transcurso de estar volviendo a clases, yo me enfermo. Me enfermé porque no tenía una buena alimentación, como le ha dicho mi hermano, hemos carecido de economía, había días que no comíamos, días que sí. Y así vivíamos.

Me enfermé de lo que es la tuberculosis, me agarró en ese tiempo. Cuando me detectaron la tuberculosis en la Posta de Buenos Aires, me dijeron que tenía una opción, de que si me quedo aquí en casa podía morir por falta de alimentación o me voy a un internado donde me podían ayudar y me transfirieron, me dieron una referencia. Acá hay un centro de rehabilitación para tuberculosis y los que son

[49] Se trata del Hogar San Pedro, ubicado en el Distrito Ricardo Palma , vecino al distrito de Santa Eulalia, en la provincia Huarochirí. Es una entidad católica, que brinda atención de salud a personas pobre, con problemas médicos que van desde la desnutrición a enfermedades físicas ,enfermedades infecciosas y mentales. El grupo principal de pacientes sufre de tuberculosis y permanece en el Hogar por un período de tres años o hasta el alta médica.

anémicos o niños especiales, acá en Ricardo Palma, no sé si conoces, es el Hogar San Pedro. Y me voy a ese 'internado' donde me pueden ayudar a recuperar y volver a mi vida cotidiana normal…"

"…Me fui, casi un año estuve internada, pero no desaproveché ese internado. En ese internado había una enfermera, licenciada le decíamos, no me acuerdo cómo se llamaba esta enfermera bien buena. Le comento que yo quería seguir estudiando, terminar mi secundaria, me dice 'normal puedes ir y pedir al colegio'.

En ese tiempo ya habían cambiado de directora, del Simón Bolívar, acá en el Santa Eulalia. Voy al colegio, hablo con mi papá y mi mamá para que me apoyen y le digo 'señora directora, por favor, quiero que me apoye, quiero volver a estudiar, quiero terminar mi quinto año secundaria' y ella me cede y me dice 'sí, puedes estudiar, si nadie te puede decir que no', me dice, 'puedes volver a estudiar si tú así lo deseas'. Entonces, me dio la oportunidad de volver a estudiar en el mismo colegio…"

"…Empecé a estudiar mientras que estaba en el internado, yo estudiaba como que lo que es en línea (modo virtual), nada más estudiaba. De ahí, para cuando ya me recuperé, a los seis meses de la tuberculosis, ya recién salgo para poder ir al colegio presencialmente. Entonces así empiezo a estudiar y así pasó un año y salí del internado, ya había terminado el cuarto año de secundaria… Para el quinto (último año de nivel secundario) comencé de nuevo desde casa, pero igual de todas maneras iba, trabajaba y estudiaba, trabajaba y estudiaba, y así terminé mi quinto año de secundaria."

Trabajar y cuidar a la hija, a los hermanos menores, y apoyar el sueño de los otros: "*…ya que no puedo estudiar, ya que sé cocinar, mi pareja también sabe cocinar, juntos hacemos negocio porque ese es su sueño, y yo lo apoyo…*"

No pudo continuar estudios de Educación Superior (Institutos Superiores Tecnológicos y Universidades), como era su "sueño". Lo que siguieron fueron años de cuidado de su hija y de un trabajo intenso, pasando de un empleo a otro. En algunos de ellos estuvo expuesta a explotación laboral. Simultáneamente, cuidaba a sus hermanos menores, ya que la presencia de su madre era intermitente.

Pasó el tiempo. En uno de sus viajes a Pucallpa se reencontró con un antiguo compañero de colegio de la época en que D vivía en Yarinacocha, un joven mestizo nacido en Pucallpa. Establecieron una relación y decidieron vivir en la CSHC y formar una familia. Juntos luchan por salir adelante. D trabaja en cuanto empleo informal le llegue. No quiere tener más hijos, está dedicada a cuidar a su hija y al hijo de su pareja. Su pareja tiene un sueño: tener un restaurante de comida tradicional de la selva, y ella lo apoya. Juntos tienen un propósito mayor: "hacer estudiar a los hijos para que puedan ser profesionales".

"…mi mamá otra vez se va, cuando yo ya salgo del 'internado'. Se va a trabajar porque se iba lejos a trabajar, pero también lo que ella ganaba no tanto ayudaba. Yo tenía que ayudar a mis hermanos, porque en el colegio te pide una y otra cosa y estoy pendiente de mis hermanos. Yo era la que era mamá de ellos, la que paraba ahí, viendo

cómo van en el colegio, qué les falta, qué les piden, y así hice terminar a mis dos hermanos, que ahora ve, el otro ya está lejos también."

"…Trabajé de todo. Primero empecé a trabajar lo que es aquí en chacras. A veces yo me llevaba en la espalda a ella (su hija) y me ponía a trabajar en chacras porque no podía dejarle con nadie, y si había alguien para dejarle, recién podía dejarle. A veces la cuidaba mi hermana, le dejaba con la fórmula de mi hija y ya podía ir a trabajar, porque en las chacras se trabaja de 8 de la mañana hasta las 5 de la tarde… pagaban una miseria y encima se demoraban (en el pago)… Después empecé a trabajar en un restaurante en Chosica, donde el señor nos explotaba, trabajaba desde 8 a 12 de la noche y nos pagaba 11 soles, ¡una miseria!, donde no me alcanzaba ni siquiera para la leche ni para nada. Aparte, tenía que traer comida para la casa, aparte para mis hermanos. No me alcanzan los 11 soles. Yo habré trabajado como un mes, hasta que me conseguí otro trabajo, y así, trabajando, trabajando, solventé los gastos de casa…"

"…sí, ese es ahora mi sueño. Ahora que, como ya dije, en mi momento, ya que no puedo estudiar, ya que sé cocinar, mi pareja también sabe cocinar, juntos hacemos negocio porque ese es su sueño, y yo lo apoyo. Su sueño es hacer un negocio donde vendamos lo que es nuestra comida, de allá, de nuestra región, y así con eso poder hacer estudiar a nuestros hijos y que ellos sí puedan ser profesionales…"

"…ahora mi prioridad es que ella (su hija) tenga así una mejor educación, una mejor calidad de vida, la que ya yo no pude tener."

D no pudo realizar su propio sueño de continuar estudios de nivel superior, de hacer una carrera profesional. Esa añoranza la expresaba repetidamente en nuestras conversaciones. Ahora solo espera que su hija pueda lograr lo que ella no pudo.

"Aunque a veces mi hermano aquí, el mayor, me dice 'todavía eres joven, puedes estudiar', claro, pero a veces… ahora mi prioridad es que ella (su hija) tenga así una mejor educación, una mejor calidad de vida, la que ya yo no pude tener nada en mi infancia. Yo prefiero darle eso a ella, y como ella tiene nueve añitos, tiene que saber valorar los esfuerzos y lo que papá y mamá te dan.

Le digo: "ojalá que puedas aprovechar todo lo que te dan, porque a mí me hubiera gustado tener así, estas oportunidades de poder estudiar y que alguien me apoye, y podía terminar una carrera y ser un ejemplo para ti, hija"… yo a veces le digo a mi hija "tú puedes" y a veces desde muy pequeña yo lo enseñé de que sí puede, puede, y ella crece con esa mentalidad. Ahora dice "Ah, mami, yo puedo, sí yo puedo esto, yo puedo esto", entonces, yo creo y quiero criar a mi hija con una mentalidad de que sí puede, con un decir que 'yo puedo, yo puedo, y yo lo lograré'."

Un sueño que no se logró: "*soy una de ellas, que no pudo, culminé la secundaria, pero no pude… seguir más mis estudios y me quedé ahí… nada más.*"

En junio del año 2022 se realizó un taller en la CSHC. Cuando le tocó intervenir a D, sus palabras de presentación daban indicios no solo de lo que había significado para ella no haber

podido cumplir su sueño de continuar con sus estudios, sino también de un velado reproche por el apoyo que no tuvo:

> "Mi nombre es D. Yo no he podido estudiar porque en el tiempo hemos pasado muchas cosas… entonces, soy una de ellas, que no pudo, culminé la secundaria, pero no pude ingresar a un instituto o seguir más mis estudios y me quedé ahí nada más… A veces hay muchas mujeres como mi edad que ahora tienen hijos también, que tienen menores que yo, no lo han logrado porque no han tenido un apoyo de papá o de mamá o porque la economía no había, era muy baja en la casa, solamente había dinero para comida, más no para estudiar…"

> "Hay muchas mujeres que han quedado así, adolescentes que ya ahora son mamás y no han podido terminar ningún estudio técnico, y la mayoría de mi comunidad (en la selva), por ejemplo, son mamás jóvenes. Hay una de esas chicas más por acá que se ha convertido en mamá porque no tenía ese apoyo necesario."

1.3.2 MIGRANTES ANDINOS DE CASHAHUACRA: PERCEPCIÓN DE LOS VECINOS SHIPIBO-KONIBO

"LOS SHIPIBOS SON MÁS ORGANIZADOS QUE NOSOTROS": LA HISTORIA DE VRI

VRI es un hombre de 67 años, nacido en el distrito de San Jerónimo de Tunán (provincia de Huancayo, departamento de Junín), a más de 3000 msnm. Siendo muy joven, trabajó en una compañía minera ubicada en la provincia de Huarochirí y pronto se dio cuenta de que ese trabajo "no era para mí", por lo que decidió emigrar a Chosica. Allí, con gran esfuerzo (pues ya tenía una familia), estudió la carrera de Educación en la Universidad La Cantuta.

Cuando lo conocí, era ya un profesor jubilado, padre de cinco hijos y abuelo de varios nietos. Vivía en Buenos Aires, un centro urbano de Santa Eulalia. Algunos días de la semana se trasladaba a su terreno en Nueva Esperanza (Cashahuacra), donde sembraba frutas y hortalizas, y criaba cuyes y pollos. Su terreno de 200 m², circundado por un muro de piedra y cemento, estaba ubicado junto a las viviendas que conforman el "barrio shipibo".

Era uno de los pocos pobladores de Nueva Esperanza que poseía un título legal de su terreno, adquirido en 1998 mediante un proceso de compra-venta debidamente inscrito en los Registros Públicos. A diferencia de él, la mayoría de sus vecinos estaban en litigio por la propiedad del terreno que ocupaban.

Desde su singular posición —tanto por ser "propietario" formal como por ser uno de los más antiguos pobladores del asentamiento—, VRI había elaborado una percepción crítica e interesante sobre lo que sucedía en Nueva Esperanza. Aclaraba, por ejemplo, que el origen

del Asentamiento Humano Nueva Esperanza no fue una "invasión"[50], como muchos afirmaban, sino un proyecto de viviendas promovido por una administración municipal.

Respecto a los vecinos shipibo-konibo, reconocía y valoraba algo que los migrantes de origen andino, como él mismo, no tenían: "...acá la gente no está organizada como los shipibos". También admitía que, con el paso de los años, se había logrado una mejor convivencia entre "ellos" y "nosotros", como se evidenció en un hecho reciente (para el año 2023): el presidente de la renovada Junta Directiva de la Asociación Nueva Esperanza era un poblador shipibo-konibo, elegido por votación en una asamblea.

Asimismo, su mirada crítica incluía una visión menos idealizada del asentamiento y del "barrio shipibo", señalando la existencia de conflictos, violencias y formas de delincuencia muy ligadas al consumo de drogas.

La entrevista fue concertada para un domingo por la mañana, en febrero del año 2023. Se realizó dentro de su terreno; nos sentamos bajo una ramadita que protegía del sol y conversamos mientras comíamos paltas recién cosechadas, destinadas para la venta. Iniciamos la conversación coincidiendo en algo: ambos nos sentíamos muy cómodos porque, finalmente, ya no cubríamos nuestros rostros con las mascarillas que la terrible epidemia de la COVID-19 nos había obligado a usar durante los años anteriores.

De Casapalca a Chosica: "...porque no me gustó trabajar en la mina…"

> "…Llegué acá (Nueva Esperanza, quebrada Cashahuacra), el año 1998. Yo nací en el distrito de San Jerónimo de Tunán, la ciudad de joyeros, allí nací. Yo me vine de joven directo a Chosica el año 1986 porque anteriormente trabajaba en el asiento minero de Casapalca y no me gustó trabajar en la mina, y decidí venirme acá a Chosica, en el pueblo de Buenos Aires, Comité 1. Allí adquirí un pequeño departamento. Vine solo, después ya con la familia, poco a poco nos instalamos… La dirección exacta es Comité 1, Buenos Aires, Sector Chosica. Ahí vivimos hasta ahora.
>
> Hijos legítimos tengo 4, hijos políticos tengo 6; la mayoría ya son mayores de edad, están casados, tienen familias y han salido de la casa. Solo tengo 2 en la casa… ¿Mi ocupación actual? Me dedico a sembrar acá en mi terreno y también soy docente cesante.
>
> Yo enseñé en tres lugares: primero en Chosica, en el colegio 'Pablo Patrón', ahí trabajé tres años, he sido instructor premilitar. Posteriormente, con el apoyo del director del colegio, que como se dice me vio que tenía 'pasta' para maestro, me incentivaron para postular a la Universidad La Cantuta. Vladimiro Tata, una bella

[50] En el Perú las "invasiones" de terrenos, u ocupación por parte de personas o grupos , de la propiedad sin autorización del propietario y que por lo tanto es ilegal, constituye un fenómeno social relacionado al crecimiento de las ciudades . Este fenómeno data de antes de mediados del siglo pasado, se inició según algunos autores en 1964 con la toma del Cerro *7 de Octubre* , en el distrito El Agustino, empezando el ciclo de las invasiones modernas, (Gálvez Ruiz-Huidobro, et al,2000)

persona que en paz descanse, me prestó folletos de exámenes de admisión de años anteriores para estudiarlos y postular, y así ingresé el año 1993. Hice la carrera y la terminé ya teniendo familia. Después trabajé en La Molina, en el colegio 'Aurelio Miró Quesada Sosa', allí trabajé 15 años. De allí, como era contratado, para mi nombramiento me vine el año 2016 a Huaycán. Allí dejé precedentes de un buen maestro. Allí trabajé 15 años en el Colegio Mixto Huaycán…"

"…Estando en Buenos Aires, llegué a tener contacto con un amigo que vivía acá en Cashahuacra y por él me enteré de que estaban vendiendo lotes de terreno…"

Su llegada a Cashahuacra: *"...compré dos lotes… soy propietario, no vine con la invasión"*

"...supe que el dueño de lo que ahora es Cashahuacra era el señor Juan Acencio, un señor que era comunero de la comunidad de Jicamarca. Estaba vendiendo lotes de su terreno. Le compré dos lotes al señor Acencio que era el dueño… porque esta zona pertenece a Jicamarca y está en litigio, pero por la situación geográfica pertenece al distrito de Santa Eulalia; de cierto modo tiene injerencia… Según las leyes anteriores le han dado (al Sr. Acencio) un terreno en hectáreas para que pueda sembrar, y en eso estaba. Bueno, la necesidad económica que él tuvo hizo que él empezara a vender pequeños lotes. De esos pequeños lotes él llegó a vender a algo de doce a trece personas… Los lotes eran de 200 m². Era una parte económica, como se dice, una parte económica barata. A mí los 200 m² me llegó a costar 1000 soles. Esto era el año 1998, claro que en esa época era plata… no lo pensamos mucho y llegamos a comprar 2 lotes…"

"Todo esto era pampa y rocas. Acá había cactus, puro cactus…en mi lote había uno ¡inmenso cactus!. Yo lo empecé a romper, a romper, a quemar, a quemar, y, le cuento que de lo que estaba quemando, estábamos sentados mi esposa y yo, y salió una culebra ¡graande! ¡con cabeza graande!. Nos quedamos perplejos los dos mirando. En vez de agarrar una lampa y cortarla, nos quedamos mirando… La culebra se dio la vuelta y se metió por el mismo sitio de donde había salido y no aparece hasta el día de hoy…"

"Todas las piedras las tuve que sacar y las corté, todo eso que ve allá (señala un muro hecho de piedras) las corté yo. Son pircas pero les puse cemento también para asegurarlas… Mientras fui profesor trabajaba de lunes a viernes y venía acá a mi terreno los domingos, en mis días libres, en mis vacaciones… Todo esto era con piedras y ahora como lo ve, es mano de mi persona. Poco a poco lo fui limpiando…"

Sobre la formación del Asentamiento Humano "Nueva Esperanza": una "invasión" que en realidad no fue "invasión"

"Nueva Esperanza se formó cuando vino la 'invasión', una invasión que en realidad no era 'invasión', le decían que era 'invasión'… era un proyecto que lo realizó el exalcalde, que en paz descanse, Elías Toledo. 'Criollamente' le llamamos 'invasión'. Lo que pasa es que el alcalde de ese entonces, Elías Toledo, promovió un plan piloto

de vivienda para la gente necesitada, y aquí (Cashahuacra) había espacio. Esto fue el año 2008. Entonces promovió para la gente necesitada, entre los cuales estaba la gente de la selva, los shipibos."

"Se organizó una 'invasión' de los terrenos vacíos que había y que le pertenecían al Sr. Acencio, para lo cual el alcalde conversó con el Sr. Juan Acencio para que le venda el espacio libre de su propiedad y hacen una compra y venta ante un notario de Chaclacayo… Se hace la compra venta con el abogado Yobera y ahí recién llega la gente… Y entonces, como le digo, de la noche a la mañana, una noche ingresa toda la gente, entra a la posesión de sus terrenos… Exactamente llegaron un promedio de 200 a 300 personas… Yo no tuve temor, porque como quien dice, estaba todo organizado. Claro que la secuencia, la entrada de la masa de gente fue con bombas, petardos, como para asustar a la gente. Un camión apareció con palos, esteras, o sea ya tenían programada esta acción. Había una representante de la municipalidad encargada de la organización y a los propietarios de los terrenos nos respetaron…"

"…Cada uno de los que entraron cogieron su lote, hicieron su olla común… Toda la invasión ocurrió en la zona de Cashahuacra Alta. Luego, con la organización de la gente, se buscó la personería jurídica, se formó una Junta Directiva, se hizo una partida registral y allí determinaron llamarse 'Asociación Nueva Esperanza de Cashahuacra'."

La aparición de los migrantes shipibo-konibo en Nueva Esperanza: *"ellos se organizaron… acá la gente no está organizada como los shipibos"*

"…en la invasión, entre comillas, llegaron ellos (los shipibo-konibo) en conjunto promovidos por el exalcalde que en paz descanse Elías Toledo. ¿Por qué? Porque él era catedrático en la Universidad La Cantuta. Posiblemente haya tenido unos contactos con la selva, con Iquitos, y promovió esa venida. Entonces acá llegaron aproximadamente 40 o 50 familias, y eso exagerando… Como ellos tienen, como se puede decir, sus costumbres, su forma de convivir, ellos buscaron un lugar para estar juntos. Entonces agarraron esa zona, que es la zona del huayco. Ellos no midieron el riesgo, como había espacio libre y querían estar juntos, entonces a partir de aquí para allá todos son shipibos… son dos calles."

"Aquí (Nueva Esperanza) no hay discriminación, no hay racismo, cada uno tiene sus necesidades. Ellos se agruparon, formaron su grupo, se fueron organizando poco a poco, tienen su junta directiva, empezaron a convivir con la gente de acá de la sociedad… Ellos hablan su idioma entre ellos y hablan castellano para comunicarse con las demás personas… Una cosa de ellos es que están bien organizados, o sea, debido a la necesidad que ellos prácticamente tienen. Acá han visto que acá es otra cosa, es urbanización, y tenían que organizarse para obtener apoyo de las organizaciones sociales. Porque no tenían trabajo y por eso iban allá con sus ornamentas por la calle y no les compraban, no tenían para comer, así que se organizaron a hacer sus actividades, así, así son… A través de los años han ido demostrando tratar de hacer las cosas mejor... Entonces ya, poco a poco, ellos fueron perdiendo esa, como se dice, esa discriminación porque ellos mismos se aportaban…

Ahora ellos buscan la unificación a través de su arte, de su cultura, realizan fiestas, invitan, para Navidad y 28 de julio se unificaron todos… todos los niñitos tuvieron su regalo, aunque poquito. Les critican, pero poco a poco ellos se van integrando, están dentro de la jurisdicción de Nueva Esperanza y bueno pues, se unifican."

"Hay que reconocer que al comienzo ellos se organizaron y a través de esa organización empezaron a pedir apoyo a las organizaciones sociales, pero ese apoyo, esa ayuda era exclusiva para ellos, no para todo el pueblo. Eso no gustó a muchos… Pero como yo digo, acá la gente no está organizada como los shipibos, acá cada uno camina por su lado ¡hasta ahora! Pero si hubiera una organización general entonces las cosas cambiarían… Acá ha habido buenos presidentes de la Junta Directiva… pero usted puede tener toda la voluntad que usted quiera, pero si no tiene el apoyo de la gente, ¡imposible! ¿Qué puede hacer? Acá cada uno cuida su… ¡criollamente: cuida su pellejo!, cuida sus intereses, no les interesa el resto. Porque si hubiera gente que ¡caramba! dice ¡vamos a hacer esto!, entonces lo hacemos. Por eso yo digo, hay una serie de factores que explica la falta de organización."

La parte oscura de Nueva Esperanza que incluye al "barrio shipibo": *"…hay delincuencia, hay drogadictos, fumones…"*

"…la idiosincrasia de la gente, su cultura es baja, aquí (Nueva Esperanza), hay gente maleante, de mal vivir, violenta. Por ejemplo, hay una señora (menciona su nombre), seguro usted ha escuchado de ella ¡uf! Ella es puro ¡ajos y cebollas!, se pelea, la gente le tiene miedo… antes no tenían la pileta para el agua, yo sí, como propietario tengo mi punto de agua. Entonces, no llegaba el agua y esa señora gritaba, mentaba a la madre. Ella vive acá, esa señora por su misma fuerza que tiene ha agarrado dos lotes, tres lotes… la que tiene fuerza, al más débil lo dobla… Yo soy muy poco de relacionarme, solo lo miro, no soy prepotente, orgulloso, con todos me llevo bien… Conociendo a la gente que hay aquí, no me meto con ellos… Hay delincuencia, hay drogadictos, fumones, usted podrá verle su cara, pero en el fondo son conflictivos, no solo en Nueva Esperanza, también en Virgen del Rosario…"

"…no soy quién para juzgar, pero de acá de los shipibos, el hijo de W fuma, me ha robado mi barreta, mi lampa para venderlo y comprar su droga… ¿Qué podemos hacer?… Yo a veces converso entre mi persona y Dios, y Dios me dice: 'adelante hijo, da al que necesita, son herramientas viejas, ayuda y yo te ayudaré'… Dios no me hace faltar nada… Crío cuyes, crío pollos acá, vendo palta a 6 soles el kilo. Hace un ratito me ha llevado 10 kilos y ya gané 60 soles… Con el robo del hijo de W tuve dos opciones: ir y agarrarlo a golpes, pero me abstuve, y mejor le llamé la atención a la mamá (esposa de W). Le hablé, le conté lo que su hijo había hecho, pero al revés terminó insultándome, me pidió pruebas fehacientes para yo calumniar a su hijo. Entonces mandé a poner mallas, porque yo dos veces lo encontré acá dentro de mi terreno. Él me vio y ¡puuu! se fue corriendo, y yo por la edad no lo pude alcanzar…"

Un shipibo-konibo nuevo presidente de la Junta Directiva de la Asociación Nueva Esperanza*: "…la gente lo está apoyando"*

> "…hay una persona de la localidad de Iquitos, de shipibos, muy buen muchacho, tiene intenciones de unificar, de mejorar las cosas. Fue elegido presidente de la Asociación, tiene recién una cosa de 3 meses… fue elegido por unanimidad en una Asamblea… Se presentaron dos listas, una de las listas tiró la toalla, se retiró y Valera quedó… La gente empezó a apoyarlo, lo está apoyando. Gracias a su gestión ya tienen agua, aunque esa gestión la inició el anterior presidente… También está siguiendo la gestión del desagüe… Está partiendo de criterios de unificación, donde Virgen del Rosario, Cashahuacra, Nueva Esperanza y Los Pinos se unificaron para tener el servicio de alcantarillado… Posiblemente el alcalde de ahora venga a inaugurar… O sea, se está mejorando Nueva Esperanza y el nuevo presidente shipibo está trabajando bien."

"ELLOS VIERON LA REALIDAD QUE PASAMOS ACÁ… Y ELLOS IGUAL QUE NOSOTROS VIVIMOS ACÁ" : LA HISTORIA DE C

En junio del año 2022, cuando conversé con C, ella tenía 31 años, nacida en Lima de padres migrantes quienes, provenientes de diferentes lugares de la sierra, se juntaron en Lima con la esperanza de que los 5 hijos que tuvieron "sean alguien más". La familia estaba viviendo en el distrito de San Luis (provincia de Lima), en una zona difícil caracterizada por la delincuencia, por eso aprovecharon la oportunidad que les dio un familiar y migraron a Chosica (capital del distrito Lurigancho-Chosica, provincia Lima), y es estando allí que les llegó la noticia de que estaba ocurriendo una "invasión" de terrenos en la quebrada Cashahuacra (Santa Eulalia), así que se sumaron al grupo de "invasores", quienes conformaron el Asentamiento Humano Nueva Esperanza.

Ella tenía cerca de 8 años cuando, con sus 4 hermanos, llegaron a Cashahuacra. Su madre obtuvo un lote que resultó ubicado junto a los lotes que les fueron otorgados a los shipibos. Ella llegó a ocupar el cargo de "fiscala" dentro de la junta directiva de la "Asociación Nueva Esperanza" y es de grata recordación por las familias shipibo-konibo de los primeros años. Su relato acerca de la relación de su familia con las familias shipibo-konibo esencialmente estaba referido a la vinculación que estableció su madre con los shipibo-konibo, en la que ella era observadora y eventualmente participaba secundando a su madre.

En su relato se esforzaba en realzar la generosidad de su madre con los shipibos. En ocasiones posteriores, cuando toqué este tema con interlocutores shipibo-konibo, confirmaron la ayuda que recibieron de la madre de C, pero más como colaboradora de algunas de las gestiones que emprendían y no como artífice de las mismas.

C tuvo su primer hijo a los 15 años; por esa razón nunca pudo completar sus estudios de nivel secundario. Posteriormente, con su actual pareja, tuvo dos hijas (gemelas). En el momento de la entrevista, trabajaba para la municipalidad de Santa Eulalia en la recuperación de áreas verdes. Aunque sus padres eran bilingües (quechua y español), C solo hablaba español, aunque decía entender una conversación en quechua. No obstante, hablar un español fluido le costaba articular sintácticamente su relato.

Su vivienda estaba ubicada justo en el límite (que en realidad es más un límite simbólico que físico) que separa las viviendas de los shipibo-konibo y las viviendas de los mestizos. La primera vez que llegué a Cashahuacra supuse que la vivienda de C formaba parte del "Barrio Shipibo". Para C, son los shipibo-konibo sus vecinos más cercanos.

Sus padres, migrantes andinos: "*Mi papá quería que nosotros seamos alguien más, que estudiemos…"*

> "Mi mamá es de Tarma (departamento Junín). Aquí (Lima) se conoció con mi papá, él es de Acobamba (departamento de Huancavelica). Mi papá también, su vida es muy triste, mi papá nunca conoció a su mamá, mi papá creció así, por eso mi papá no sabía leer ni escribir, por eso mi papá se escapó, dice, de allá, de Acobamba. Llegó a Yerbateros (distrito San Luis, provincia Lima), allí vivía su abuelita, por eso mi papá llegó allí..."
>
> " Por eso mi papá quería que nosotros seamos alguien más, que estudiemos. Siempre nos decía: 'yo no quiero que ustedes pasen lo que yo he pasado'… la verdad, ninguno se pudo dedicar al estudio… Ahora mi papá sufre de diabetes esa que le dicen 'la emotiva', dicen que es por preocupaciones. … Ahora él vive con mi mamá en el barrio de Buenos Aires parte baja, allá en una casita que no es de él, es de mi tía, pero antes, cuando conseguimos un lote acá (Cashahuacra), todos vivíamos acá…"

La familia llega a Cashahuacra*:"…llegamos por el aviso de mi hermana mayor que había una invasión acá…"*

> "Era en el año 2008. Nosotros llegamos por el aviso de mi hermana mayor, que había una 'invasión' acá ¡todo era invadir! . Antes de venir aquí, nosotros vivíamos en Lima, en San Luis. De ahí, en Lima, nosotros no teníamos casa. Y mi tía, que nos trajo a vivir acá, a Chosica, porque decía que esa zona que vivíamos era muy maleada y éramos jóvenes nosotros, tenía a mis cinco hermanos. Yo tenía 8 años… Llegamos a Buenos Aires parte baja y llegamos a Buenos Aires frente a la capilla, de ahí, más acasito, de ahí, en esa casa que lo compró mi tía, era casa de mi tía, pero ahí vivíamos con mi papá, todos. Mi mamá comenzó a vender, así, ropitas, de ahí, poco a poco, iban pasando los años ya… Mi papá estaba un poco mal, mi mamá no más era la que trabajaba… vendía así, y después comenzó a vender alitas, tripita (vísceras de pollo)…" Mi tía nos ayudaba porque éramos cinco hermanos…"
>
> "…y ya pues, así, y justo mi hermana ya llegó a tener su familia, la mayor, la mayor que yo sigo. Y ella y su esposo supieron que había una invasión, y entonces mi hermana apoyó y le dieron un lote acá en Nueva Esperanza, y así con mi hermana llegamos acá a Cashahuacra. Mi mamá no tenía lote todavía en ese tiempo, mi hermana tenía lote no más y yo tampoco tenía lote… después ya tuvimos lote… Ahora mi mamá tiene su lote, pero ella sigue viviendo en Buenos Aires. Ella un tiempo se vino a vivir acá arriba (Cashahuacra)… pero no se decidió a quedarse porque mi papá se enfermaba y por él se bajó abajo (al bario Buenos Aires)… cuando ella venía acá, hacía comida, le gustaba… de un pan, podía partir para los cinco hijos."

Sus recuerdos de la aparición de los shipibo-konibo en Cashahuacra: *"…la vida era sufrida para ellos… como dicen ellos, todo era por el estudio…"*

En su relato, C utilizaba el término general de "ellos" para referirse a los shipibo-konibo. No lo hacía en tono despectivo, lo hacía con consideración por los padecimientos de las primeras familias shipibo-konibo que llegaron y que ella había presenciado. Contó de los actos de solidaridad por parte de su madre, a la sazón miembro de la Junta Directiva del Asentamiento Humano "Nueva Esperanza" (dentro del cual estaba ubicado el "barrio shipibo"), con las familias shipibo-konibo cuando sufrían la arremetida de los vecinos andinos que se sentían amenazados con el aumento de migrantes shipibo-konibo.

> "Y en eso, en el 2009, llegaron ellos. Llegaron de seis familias a siete familias: fue el señor Ulises, señora Leti, señor Adolfo Pino, Basilio Pino y la señora Miriam. Ellos son los únicos que existían acá, los que sufrieron realmente la necesidad, porque ellos llegaron en nada, solamente ropa y algunas puestas nada más. Ellos comenzaron a sacar 'carrizos' [51]de dentro del huayco (hondonada) y hacían su casita, pero lo de ellos, para que no pasaran frío, lo envolvían con puro plástico. Justo la señora Lety, su casita que está con plástico, a veces también le ponían frazadas para que no pase el frío… Ahí, había una pileta (señala el lugar), la única pileta que había de agua, que era un caño que salía agua día y noche, tarde, eso era lo único. Todo esto era piedra. Así, como estás mirando ahorita, no era, había pura piedra, no había ni dónde ponerse a vivir, nada, ¡Era feo! ..."
>
> "…así, todo era sufrido… y habían criado a sus hijitos porque otros vinieron de meses, otros vinieron bebitos, otros vinieron de tres añitos, otros de cinco añitos. Y así vinieron. La vida era sufrida para ellos porque a veces no encontraban trabajo fácilmente, no encontraba, a veces iba caminando. Por eso la señora Amalia Majin hacía su artesanía, la señora Fresia, la señora Lety iban haciendo sus collares, sus carteras, se iban a vender al Paraíso (centro recreacional)"
>
> "…de ahí llegaron más familias, poco a poco, los jóvenes iban aumentando… porque ellos estaban antes en Guayaringa. El alcalde, que en paz descanse, Elías Toledo, que ha fallecido ya hace poco, un mes ha fallecido, y él les dejó estas tierras. Ósea, prácticamente acá, a ellos, por el alcalde vinieron… y ellos sí se quedaron acá, aunque se pasaba frío, pero tenían una casa donde vivir, ¡una casa! ¡Un lugar propio donde ni pensaban tenerlo!… ¿de dónde sacarían plata para pagar? ..."
>
> "Como dicen ellos, todo era por el estudio que querían… porque el joven Ulises estudiaba, el joven Alex estudiaba, la mayoría estudiaban, por el estudio de La Cantuta, como dicen, todos ellos, eso es verdad. Pasó el tiempo y de ahí comenzaron a enfermarse algunos que estudiaban en La Cantuta, los jóvenes, así, a pesar que ellos vivían así, pero nunca perdían la educación de ellos, como el joven Alex, el joven Ulises, y en eso, poco a poco, así siguieron viviendo con apoyo, que venía a veces, venían de instituciones a ayudarles."

[51] Caña del género *Phragmites* de la familia *Poaceae.*

Solidaridad de migrantes andinos para con los migrantes shipibo-konibo

> "Entonces, mi mamá era 'fiscala', era fiscala antes, cuando el señor Javier Ore era presidente (de la Asociación Nueva Esperanza)… ella se peleaba con la gente de allá (de la Asociación) por sacar hasta la cara acá por los shipibos y así mi mamá decía por la señora Lily (shipiba), ella no tenía terreno y mi mamá se peleaba con ellos 'no, que ella tiene que tener porque tiene sus hijitos, que es madre soltera'… Y es que hay un tiempo de que la Asociación no los apoyaban a ellos (los shipibos) porque decía que eran muchos, que muchos han aumentado y querían terreno. Ahí es donde mi mamá siempre, en cada asamblea, decía: 'no, ellos son primero porque han llegado y les han dado su terreno', y mi mamá es la que hacía respetar a los terrenos de ellos…"

> "Y en eso, mi mamá, como era muy humanitaria, les traía de Buenos Aires ropita, a veces, que mis hermanos no usaban, les regalamos, traía maletas 'escójanse' y hacía una comida, en ollas grandes, y les compartía a ellos. Le gustaba compartir, ella, pero sí alcanza para todos… Y yo veo que ellos (los shipibos) siempre no se olvidan. Mira cuántos años han pasado, están ahí pendientes de eso, como se dice: 'donde te dan la mano, nunca se olvida', y a mi mamá sí, era humanitaria… Así era mi mamá y ya pues, como era fiscala, y como pasó el tiempo ya…"

Su convivencia con los shipibo-konibo: ***"ellos comparten lo que les llega… comparten con nosotros"***

> "Yo siempre visitaba a ellos. Siempre me gustaba entrar ahí, a sus casas, a hablar, compartíamos lo poco que teníamos. Y ellos también compartían conmigo. Lo bueno que ellas me decían: 'tú no rechaces lo que nosotros te invitamos, tú comes, comes y estás aprendiendo nuestro idioma poco a poco, ósea, no mucho, pero también estás ahí aprendiendo', me dicen. Por eso, hay veces que ellos me consideran como una familia.

> Ya sé algunas palabras shipibas, no tanto, aprendo escuchando, aprendo poquito a poquito… También, gracias a Dios, en esta comunidad, gracias al señor Gilmer Noriega, señor Adolfo Pino (dirigentes shipibo-konibo), ellos comparten lo que les llega (de donaciones), comparten con nosotros (los andinos). Nunca nos falta nada, siempre llega un granito de arena, pero nos llega. Algo va, algo viene…"

> " Ellos vieron la realidad que pasamos acá, como dicen, nosotros como sea estamos acá porque no tenemos dónde vivir… con tal de tener una casita donde estamos. A pesar de que estamos en tierra, comemos tierra, los hijos juegan con tierra, normal. Y ellos, igual que nosotros, vivimos acá."

CAPÍTULO 2:

LOS SHIPIBO-KONIBO DE LA QUEBRADA CASHAHUACRA ACTUALMENTE

2.1 LA AUTODENOMINADA "COMUNIDAD SHIPIBO DE CASHAHUACRA"

2.1.1 UBICACIÓN Y ACCESO

La autodenominada Comunidad Shipiba de Cashahuacra (CSHC) está ubicada en la quebrada Cashahuacra, en el distrito de Santa Eulalia, provincia de Huarochirí, departamento de Lima (ver Mapas 2 y 3 y Vista Aérea 1). En esta quebrada existen cinco asentamientos humanos[52]. Estos conforman la parte periférica del cercado de la ciudad de Santa Eulalia, que es la capital del distrito. La CSHC forma parte constitutiva del Asentamiento Humano Nueva Esperanza.

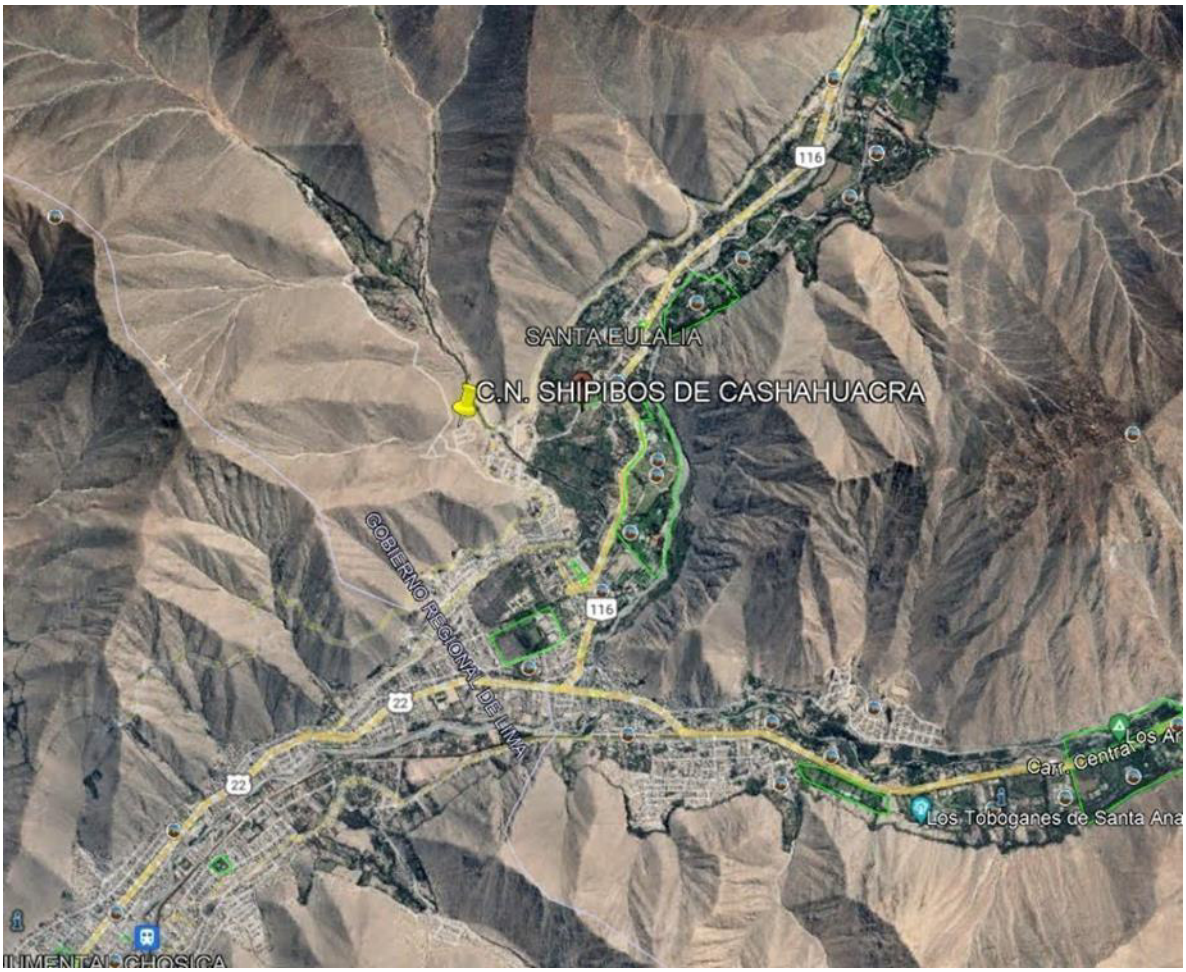
Como se detalló en el capítulo 1 (sección 1.2), las primeras familias shipibo-konibo llegaron allí en el año 2009, al recibir de la administración municipal de ese entonces 17 lotes de terreno ubicados en la parte baja de la quebrada Cashahuacra. Ya instalados en dicha zona, se autodenominaron Comunidad Shipiba de Cashahuacra, mientras que sus vecinos andinos también los denominan como "el barrio shipibo".

La CSHC está conectada mediante transporte público con diferentes centros urbanos. Desde el centro urbano de Santa Eulalia se llega a la CSHC en 15 minutos usando el llamado transporte complementario del sistema integrado de transporte urbano y rural, más conocido como "mototaxis", que además circulan por todos los asentamientos humanos de la quebrada de Cashahuacra, donde no existen pistas asfaltadas sino trochas carrozables de tierra afirmada y con desniveles marcados.

Desde la ciudad de Chosica (capital del distrito Lurigancho-Chosica, con reconocido movimiento turístico y comercial) se llega a la CSHC en 20 minutos usando mototaxis o los llamados "taxis colectivos", un medio de transporte informal pero muy utilizado. Llegando a Chosica, cualquier miembro de la CSHC puede acceder, usando transporte público urbano e interurbano, a Lima Cercado (donde se encuentra el centro histórico de la capital de la República) o a cualquier otro lugar de Lima Metropolitana.

[52] En la quebrada Cashahuacra existen cinco Asentamientos Humanos: Nueva Esperanza, Virgen del Rosario, Cashahuacra Alta , Los pinos , Virgen del Carmen

VISTA AÉREA N°1 : QUEBRADA CASHAHUACRA EN EL DISTRITO SANTA EULALIA Y LA UBICACIÓN DE LA "COMUNIDAD SHIPIBA CASHAHUACRA"



Fuente: Elaboración propia en base a Google Earth

Para quien quiera llegar a la CSHC partiendo del centro urbano de Lima Metropolitana y utilizando transporte público, primero debe llegar a la ciudad de Chosica, capital del distrito de Lurigancho-Chosica. Al llegar allí, cambiando de transporte, se toman los "taxis colectivos" para llegar al distrito de Santa Eulalia, desde donde, tomando una "mototaxi", se asciende por una trocha carrozable hasta llegar al "barrio shipibo". Todo este trayecto dura aproximadamente tres horas (dependiendo del acceso al transporte público y de la intensidad del tránsito vehicular que exista ese día).

Todos los conductores de mototaxi de Santa Eulalia conocen el "barrio de los shipibos", o más descriptivamente "donde las casitas están pintadas". La primera vez que llegué al "barrio shipibo", y a medida que la mototaxi se acercaba, aparecían las viviendas de las familias shipibas con dibujos de Kené en sus fachadas, como una realidad visual distinguible del resto. El visitante, al bajar del mototaxi e incorporarse, lo primero que ve es la palabra en shipibo-konibo "Bekanwe" (Bienvenido), pintada de colores sobre una pared de madera (ver fotos 1, 2, 3).



Foto 1: "mototaxi" acercándose a la "Comunidad Shipiba Cashahuacra" Fuente: Propia 2022



Foto 2: letrero de "bienvenida" al visitante. Fuente propia: 2022



Foto 3: CSHC, fachadas de casas con diseños kené (Fuente :propia junio 2022)

2.1.2 POBLACIÓN Y FAMILIAS

Según referencia brindada por el jefe de la Comunidad, en la CSHC existen 27 familias shipibo-konibo que tienen su vivienda en la comunidad, lo que hace una población total aproximada de 108 habitantes[53]. Sin embargo, la misma autoridad me refirió que este número de población puede variar cuando llegan familiares (a veces familias completas) procedentes de Ucayali, generalmente por motivo de trabajo, y se alojan en calidad de huéspedes o alquilan parte de las viviendas. En esos casos, la población puede aumentar hasta 120 personas. Pero también el número total de la población puede disminuir por temporadas cuando algunas personas, o a veces familias, deciden trasladarse a Ucayali por unos meses.

En líneas generales, es posible decir que la población shipiba que ha migrado desde Ucayali a Cashahuacra tiene experiencias previas de vivir en zonas urbano-periféricas, o son procedentes de comunidades cercanas a centros urbanos. En otras palabras, no se trata de indígenas de la selva "que vienen por primera vez a una zona urbana".

[53] Una publicación del año 2013 sobre una encuesta aplicada a esta comunidad indicaba 25 cabezas de familia shipibo-konibo. (CAAAP-TERRA NUOVA- CAAA, 2013).. Un estudio realizado el año 2023, indicaba que vivían alrededor de 103 personas, agrupadas en 27 familias (Vega Romá, 2023)

En tal sentido, las comunidades nativas de donde proceden algunas de las familias shipibo-konibo que se establecieron en Cashahuacra son: C.N. Santa Teresita de Cashibococha, C.N. San Francisco, C.N. Santa Clara de Uchunya. Otras familias, antes de migrar a Cashahuacra, vivían en las llamadas Comunidades Interculturales Bena Jema y Victoria Gracia, ubicadas dentro del ámbito de influencia de las ciudades de Pucallpa y Yarinacocha (Departamento de Ucayali).

Algunos aspectos de la convivencia en la CSHC

- Reconocimiento de las familias "pioneras" y su influencia:

Al conversar con los hombres y mujeres que viven en la CSHC, es posible darse cuenta de que las familias están unidas por lazos de parentesco. Asimismo, en la comunidad se distingue a las familias que fueron las primeras en llegar. Los pobladores se refieren a ellos como los "pioneros". En primer lugar, está la familia Pino.

Fueron los hermanos Pino Canayo quienes asumieron la responsabilidad de hacer todas las gestiones para obtener la donación de los terrenos de la actual comunidad. Una expresión de la consideración especial que tienen los miembros de esta familia es que, a lo largo de los quince años de existencia de este asentamiento, los Jefes de la Comunidad han sido de esta familia. Poco después llegaron los Roque, Valera, Maldonado, Saavedra.

Algunas de estas primeras familias, antes de trasladarse a Cashahuacra, ya tenían a sus hijos estudiando en la universidad La Cantuta. Los troncos familiares de estas familias y sus hijos se asentaron en los lotes donados por la municipalidad.

> "Llegó primero mi familia, la familia Pino primero. Llegó mi hermano y mi sobrino … todos llegaron. Les he traído... Mi hermano dijo ¡sí! porque su hijo estaba estudiando pues en la universidad (La Cantuta)… El resto primos, familia Roque, estudiante de La Cantuta, a ellos he invitado… ellos fueron la segunda que vinieron… nosotros fuimos los primeros… El ingreso es 100 soles, no para mí sino para la Asociación (Nueva Esperanza), y así hemos iniciado pues. Después vinieron más familias porque faltaba seis lotes más… pero todos éramos familias, por eso esta comunidad todos somos familia… toda la familia está ahí… mis familiares" (AP, CSHC, 18 diciembre 2021)

- Tramitaron el cambio de su dirección oficial al Distrito Santa Eulalia:

La mayoría de los miembros de las familias residentes tienen en su documento nacional de identidad (DNI) al Distrito de Santa Eulalia como su dirección legal. Hicieron el trámite de cambio de domicilio al poco tiempo de establecerse en Cashahuacra (CAAAP-TERRA NOVA, 2013).

Esta identificación como pobladores del Distrito de Santa Eulalia los hace beneficiarios de los servicios sociales de la municipalidad, así como de la posibilidad de postular a puestos de trabajo que eventualmente ofrece el municipio. Además, este documento que los distingue

como pobladores del distrito hace que formen parte de la masa de votantes del distrito, que en épocas electorales es requerida por los candidatos a la alcaldía distrital.

- Convivencia con los vecinos cercanos procedentes de la selva y que no son shipibo-konibo:

A medida que me adentraba en la dinámica de la CSHC, llamó mi atención la convivencia estrecha que los pobladores tenían con dos familias para quienes utilizaban el término de "paisanos" y a quienes, en un primer momento, yo consideré como shipibo-konibo, y no lo eran. Se trataba de familias migrantes provenientes del departamento de Loreto; eran mestizos de origen Kukama, que lograron obtener un lote de terreno cerca al "barrio shipibo". El jefe de una de estas familias me contó que vino procedente de Iquitos buscando trabajo. Primero llegó al barrio Guayaringa en Santa Eulalia, donde vivía un familiar. Estando allí hizo amistad con una familia shipibo-konibo, quien le contó que la Municipalidad de Santa Eulalia estaba dando terrenos en la zona de Cashahuacra, e hizo algo más: lo conectó con el Alcalde.

> "…En esa temporada yo me conozco con B (shipibo-konibo) que vivía allí por esa jurisdicción (Guayaringa) y así nos conocíamos de vista, nos contamos nuestra historia y así nos hemos relacionado con ellos (los shipibos)… en ese lapso del tiempo estaba un exalcalde Elías Toledo, el que murió hace poco, y nos hacemos un enlace con él… Yo vine por motivo de trabajo, de trabajo para que mejoremos económicamente, para podernos mantenernos y como siempre tú vienes de un sitio sin conocer a nadie, te sientes solo y ha sido el motivo que nosotros nos reunimos, ya cuando ya ellos (los amigos shipibos) nos dan un enlace con el alcalde y así me enteré que había un terreno, era de la municipalidad y nosotros desconocíamos de eso, porque acá, tú sabes ¿no?, los terrenos son caros y no sabíamos cómo adquirir un espacio… no voy a mentir, en ese tiempo nosotros vivíamos arrimados con mi señora, y ellos (los shipibos) nos consiguieron el enlace…" (II, CSHC, 24 julio 2022)

Aunque en muy pocas ocasiones, es posible encontrar pobladores mestizos (generalmente de origen selvático) viviendo por algunos meses en la CSHC. Se trata de personas o familias que alquilan temporalmente habitaciones a los propietarios shipibo-konibo de Cashahuacra.

- Las familias bajo el cuidado y responsabilidad de una mujer: "mujer sola":

En la CSHC llegué a contabilizar cuatro familias en las que "mujeres solas" asumían la responsabilidad de la atención y cuidado de los hijos, así como la de sostener la economía familiar. Originalmente habían sido familias tradicionalmente conformadas (esposo, esposa, hijos), en las cuales tanto la esposa como el esposo eran shipibo-konibo. En dos casos, las mujeres quedaron solas a cargo de los hijos cuando, poco después de establecerse en Cashahuacra, el matrimonio se disolvió (por muerte del marido y por violencia y alcoholismo del esposo, respectivamente).

En los otros dos casos se trataba de emparejamientos que se habían formado en la CSHC, pero que también se disolvieron debido a causales de violencia y alcoholismo por parte del varón, quedando la mujer sola.

Una mujer shipiba me explicó con un ejemplo lo que es una "mujer sola" en la CSHC:

> "Yo creo, mira, acá hay mujeres, por ejemplo, madres que han quedado sola y algunas que se han quedado viudas y son padres y madres para sus hijo. Por ejemplo, el caso de la señora J, que vive allá, ella es viuda, se ha quedado con sus cuatro hijos y a veces necesita a alguien que la apoye… porque nosotros trabajamos lo que es el chacra, es lo que hay, en otros trabajos no podemos trabajar porque como mujeres a veces no sabemos, no tenemos un estudio que nos pueda ayudar para poder trabajar en otro trabajo, que no sea esencial para nosotros para traer el alimento para que en nuestra casa tengamos una buena economía…" (DM, CSHC, junio 2022)

2.1.3 VIVIENDAS, SANEAMIENTO BÁSICO, TELECOMUNICACIÓN

La CSHC, o el "barrio de los shipibos" como le dicen sus vecinos andinos, lo conforman dos calles bordeadas por las viviendas de las familias shipibo-konibo, distinguibles porque algunas tienen pintados diseños kené en sus fachadas, por lo que "el barrio shipibo" se distingue del resto de viviendas de Nueva Esperanza. En los últimos meses de mi trabajo de campo se animaron a poner letreros en la "calle principal" y también pusieron el nombre de la "comunidad" sobre una roca (ver vista aérea 2 y fotos 4, 5, 6).



VISTA AEREA 2: CASAS DE LA "ZONA SHIPIBA" EN LA QUEBRADA CASHAHUACRA. Julio 2020 Fuente https://www.facebook.com/watc h/?v=3182749398486278



Foto 4: LETRERO SOBRE UNA ROCA QUE INDICA AL VISITANTE QUE LLEGO A LA CSHC.
Fuente: propia 1 diciembre 2024



Foto 5

Señalización de una de las dos calles que conforman la CSHC (Fuente propia: 1 diciembre 2024



Foto 6

Cada propietario de lote (son 17 lotes en total) ha construido allí su vivienda para su familia nuclear, y también en ese mismo espacio están construidas otras viviendas para otros familiares, que generalmente son los hijos(as) mayores que ya tienen su propia familia, o para alquilar por temporadas a familiares que, por diferentes motivos, llegan a Lima.

Se trata de viviendas precarias, construidas casi una junto a la otra. En total existen aproximadamente 25 viviendas en la CSHC. Además, la comunidad tiene un pequeño recinto, "salón comunal", que ha sido cedido en calidad de préstamo por uno de los propietarios y que se destina para eventos comunales como asambleas de información o toma de acuerdos, pero también es un recinto multipropósito. Ha albergado a las señoras de la "olla común" para allí preparar la comida que luego se distribuía; también sirve, en parte, como almacén de algunos bienes comunales como sillas, palas, etc. Asimismo, es allí donde algunas instituciones con las que la comunidad está vinculada brindan capacitaciones o charlas informativas, como explicaré más adelante.

Existe también un "límite imaginario" que separa la ubicación de las viviendas que conforman el "barrio shipibo" del resto de viviendas de los migrantes andinos. Es en realidad un límite simbólico que es difícil de identificar para el visitante que llega por primera vez, pero que es muy "evidente" para los shipibo-konibo. En una ocasión, mientras recorría las dos calles con una interlocutora shipibo-konibo, llegamos a un punto en el que ella se paró en seco y, trazando con su pie una línea en la tierra, dijo: "hasta acá es la comunidad shipiba… más allá, no".

Con los años, la forma de las viviendas evolucionó. Al inicio, cuando las primeras familias shipibo-konibo llegaron a Cashahuacra, vivían en lo que llamaban "ramaditas", hechas con palos y plásticos, que a veces se desplomaban por efecto de las lluvias. Una joven mujer de la CSHC, quien migró con su familia cuando era niña, guarda el siguiente recuerdo de lo que eran las viviendas de esa época:

> "…seguíamos viviendo en costal, de ahí pasó de costal a plástico, porque el plástico al menos soporta un poco el agua… cuando llovía a veces el agua de la lluvia se quedaba ahí y con palo no más o escoba teníamos que botarlo no más el agua, si no se nos venía para abajo y así estamos ahí, un día había acumulado agua en lo que había hecho mi papá en el techado y se había reventado todo para abajo. Nos mojó la colcha, las ropitas que estaban ahí y así pasamos, fueron momentos también un poco complicados, pero gracias a Dios con el trabajo que poco a poco mi papá fue juntando su dinero con mi mamá pudieron comprar unas calaminas y también hacer el techado." (DM, CSHC, julio 2022)

Las actuales viviendas son de material rústico y algunas están en situación precaria. Las paredes son de madera, el techo de calamina. A las casas se accede a través de una puerta pequeña. No todas las casas tienen ventana a la calle, y si la tienen, son pequeñas. Para ingresar a algunas viviendas hay que escalar un pequeño promontorio de piedras (algunos les han dado forma de escalera), lo que da protección en caso de inundación por lluvias. Imitando las casas de sus vecinos andinos, las casas que no tienen estas "escaleras" tienen cercos de piedra delante de las fachadas, a los que llaman "pircas", que es un vocablo quechua (pirqa: pared). Otros han optado por un muro de ladrillos (ver fotos 7 y 8).

Cada vivienda está conformada por 2 o 3 cuartos pequeños. La distribución del estrecho espacio dentro de la vivienda privilegia dos espacios: la cocina y los dormitorios. Estos espacios están separados por tabiques delgados de madera, o con plásticos o telas. Solo algunas viviendas reservan un pequeñísimo espacio a manera de "sala de visitas", imitando las viviendas de mestizos. Pero esta distribución cambia constantemente, en razón directa al número de habitantes. Cuando llegan huéspedes, entonces hay que crear subdivisiones dentro de la vivienda y reubicar el mobiliario. Todo este acomodo vuelve a cambiar cuando los visitantes retornan al Ucayali, y entonces se produce un nuevo acomodo.

Algunas viviendas tienen una apariencia diferenciada por el mejor diseño de sus fachadas (y la distribución interior). Les llaman "los módulos" o viviendas prefabricadas, que fueron producto de una donación de una ONG, en el contexto del "huayco" o alud del año 2015, cuando, por efectos de la inundación, las viviendas quedaron muy dañadas. Aunque la donación se hizo efectiva casi un año después, en total beneficiaron a 9 familias shipibo-konibo:

> "Los módulos llegaron por el huayco del 2015, tiempo después fue la ayuda, la ayuda demoró, pero se cumplió. Vinieron a verificar qué casa estaba mal y casi fueron beneficiados nueve familias, una de las familias fuimos nosotros, el módulo que está al costado y este módulo también de una señora que vivía acá,… gracias a la organización, no me acuerdo cómo se llama, ahí en la puerta lo tenemos, que nos han pegado su nombre. Ellos vinieron a verificar primero, antes de dar el módulo, vieron en qué condición estábamos y ahí es donde vieron, tiempo después ya volvieron con buenas noticias de que iban a reenviar dinero para que se comprase el módulo y la persona que estaba encargada fue el encargado de comprar los módulos y él mismo nos entregó y nos tomó fotos y le envió a la asociación, que hizo todo esto posible y así fue como llegó el módulo por el tiempo del huayco… tener tu casa es una cosa más importante, es la base fundamental de uno como familia, tener un techo propio y en donde podamos vivir con sus hijos." CSHC, DM, julio 2022.

Dentro de las viviendas existen los siguientes aparatos electrodomésticos: refrigerador, licuadora, televisor, lavadora, plancha eléctrica. Algunas viviendas cuentan con todos estos aparatos, otras solo con algunos, marcando una suerte de diferente capacidad adquisitiva de las familias (ver foto 9). Para la preparación de alimentos, la mayoría usa cocinas conectadas a balones de gas de uso doméstico.

Cuando en el año 2009 las familias ocuparon los lotes de terreno concedidos, no existían servicios de saneamiento básico instalados. Solo contaban con el acceso al agua a través de 4 piletas públicas. Así lo recuerdan quienes vivieron esa época inicial del asentamiento, en que tenían acceso libre al agua todo el día, algo que paradójicamente al momento de la entrevista no estaba ocurriendo:

> "…eso es lo bueno que hemos tenido agua desde que hemos venido, teníamos antes 24 horas de agua imparable en las piletas… ahora le han cambiado, ya ahora es desde las 7 de la mañana hasta las 5 de la tarde y de ahí cierra el agua de las piletas… Depende de autoridades que entran en la municipalidad." (A.P., CSHC, 18 diciembre 2021)

En la fecha en que inicié el trabajo de campo (2021), las viviendas contaban con el servicio de luz eléctrica, aunque no existía alumbrado público. Aún no se contaba con servicio de agua y desagüe a domicilio, y el agua para consumo humano continuaba obteniéndose de las piletas públicas, de donde se acopiaba agua para llevar a los domicilios. Alrededor de estas piletas, las mujeres lavaban la ropa. Existía una letrina pública y algunas familias tienen silos sanitarios dentro de sus casas (fotos 10 y 11).

Ese mismo año, también durante mi trabajo de campo, me tocó presenciar el inicio de los trabajos de instalación de la red pública de alcantarillado para algunos asentamientos humanos de la quebrada, entre los que estaban Nueva Esperanza y, lógicamente, la CSHC. Los trabajos los realizaban la Municipalidad de Huarochirí, la Municipalidad de Santa Eulalia y el Gobierno Regional. Habían transcurrido casi 13 años desde que se había conformado la CSHC. Los trabajos continuaron hasta el año 2022 (foto 12).

El que finalmente se iniciaran estas instalaciones llenaba de entusiasmo a las familias de Cashahuacra, no solo por los beneficios del servicio mismo para sus vidas, sino también porque para algunos esto representaba que la CSHC se acercaba más a "lo urbano":

> "…el alcalde W. G., alcalde de Santa Eulalia, está haciendo juntamente con el Gobierno Regional está comenzando el desagüe... después del desagüe viene la luz y el agua, es para hacerle en orden, como debe ser, en las casas... ¡mejoramos!, la comunidad shipiba ya no va a ser rural, ya va a ser urbana ¡se va a mejorar!"
>
> (TS, CSHC, 20 noviembre 2021)

Acceso a la telecomunicación

En la CSHC existe telecomunicación vía internet. Sin embargo, hay desigualdad en el acceso debido a que implica costos que no pueden ser asumidos por todas las familias (costo de equipos, de línea telefónica), y también debido a que la conectividad no es fluida (aunque es mejor que la existente en las comunidades nativas).

En cuanto a la telefonía móvil, es mayor el uso de los teléfonos móviles básicos, porque son menos costosos. La seguridad de una mejor conectividad en Lima asegura la circulación de la información, por lo que un teléfono celular es una de las primeras cosas que se esfuerzan en adquirir cuando llegan a Lima, aunque sean los básicos: "no tengo wasap… mi teléfono es baratito nomás, marca 'chanchito'...".

Hasta antes de la pandemia por COVID-19, eran pocas las personas que tenían teléfonos móviles inteligentes en la CSHC, pero durante los años pandémicos de 2021 y 2022, cuando se cerraron las escuelas y se decretó la "educación a distancia", la necesidad de adquirir un teléfono inteligente llegó a ser una prioridad para los padres de familia, ya que era la única forma de que los hijos pudieran seguir las clases. En muchos casos, se convirtió en el principal objetivo para conseguir trabajo en ese contexto pandémico:

> "En el 'covid' [COVID-19] no había trabajo para la construcción, mi pareja no conseguía trabajo así que él cuidaba a los chicos, pero yo sí, porque para la chacra no lo cerraron todo eso. Sí, yo seguí trabajando, no ganaba mucho, pero al menos para su comida y para su recarga para que hagan su clase… para mí fue difícil, míos son 4 hijos y yo tenía celular dos no más, no podían entrar [a la clase virtual] al mismo tiempo, se turnaban… a veces se colgaba [ausencia de señal] cuando se calentaba [el aparato] ya no daba para más." (ML, CSHC, 11 septiembre 2022)

Para los jóvenes, tener un teléfono celular es muy importante y es lo primero que adquieren cuando consiguen un trabajo remunerado. Los adolescentes en edad escolar trabajan los fines de semana o durante la época de vacaciones escolares para comprar un teléfono móvil:

> "…estudio y también trabajo… en construcción, para ayudar a mi mamá. Un tiempo trabajé en Ica en una empresa de cultivo de mandarina, es un trabajo suave, así me compré mi celular." (BPV, CSHC, 5 febrero 2022)

Existen muy pocas computadoras portátiles en la comunidad, y de esas no todas están operativas. En general, es un artefacto costoso; una de las pocas que existe es la que donó una ONG a la Junta Directiva de la comunidad. De otro lado, me explicaban que la conectividad por internet para los computadores no es muy buena en la zona de Cashahuacra, en especial para la zona en donde están ubicadas las familias shipibo-konibo.

Con respecto a las redes sociales digitales, las más utilizadas, sobre todo por los jóvenes, son WhatsApp y Facebook. En 2020, la Junta Directiva estableció una cuenta de Facebook, pero no estaba siendo suficientemente utilizada. En las redes sociales de instituciones aliadas se colocan las actividades que realizan en la comunidad. Además, también en sitios web como YouTube, existen videos cortos sobre la comunidad que se publican con autorización y beneplácito de la comunidad.



Figura 7: vivienda shipibo-konibo con "Pircas" para protegerse de inundación



Figura 8: vivienda shipibo-konibo con muro de de ladrillos para protegerse de la inundación



Figura 9: mobiliario al interior de una vivienda shipibo-konibo en Cashahuacra



Foto 10: la única letrina publica de la comunidad



Foto 11: lavado de ropa en pileta pública



Foto 12: apertura de zanjas para instalación de red de alcantarillado 2022



Foto 13: lugar de acopio de basura para el sector de la quebrada Cashahuacra en donde hay viviendas de shipibo-konibo y de "mestizos", que luego recoge el servicio de limpieza de la Municipalidad de Santa Eulalia.

2.1.4 IDIOMAS:

La CSHC es bilingüe; las personas hablan el español y el shipibo-konibo. El idioma materno shipibo-konibo es una lengua de pleno uso en la vida cotidiana y es el principal medio de comunicación de las ideas y de los sentimientos. El hecho de vivir en comunidad contribuye grandemente a fortalecer este hecho. Sin embargo, no se puede decir que en la CSHC todos hablen el idioma shipibo-konibo siempre y con la misma fluidez.

Las personas mayores lo hablan constantemente entre ellos y con los más jóvenes y niños. Se expresan y se explayan mejor en su idioma, y tienen dificultades para expresarse en español. Es más, algunos de ellos admiten esta dificultad y cuentan que ese fue uno de los problemas que tuvieron en los primeros momentos de su instalación en Lima, en especial cuando necesitaban hacer trámites en alguna institución, y a veces tenían que pedir la compañía de un familiar que se expresara mejor en castellano. También recuerdan que era una dificultad el no hablar bien el castellano en la época en que tenían que realizar

negociaciones y coordinaciones con los vecinos andinos por los terrenos a ocupar, más aún cuando se generaban tensiones.

> "...de esa manera algunos de mis paisanos no sabían hablar castellano… hasta ahora los más viejos cuando algún mestizo lo insulta no te dicen nada porque no saben qué tú le estás diciendo…, yo aprendí castellano desde los catorce años entonces yo me daba cuenta qué es lo que nos estaban diciendo cuando se burlaban ellos (los vecinos andinos) y siempre hemos discutido con los andinos ... de esa manera discutíamos entre nosotros hay que elegir una persona que nos represente, que nos diga qué es lo que nos están diciendo, uno que sepa hablar castellano uno que sepa se identifique dentro de nosotros para que no haiga (sic)discriminación."
>
> (CSHC, FP, 25 setiembre 2021.)

En lo que respecta a los niños, adolescentes y, en general, personas jóvenes, casi no utilizan el idioma shipibo-konibo en sus relaciones cotidianas, aunque lo entienden y pueden comunicarse con sus padres y personas mayores en idioma indígena. Varias veces he sido testigo de una conversación entre una madre y su hijo adolescente en la que ella hablaba en shipibo y él respondía en castellano. En más de una ocasión, cuando hablaba con algunos de estos jóvenes y les preguntaba por un término en shipibo-konibo, dudaban en su conocimiento del significado y le preguntaban a los abuelos sobre el significado del mismo.

El mejor manejo del español entre la gente joven de la CSHC se explica en parte porque ellos hicieron sus estudios escolares aquí en Lima, en centros educativos que no son bilingües interculturales. Asimismo, muchos de los jóvenes migrantes shipibo-konibo que llegaron a Cashahuacra proceden de comunidades nativas ubicadas dentro del área de influencia de ciudades amazónicas en las cuales se habla el idioma español.

Sin embargo, cabe mencionar que, si bien los jóvenes shipibo-konibo de Cashahuacra manejan con menos fluidez el idioma shipibo-konibo, no muestran ningún tipo de reparos en decir que tienen su propio idioma indígena, además del español, y lo hablan cuando es necesario hacerlo. Un joven estudiante del último año de nivel secundario en un colegio de Santa Eulalia me comentaba que se siente orgulloso de hablar el idioma shipibo-konibo, no obstante que eso genere comentarios a veces burlones por parte de sus compañeros.

> "…fue bonito en el colegio cuando sabían que era shipibo me decían que hable (en idioma shipibo) y normal yo hablaba, a mí me da igual que algunos hablen (murmuren) ¡es mi vida!, no importa que estén hablando a mis espaldas, pero tengo que ignorarlos no más ¡¿qué me va a hacer a mí?! Si yo hablo, ¡hablo no más! ¡es mi dialecto! (sic). Me siento orgulloso porque hablo dos idiomas (Castellano y Shipibo) y me gusta…" (BPV, CSHC, 5 febrero 2022)

De otro lado, me fueron referidas situaciones interesantes ocurridas en las instituciones educativas donde jóvenes shipibos de la CSHC estudiaban con jóvenes de origen andino, quienes tenían el quechua como idioma materno. Los estudiantes quechua hablantes se animaban a hablar en quechua cuando escuchaban hablar a los shipibos en su propio idioma y no se amilanaban por ello.

> "...nosotros no nos avergonzamos de lo que hablamos con nuestro idioma, ¡no!, nunca... en cambio en la sierra sí creo que es muy común, algunos que son quechuahablantes no quieren hablar, pero cuando nosotros hablamos en shipibo ahí sí quieren hablar… es que el shipibo se tiene confianza" (JUV, CSHC, 24 abril 2022.)

2.1.5 RELIGIÓN

La mayoría de los pobladores de la CSHC se autodefinen como "evangélicos". Vinieron del Ucayali profesando esta religión[54] y, al establecerse en la quebrada de Cashahuacra, tomaron contacto, y/o fueron contactados, por iglesias evangélicas que ya tienen sus fieles en buena parte de los asentamientos humanos de la quebrada Cashahuacra. No encontré personas de la comunidad que se consideraran católicas; la respuesta que recibía cuando preguntaba sobre este tema era : "solo los mestizos, … los shipibos son evangélicos".

> "...venimos de Sta. Teresita (comunidad nativa Ucayali) de ahí somos cristianos, mi mamá, mi papá, mi padrastro son cristianos, yo soy cristiana, así vine" (ML, CSHC, 11 setiembre 2022)

> "Sí, soy evangélica. Soy de la Iglesia Bautista, la mayoría acá son evangélicos, el padre católico de Santa Eulalia no viene por acá" (JV, CSHC, 1 marzo 2022)

El movimiento evangélico al que se adscriben en forma mayoritaria los shipibo-konibo de Cashahuacra es la Iglesia Cristiana Pentecostal. Existen dos locales de culto evangélico a los que acuden las familias shipibas y que celebran rituales generalmente los fines de semana, y que se encuentran cercanos a la CSHC: *Las Asambleas de Dios del Perú: Templo Divino Cordero* (anexo de una Iglesia Divino Cordero de Ate), que se instaló en 2018, y *Alianza Cristiana* (Foto 13).

No hay pastores ni pastoras shipibo-konibo en Cashahuacra. Quienes dirigen las ceremonias son pastores de origen andino que se trasladan hasta Cashahuacra, provenientes de Huaycán (localidad del distrito de Ate, provincia de Lima Metropolitana). También hay una pareja de pastores, migrantes de origen andino, que vive en un AH cercano a la CSHC.

> "…no hay pastora ni pastor shipibo, vienen de Huaycán, son andinos, vienen a hacer acá culto, vienen el domingo no más. Entre pastores andinos y shipibos se llevan bien. En la comunidad (comunidad nativa Ucayali) sí habían pastores shipibos"
>
> (JV, CSHC, 9 octubre 2022)

[54] La presencia de la Iglesia Evangélica entre los shipibo-konibo se remonta a inicios del siglo pasado (década de 1920). Su establecimiento en la zona fue tan impactante que llegó a competir con la Iglesia Católica, presente allí desde varios siglos atrás. Un factor determinante en la expansión de la fe evangélica entre los shipibo-konibo fue su alianza con la formación de maestros bilingües, lo cual le permitió, en la práctica, reemplazar al Estado en la provisión de servicios educativos (Morin, 1998; Moore, 2021).

> "Ahorita no, no hay pastor evangélico en Cashahuacra, pero sí había una pastora que venía a hacer culto con las mamás, participaban y todo eso… Ahorita por motivo del COVID no están haciendo culto. Hay una iglesia que hacen arriba, pero eso son de los hermanos que son ahí de los vecinos andinos" (LSP, CSHC, 30 octubre 2021)

La fe evangélica en la CSHC ocupa un papel importante en la vida de las familias. Creer en el poder sobrenatural de la oración es un poderoso soporte emocional y un recurso frente a la adversidad. Esto se evidenció en forma especial durante los momentos más aciagos de la epidemia del COVID-19, como explico más adelante. En las conversaciones que tuve con hombres y mujeres shipibos de Cashahuacra, muchas veces intercalaban algunas referencias a Dios y menciones a la Biblia; en algunas casas vi escritos en las paredes de madera versículos de la Biblia (Foto 14).

Una joven madre me explicó de la siguiente forma lo que para ella significaba la presencia en su vida de Dios y la religión evangélica:

> "Sí, para mí, porque gracias a las enseñanzas y de conocer a Dios, yo aprendí a perdonar, aprendí a tener más amor, menos resentimiento, porque eso es lo que tenía mi corazón, así me enseñó el pastor. Yo tenía mucho de resentimientos a mi padre, también hacia mi mamá, porque tal vez a mi parecer, como era niña, yo sentía que no tenía lo suficiente de ninguno de los dos porque nunca sentí la protección de ninguno de los dos, y entonces yo vivía resentido por eso. Y como mi papá trataba a mi mamá también, más por él. Pero desde que conocí a Dios y empecé a servirle, fue diferente, cambié, los perdoné.
>
> Y hoy en día soy la persona que soy porque sí, en ese entonces yo vivía resentido y vivía casi lejos de ellos, pero como se accidentó, yo empecé a vivir cerca de él y en ese entonces ya conocía de Dios, y ahí es donde yo le pedí perdón cuando él se accidentó, aunque él (su padre) no me haya pedido perdón, yo le pedí perdón."
>
> (DM, CSHC, julio 2022)



Foto 14: Local de reunión para el culto evangélico en el A.H. Nueva Esperanza Fuente : propia octubre 2022)



Foto 15: Interior de una vivienda de la CSHC con salmos bíblicos en la pared (Fuente: propia marzo 2022)

Sin embargo, no obstante admitir su fe evangélica, no es que la CSHC observe con rigidez los mandamientos de su iglesia. Por ejemplo, muchos admiten que no cumplen con asistir al "culto" y una de las razones es que, cuando coinciden las ceremonias de "culto" con jornadas de trabajo, dan prioridad al trabajo.

> "no voy casi, a veces no más, iba antes… porque estoy en mi trabajo y los domingos tengo que hacer un montón de hacer" (DSS, CSHC, 28 agosto 2022)

> "Sí, era cristiana, ya no asisto tanto (ríe avergonzada) es que pasé también problema de infidelidad entonces yo tuve que tratar esas cosas… yo no quise contar a nadie y por eso debí ser más fuerte y no me veía así por eso no quería ir, yo quiero dejarle a su papá de mis hijos eso por eso todavía no voy ahí porque estoy así…"
>
> (ML, CSHC, 11 septiembre 2022)

> "Aquí no todos son evangélicos, algunos sí lo eran, pero cuestiones de la vida… se apartaron, se presentaron tantas cosas de lo malo y se apartaron. es que el camino de Dios es para valientes, no para cobardes, y aquellos que se apartaron son cobardes… yo conozco de Dios desde niña, mi papá es católico, mi mamá es evangélica, pero se apartaron de Dios y eso es lo más triste" (DM, 22 agosto 2022)

> "Yo creo que sí soy evangélica, pero cada quien tiene su creencia en su religión y lo hace como quiere… yo creo que mi mamá y papá sí son verdaderos evangélicos"
>
> (LSP, CSHC, 30 octubre 2021)

2.1.6 ORGANIZACIÓN POLÍTICA INTERNA

Al ser parte del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, la autodenominada "Comunidad Shipiba Cashahuacra" está inmersa en su organización política y forma parte de su asamblea. No obstante, cuenta con su propia organización interna.

La CSHC está organizada siguiendo el modelo de una comunidad nativa. Tiene una Junta Directiva, con un presidente como líder principal. Pero, a diferencia de la comunidad nativa, estos directivos no fueron elegidos por votación de los comuneros, sino que son designados en forma preferencial.

El primer presidente de la CSHC fue quien lideró las gestiones ante la municipalidad para obtener el terreno en Cashahuacra. Después de unos años, debido a sus continuos viajes a Ucayali, designó a su sobrino para que asumiera el cargo, y es quien viene ejerciendo el cargo desde hace aproximadamente doce años.

> "… hemos nombrado a G como presidente, ya le hemos formado una directiva… toda la gente que quiere dar apoyo (a la CSHC), por ejemplo, para Navidad se acerca a él… cuando no estoy acá (en Lima) va donde él. Él me representa cuando no estoy aquí." (AP, CSHC, 18 diciembre 2021)

El presidente es la figura principal como representante de la comunidad. Está al frente de la Junta Directiva conformada por diferentes miembros, pero en los hechos, las decisiones las toma el presidente. El presidente de la CSHC explica en estos términos el funcionamiento de la organización política de la comunidad[55]:

> "Aquí hay presidente de Olla Común, también hay presidenta de Artesanos, de Limpieza, Tesorera. Mi Coordinadora es L, adonde que vaya yo ella tiene que ir, también está M que es la segunda coordinadora… así trabajamos nosotros para que no diga que solo el presidente está presidiendo todo... además, esto es aparte de la organización de Nueva Esperanza." (GN, CSHC, 9 octubre 2021)

El presidente actual de la CSHC ha sabido conformar una red de apoyos con diferentes instituciones tanto públicas como privadas, de quienes recibe ayuda y a quienes también recurre cuando la comunidad lo necesita. Esta capacidad de relacionamiento constituye la base de su prestigio. La ayuda que gestiona se traduce en donaciones (alimentos, medicinas, ropa, etc.), provisión de servicios (salud, educación), capacitaciones (para introducir la artesanía en el mercado). El presidente reúne a la población en casos de emergencia, para comunicar la llegada de visitantes y la forma en que deben ser recibidos; asimismo, reparte las donaciones. Es el punto focal de las coordinaciones con la municipalidad en las actividades del municipio y cuando requiere de la colaboración de la población en forma de faenas comunales.

Una característica importante es que esta organización política de la CSHC actúa dentro de la organización del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, del que se reconocen como parte constitutiva, pero al mismo tiempo reafirman tener su propia organización como "comunidad shipiba".

> "… tenemos una Asociación (Nueva Esperanza) con un presidente que nos representa a todos, andinos y shipibos, pero aparte de ese presidente tenemos un presidente que es de los shipibos, solo de shipibos, que es G. De toda la Asociación es el señor C, es andino, él es presidente de la Asociación Nueva Esperanza."
>
> (FP, CSHC, 25 septiembre 2021)

2.1.7 ACTIVIDAD LABORAL

En su mayoría, los hombres y mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra forman parte de la mano de obra informal de la ciudad. Los puestos de trabajo a los que acceden son precarios, sin seguros de salud, ni pensiones de jubilación ni otros derechos laborales y sociales. Todo esto aumenta su vulnerabilidad.

Se trata de trabajos eventuales que duran poco tiempo, a veces 2 a 3 días, a veces una o dos semanas; es lo que ellos mismos llaman "cachuelos". Implican un desplazamiento a otros

[55] Para comienzos del año 2023, cuando terminaba mi trabajo de campo, el Presidente de la CSHC junto con toda su familia habían decidido retornar por un tiempo a Ucayali, en su reemplazo designó a su cuñado

centros poblados del distrito de Santa Eulalia, como San José de Palle o Fundo Parca, o a centros poblados del vecino distrito de Lurigancho-Chosica (provincia de Lima), como Santa María de Huachipa. En la mayoría de desplazamientos por trabajo, el retorno al domicilio es casi al anochecer del mismo día, en un tipo de movilidad pendular.

En el caso de los varones, la mayor fuente de trabajo son las obras de construcción de viviendas, para lo cual son requeridos por determinado tiempo en tareas como obreros de construcción. Algunos, a medida que adquieren destrezas en determinadas actividades, son requeridos en tareas más específicas, como pintores, tarrajeadores, carpinteros o gasfiteros. Hay que destacar que, en esta misma línea, los shipibo-konibo han adquirido destreza en la tarea de hacer pircas, que pueden ser muros o paredes construidas con piedras sin labrar de la quebrada. Esta es una técnica aprendida de los andinos, cuyo uso es extendido en las viviendas de Cashahuacra como protección frente a inundaciones, sobre todo para las viviendas que están más cerca de la quebrada. También los varones realizan trabajos agrícolas en fundos cercanos.

> "… los jóvenes de acá tienen trabajos temporales o sea una semana para descargar o para cosechar o para limpiar una casa o para más que todo en construcción… acá hay jóvenes que son maestros constructores y ellos le dan la mano a otros como ayudante ¿no? ese tipo de trabajo es común… con eso llevan sustento a su familia no he visto acá a alguien que esté con un sueldo mínimo, no hay… son solo como se llama acá "cachuelos" que se presenta un día trabajo, labora, y después al otro día ya no hay …"
> (JUV, CSHC, 24 abril 2022)

Los trabajos formales, es decir, en base a un contrato, solo los tienen algunos varones de la CSHC (tres en total), quienes formaron parte de las primeras familias migrantes. Ellos tienen contratos de trabajo con la Municipalidad de Santa Eulalia, en el área de vigilancia y auxilio públicos (Serenazgo Municipal), y en las áreas de limpieza pública (barredores) o al cuidado de áreas verdes (jardineros). Todos empezaron con trabajos informales. El siguiente es el recorrido que tuvo que hacer uno de los pocos trabajadores por contrato formal de la CSHC, narrado por su hija:

> "Mi papá cuando llegó aquí comenzó a trabajar lo que es en pollero, pelando pollo en Chosica, "Pio Pio", se llama así el lugar donde venden los pollos. Él de aquí salía a las 4 de la mañana, allá tenía que estar 4:30, todos los días. Sabes que en tiempo de invierno hace un frío y tenía que meter en la mano en el frío, después de sacarlo del agua caliente, tiene que pelarlo y pasarla al agua fría sí, y así sucesivamente era el proceso de pelar el pollo. Me acuerdo que mi papá venía a veces, ya llegaba un tiempo que le comenzaba a doler la mano de tocar agua fría y así.
>
> Tiempo después se consiguió un trabajo aquí en la municipalidad de Santa Eulalia, él trabajaba de recolector de basura. Eso ya fue tiempo después, cuando ya estamos acomodando, ahí es cuando empezó a trabajar ya un poco que fue mejorando nuestra situación económicamente, ya mi papá ya empezó a juntar su dinerito para mejorar …"
> DM, CSHC, julio 2022

En el caso de las mujeres de la CSHC, una de las fuentes de trabajo la conforman los pequeños y medianos fundos ubicados en la zona rural de Santa Eulalia, dedicados a la agricultura para el mercado de alimentos de las ciudades. Trabajan como jornaleras, especialmente en las temporadas de cosecha y embalaje en "fundos", tales como Fundo Parca, San José de Palle o Cuspampa. Otras formas de empleo de la mano de obra femenina son el servicio de limpieza en casas particulares y la atención de clientes en restaurantes ubicados en el mismo Santa Eulalia o en la cercana ciudad de Chosica.

Como ellas mismas me explicaron, "trabajan de todo", para solventar los gastos familiares:

> "… acá en el distrito de Santa Eulalia para el fondo o sino en la carretera central, que es Cupiche, allí hay chacras en donde vamos, hay algunas mamás también que van a trabajar. Ahí nos íbamos a trabajar, de sol a sol trabajábamos y así solventábamos los gastos de mi hija, lo que es el pañal, la leche y mi alimento mío y así."
>
> (DM, CSHC, junio 2022)

> "… antes trabajaba en chacra, después en campestre en un club limpiaba los "bungalo", después también en limpieza en la municipalidad así trabajaba… así de todo"
> (DSS, CSHC, 28 agosto 2022)

> "yo trabajo de todo trabajo, cuando me llaman a ser moza (atención en restaurantes) también voy, también hago limpieza en la parroquia… ahora estoy en chacra no tengo días, voy cuando me llaman, es una chacra de Santa Eulalia por Parca, ahí está, ya nos conocen, nos llaman para sacar tomate, beterraga"
>
> (NC, CSHC, septiembre 2022)

> "… sí trabajo por acá, yo ahora estoy trabajando en flor… esas flores bonitas que llevan a matrimonios eso cosecho, es en una chacra y las cosecho, las acomodo bonita, así bien bonito lo acomodo, es una chacra por Palle, voy en la mañana y regreso en la tarde… Prefiero trabajar en uva en Ica, cada campaña voy y gano más… yo por mis hijos donde sea voy a trabajar"
>
> (JVS, CSHC, 9 octubre 2022)

En general, la demanda de mano de obra para trabajos agrícolas en las chacras cercanas es para hombres y mujeres, especialmente durante la época de siembra y cosecha de determinados productos. Se trata de hortalizas destinadas al mercado interno y algunas a la agroexportación. El jornal diario fluctúa entre 25 y 40 soles diarios por cerca de 8 horas de trabajo en la chacra. Los hombres y mujeres de la CSHC están alertas en los meses de cosecha y siembra, en los que hay demanda de mano de obra, y se genera una dura competencia por acceder a un jornal, en la que no solo están los shipibo-konibo sino también los migrantes andinos de Cashahuacra. Pero esta demanda de mano de obra no se presenta todo el año y "… siempre hay un momento que no hay nada".

> "Normalmente se necesita gente para las cosechas, hay diferentes productos dependiendo el mes. Se viene la cosecha de zapallo, de ahí va a venir cosechas, si no me equivoco, de ají, estoy calculando en agosto… ahorita, por ejemplo, están en cosecha de berenjena también, si no me equivoco, y zapallito, pero yo estoy viendo la cosecha de zapallo nada más. Hay también cosecha de tomate, de cebolla, de pimentón, de coliflor, de col que le dicen, las lechugas, pero todo tiene su temporada, cada mes o cada seis meses, dependiendo qué tiempo le hayan sembrado a qué tiempo este florece y da fruto… pero siempre hay un momento que no hay nada. A veces eso no nos favorece tanto a nosotros como pueblo shipibo porque en la mayoría trabaja lo que es en chacra." (DM, CSHC, julio 2022)

Actividades laborales que implican un mayor desplazamiento geográfico

En la CSHC se realizan actividades laborales que implican para quienes las ejecutan un mayor desplazamiento geográfico, que los lleva incluso fuera del departamento de Lima y, por lo tanto, a ausentarse de la comunidad. Uno de estos lugares es Ica.

El departamento de Ica, al sur de Lima, en los últimos años ha adquirido notoriedad al convertirse en uno de los departamentos agroexportadores del país, con productos agrícolas de alta demanda internacional como uva, espárrago, palta, mandarinas, cebolla, tomates. Esta actividad demanda mano de obra, por lo que se ha convertido en punto de llegada de corrientes migratorias de diferentes partes del país, por motivo de trabajo.

Sea en grupo o en forma individual, algunos hombres, pero especialmente algunas mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra se trasladan en determinados meses del año a Ica (principalmente al distrito de Salas), en busca de trabajo jornalero para tareas de cosecha, limpieza de terreno, empaque. Los que logran ser contratados permanecen allí por varias semanas. Los que se movilizan desde Cashahuacra hasta Ica para trabajar tienen que alquilar cuartos en donde viven.

> "Me dicen que es por temporada, por ejemplo, en temporada de uva, temporada de manzana, si no me equivoco, y temporada de granadillas, tomate, pero es por temporadas, por ejemplo, yo me voy este mes y es temporada de uva, digamos, termina esa temporada, no hay trabajo, para vivir alquilan cuartos, hay de menor precio, pero dependiendo del tamaño del cuarto. El alquiler se paga diario, se paga entre 10 o 15 soles… Ahí lo que me han dicho que están ganando 40 o 45 soles., viene el carro y se les lleva y ese mismo les trae, lo que sí gastan es comida y el cuarto."
>
> (DM, CSHC; 26 julio 2022)

Los trabajos por jornal en Ica son valorados, ya que, una vez adquiridas las destrezas para realizarlos, pueden también trabajar por destajo, lo que aumenta la ganancia.

> "yo fui a trabajar el año pasado recién … ahí están mis familias me dijeron 'ven a trabajar acá' … el trabajo no es duro, salgo a las 6 de la mañana y regreso a la 1 de la tarde … trabajo en cosecha de uva, sólo voy por campaña nada más, trabajamos de lunes a sábado… sí me pagan bien … La primera vez que fui, cuando terminó el

> primer día, llegué cansada, yo dije 'esto no es mío, ¿a qué he venido acá? ¡aguanto una semana y de ahí me voy!' … miraba cómo algunos hacían 5 jabas (cajón o cesto de varillas), 40 jabas, yo en un día solo hice 3 jabas, 4 jabas… Ya después yo agarré el maña (sic) (risas), ahora yo hago 50 jabas en una mañana cosechando y limpiando, gano más … no es tan pesado… nos ponemos gorra pero se trabaja en la sombra"
>
> (JVS, CSHC, 9 octubre 2022)

Los "trabajos formales"

Son muy pocos los varones y mujeres que tienen trabajos formales; es decir, en base a un contrato, con beneficios laborales que garantizan al trabajador un mínimo de condiciones de trabajo de acuerdo a la ley vigente. Uno de estos trabajos es el de "Sereno", es decir, miembros de Serenazgo de la Municipalidad de Santa Eulalia, que es la entidad encargada de coordinar con la Policía Nacional la protección de personas y/o bienes, así como el mantenimiento de la tranquilidad y el orden ciudadano.

> "Mi trabajo es 'sereno', soy once años que estoy 'sereno' de aquí del Distrito de Santa Eulalia, soy sereno turno noche, son tres gestiones (de alcaldes) con las que estoy trabajando … yo por eso no tengo tiempo de salir de viajes a Ucayali … estoy muy ocupado"
> (TS, CSHC, 20 nov 2021)

Otros trabajos bajo contrato son: jardinero de los centros de recreo que existen en el distrito, cocinero en restaurantes. Son pocos los casos de mujeres con trabajos "formales". Conversé con uno de los pocos casos: se trata de una mujer que desde hacía tres meses trabajaba bajo contrato en una empresa de conservas.

> "…ahora yo no estoy trabajando en chacra, estoy trabajando en empresa que se llama A, hacen miel de yacón, recién estoy trabajando tres meses ahí, yo ayudo a picar yacón para que licuen en la máquina … me gusta mi trabajo... la empresa me da desayuno, almuerzo y cena, y mi uniforme también… entro a las 8 am y salida a las 6 pm... queda en Huachipa, llego a las 9 de la noche, es por el tráfico…"
>
> (DSS, CSHC, 28 agosto 2022)

El trabajo artesanal realizado por la mujer

La artesanía del pueblo shipibo-konibo tiene una importante ubicación en el mercado turístico de la Amazonía peruana y, en muchas familias, tiene un peso específico en la economía familiar. Es un trabajo realizado tradicionalmente por la mujer y está centrado en el tradicional diseño kené, que fue declarado Patrimonio Cultural de la Nación del Perú el 16 de abril de 2008. Este diseño se pinta sobre cerámicas, textiles, superficies, cuerpos, y es además un marcador de la identidad cultural de este pueblo indígena (Belaunde, 2009). La

importancia de los diseños kené elaborados por las mujeres shipibo-konibo en forma de murales ha trascendido las fronteras del país[56].

Para las familias shipibo-konibo de Cashahuacra, la venta de artesanía producida por las mujeres (principalmente textiles, pintado de telas, bordados y bisutería de mostacillas) proporciona una entrada de dinero que, junto con el producto del trabajo del esposo, mantiene el equilibrio de la frágil economía familiar. En épocas en que escasea el trabajo por jornal tanto para hombres como para mujeres, es el trabajo artesanal de las mujeres shipibas el que aporta para solventar los gastos de la familia.

Los productos artesanales son ofrecidos y vendidos en ferias dominicales que se realizan en el mismo Santa Eulalia (en la plaza principal) o en otros distritos de la provincia de Huarochirí, a donde se trasladan. También son ofrecidos en sus recorridos por restaurantes turísticos que existen en Santa Eulalia y Chosica.

Cuando llegaron las primeras familias shipibas a Chosica y Santa Eulalia, mientras los hijos estudiaban en la universidad y los esposos se esforzaban en buscar un trabajo eventual en la ciudad, las mujeres shipibas salían a vender sus artesanías, que incluso llegaban a intercambiar por ropa y alimentos. Un recuerdo de esta época me fue contado por un joven shipibo-konibo estudiante universitario que llegó muy niño a la ciudad:

> "aquí (la ciudad) la mujer antes que el hombre tuvo trabajo porque el hombre todavía estaba acostumbrado a la pesca y a la caza, no estaba acostumbrado a laborar en la ciudad … ese ha sido su primer trabajo en la ciudad, no sé si había otros, pero yo miraba cuando era chico que eso hacían, incluso mi mamá ha vendido sus productos de artesanía, yo me iba con ella a caminar para vender artesanías, también para que nos pueda dar ropa a cambio, por trueque" (JUV, CSHC, 24 abril 2022)

Por lo tanto, desde el inicio mismo de la formación de la CSHC, la base de la economía familiar la constituyen no sólo el trabajo del varón en empleos, como ya se explicó, mayormente temporales e informales, sino también el trabajo de la mujer con la elaboración y venta de artesanía, que muchas veces realiza simultáneamente con otros trabajos temporales e informales como el trabajo en las chacras.

> "Sí, mi mamá trabajaba en lo que es su artesanía. Ella hacía bordados de ropa y ya con eso a veces también ayudaba en lo económico a mi papá y si no había en ese momento de vender su artesanía, ella se iba a trabajar en chacras y así ella ayudaba al

[56] No sólo el centro de la ciudad de Pucallpa (capital del Departamento de Ucayali) luce murales con diseño Kené, también ha sido llevado a eventos internacionales como muestra del arte amazónico peruano como fue el caso de la feria de arte contemporáneo ARCO-Madrid en febrero de 2019 (Madrid febrero 2019 *Matadero Madrid con los colores del arte kené* https://andina.pe/agencia/noticia-matadero-madrid-los-colores-del-arte-kene-743922.aspx); y el caso del 6to festival de arte CURA realizado en Minas Gerais Brasil el año 2021 en donde artistas shipibas pintaron murales (CAAAP Noviembre 2021 "*Pintan en Brasil el mural más grande hecho fuera del Perú con motivos de la cultura shipibo-konibo*" https://caaap.org.pe/2021/11/08/pintan-en-brasil-el-mural-mas-grande-hecho-fuera-del-peru-con-motivos-de-la-cultura-shipibo-konibo/

> sustento de casa y entonces para mi papá no era tan pesado dar y traer, lo que es la comida y el dinero" (DM, CSHC, julio 2022)

Asimismo, las mujeres shipibas artesanas de la CSHC tienen un significado especial en el imaginario de Santa Eulalia. Fue el andar de las mujeres shipibas por las calles de Santa Eulalia, o asomándose a los restaurantes turísticos ofreciendo sus productos con el diseño indígena kené, propio de la cultura shipibo-konibo, lo que por primera vez hizo notar a los pobladores de la ciudad, así como a sus autoridades, que un pueblo indígena amazónico había llegado al distrito.

> "…el primer contacto que tuvimos con los shipibos sería el 2006-2007 más o menos, cuando en los restaurantes campestres iban damas shipibas ofreciendo artesanías… bueno, pensamos será una vez, una casualidad... pero después fue una constante y cada vez más. Y generalmente sábados y domingos" (ET, Santa Eulalia, 15 enero 2022)

No todas las mujeres jóvenes de la CSHC aprendieron a bordar o pintar kené desde niñas (como tradicionalmente ocurre en las comunidades nativas); algunas aprendieron ya siendo mayores. Indagando sobre explicaciones de este hecho, las respuestas que me dieron fueron que sus madres no tuvieron tiempo de enseñarles, demandadas por las urgencias de la ciudad; además, no estaban cerca las abuelas o las tías mayores que pudieron haberles enseñado.

> "…ellas que saben más de artesanía porque yo no lo aprendí, pues, mi mamá no me enseñó… Yo tengo 26 años, a la edad que tengo recién he aprendido a bordar también algunas cositas de lo que es de nosotros, de los shipibos. He aprendido a hacer collares, a bordar telas, he aprendido, y yo le digo 'podemos hacer dinero con esto, esto es negocio', le digo" (DM, CSHC, junio 2022)

Las artesanas shipibas de Cashahuacra tienen como referente en la producción y comercialización de artesanías en la ciudad a las artesanas shipibas de la Comunidad Cantagallo, ubicada en el centro de Lima Metropolitana, a quienes reconocen mayor experiencia en el desarrollo de la producción artesanal y promoción en el mercado. La relación entre las artesanas de ambas comunidades es estrecha; es más, algunas de las organizaciones interesadas en el comercio y promoción de la artesanía conocen la existencia de las artesanas shipibas de Cashahuacra a través de la información que de ellas reciben en Cantagallo, y no son pocas las ocasiones en que las mujeres shipibas de Cashahuacra son convocadas por sus parientes de Cantagallo para la producción conjunta de productos artesanales (bordados, pinturas sobre telas, adornos con mostacillas).

La artesanía forma parte de proyectos turísticos de las mujeres shipibas de Cashahuacra. Una joven mujer artesana que tuvo oportunidad de viajar acompañando a artesanas más experimentadas me explicaba lo que podría ser un proyecto turístico de la CSHC:

> "…y yo le digo 'podemos hacer dinero con esto, esto es negocio', le digo, porque a la mayoría de la gente, cuando viene de otros países, quieren llevar algo, algo que le recuerde al lugar que ha visitado y entonces yo le digo a veces 'podemos hacer ese tipo de proyectos y traer a turistas, atraer y poder vender lo que es nuestra artesanía,

> hacerle conocer a nuestras culturas. A veces, cuando hay un tipo de fiestas, por ejemplo, la que viene de San Juan, nosotras las mujeres shipibas cocinamos lo que es el 'juan', la 'patarashca', la comida, lo que es de nuestra tierra y a veces llega gente que no conoce '¿qué es esto?' y entonces empiezan a probar y les gusta… entonces promover la gastronomía y las artesanías, nos gustaría hacer eso, como mujeres podemos salir, sobresalir en esas cosas… Yo ya aprendí a cocinar, por ejemplo, de costa, sierra y selva, ya sé las comidas de allá, pero más queremos resaltar nuestra gastronomía y nuestra artesanía, nosotros como pueblo shipibo."
>
> (DM, CSHC, junio 2022)

Durante la epidemia del COVID-19, la artesanía de las mujeres shipibas de la CSHC fue también promocionada por eventos de *streaming*[57]. Cabe mencionar que las artesanas shipibas de Cashahuacra aparecen en el Directorio de Artesanos del Perú del Proyecto "CON LOS PIES EN LA TIERRA"[58]. Como menciono más adelante, algunas empresas de la moda han tenido acercamiento con las artesanas shipibas de Cashahuacra.

Nuevas actividades laborales: "ya tengo más experiencias en el canto, en el escenario… ahora me pagan."

Otra actividad laboral realizada por algunos jóvenes de la comunidad, tanto hombres como mujeres, es participar como cantantes en grupos musicales que incluyen animar espectáculos, tanto públicos como privados, que se realizan dentro del distrito de Santa Eulalia. Para ello manejan un repertorio basado en canciones populares del mercado musical, especialmente la "cumbia andina".

> "…con M (joven shipibo cantante de la comunidad) hicimos un grupo chiquito entre los dos, de ahí nos llamaban a cantar en Navidad… así nos llevaban a eventitos, de ahí poco a poco ya me conocieron… me empezaron a llamar las personas con las que ahora canto… En un comienzo era difícil porque no nos pagaban… íbamos así en Navidad, íbamos para hacernos conocidos, todo era por amor al canto, nos pagaban con una comida, por un pasaje, pero ya no más… Ahora ya es diferente, creo ya, porque han pasado muchos años, ya tengo más experiencias en el canto, en el escenario… ahora me pagan." (LS, CSHC, 30 octubre 2021)

[57] Artistas gráficos y músicos se unen en "Limartesanal Fest" por la comunidad shipiba de Cashahuacra. Julio 2020.Ubicar en: https://www.tvperu.gob.pe/novedades/tvperu/artistas-graficos-y-musicos-se-unen-en-limartesanal-fest-por-la-comunidad-shipiba-de-cashahuacra

[58] Directorio Artesanos del Perú (Proyecto con los pies en la tierra") 17 junio 2021. Ubicar en: https://issuu.com/artesanosdelperu/docs/directorio_artesanos_del_peru

2.1.8 COMUNIDAD SHIPIBA DE CASHAHUACRA Y SU VINCULACIÓN CON LA TRAMA INSTITUCIONAL DE LA CIUDAD

Presento a continuación algunas instituciones y organizaciones con una presencia notoria en la CSHC, ya sea porque la población demanda o utiliza sus servicios, como por las intervenciones que estas instituciones tienen en la comunidad. Con algunas de estas instituciones, la vinculación es similar a la que tienen otros asentamientos humanos de Cashahuacra y de Santa Eulalia en general, pues se trata de instituciones que aplican políticas públicas y forman parte de los sectores de educación, salud, y también de instituciones que intervienen en casos de riesgo de desastres; todas pertenecientes al Gobierno Central. Asimismo, existe presencia y relación de la comunidad con el gobierno local en lo que se refiere a la instalación de servicios públicos, principalmente.

Además, la CSHC tiene vinculación con otras instituciones, mayormente de régimen privado, lo cual constituye una diferencia respecto a otros asentamientos humanos de Cashahuacra. Esta vinculación se debe, en parte, a la visibilidad que va logrando la CSHC como la "única comunidad indígena amazónica en Santa Eulalia".

En esta trama de relaciones con instituciones y organizaciones llama la atención la poca, casi inexistente, relación de la CSHC con las organizaciones indígenas de nivel nacional con sede en Lima. Al final de esta sección presento los resultados de mi intento por averiguar sobre esta "no vinculación".

a) VINCULACIÓN CON INSTITUCIONES DE SECTORES SOCIALES DEL ESTADO: EDUCACIÓN Y SALUD

Educación

Las Instituciones Educativas (I.E.) de Educación Básica Regular a las que asiste la población escolar (0 a 18 años) de la CSHC, así como la mayoría de la población establecida en la quebrada de Cashahuacra, están ubicadas en el centro urbano de Santa Eulalia y pertenecen a la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) Nº 15 de Huarochirí. Para los niveles inicial y primario, el centro educativo al que acuden los niños y niñas shipibo-konibo de Cashahuacra es la I.E. *Virgen del Carmen*; para los estudios de nivel secundario, el centro educativo *Simón Bolívar*. Ninguna de estas I.E. es bilingüe intercultural[59].

Los estudiantes shipibo-konibo llegan a estas I.E. caminando (20 minutos de ida y cerca de 30 minutos de retorno). El soporte económico para los estudios escolares (adquisición de lápices, lapiceros, cuadernos, libros, uniforme escolar, refrigerios, etc.) es una de las

[59] A diferencia de la Comunidad Shipiba de Cantagallo, ubicada en el centro urbano del Distrito Rímac en Lima Metropolitana, que logró que se instale una escuela de nivel inicial y primario intercultural bilingüe en la misma comunidad, consiguiendo transformar por primera vez el paradigma que sostiene que, este tipo de propuestas educativas solo están restringidas al ámbito rural (Anzualdo, 2015)

prioridades en el presupuesto familiar y una preocupación constante de los padres de familia, que se hace crucial cuando son varios los hijos en edad escolar.

Las primeras familias que se asentaron en la CSHC y querían matricular a sus hijos en los centros educativos tenían que lidiar con el problema de la falta del Documento Nacional de Identidad para menores de edad (DNI amarillo); algunos de ellos no tenían acta de nacimiento (generalmente debido a partos domiciliarios que luego no seguían el proceso de su registro oficial). Aunque eran admitidos vía procedimientos provisionales de matrícula, la regularización a veces implicaba tener que viajar a Ucayali para obtener documentos. En el tiempo en que realicé el estudio, esta dificultad solo se daba en muy pocos casos, a diferencia de años anteriores. En los casos de los hijos de familias shipibas nacidos en Lima, las dificultades para obtener el DNI "amarillo" tenían que ver con que uno de los padres aún no contaba con su propio DNI.

La otra modalidad de Educación Básica que ofrece el Estado y con la que la CSHC se ha vinculado es la llamada Educación Básica Alternativa (EBA), que ha favorecido a adultos mayores que no pudieron culminar sus estudios secundarios en sus lugares de origen o que se vieron obligados a interrumpir sus estudios de nivel secundario. La oportunidad de esta modalidad de estudios se dio en la CSHC por un proyecto promovido por la Municipalidad de Santa Eulalia para los asentamientos humanos de Cashahuacra, y se desarrolló entre los años 2018 y 2019. Fue interesante el comentario que me hizo el profesor que dio el curso, al señalar que la mayoría de los alumnos eran del "barrio shipibo"[60].

En cuanto a la relación de la CSHC con centros de nivel superior (universidades o institutos técnicos), para la época en que realicé el trabajo de campo, solo había dos personas shipibas residentes en la CSHC que estudiaban educación superior en la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, "La Cantuta". Uno de ellos estaba por terminar la carrera de Agropecuaria y el otro la carrera de Educación. Habían empezado a estudiar en el año 2012 y estaban esforzándose en terminar los últimos ciclos de sus estudios universitarios, cuyos costos asumían ellos mismos trabajando en empleos temporales. Asimismo, una joven madre estaba concluyendo la carrera técnica en Enfermería en un instituto superior privado. No había más estudiantes de educación superior en la CSHC para el año 2022.

Salud

La institución estatal de salud que brinda atención a la provincia de Huarochirí es la Red de Salud Huarochirí, de la Dirección de Salud Lima (DISA Lima), que se subdivide en cinco Microrredes de Salud, responsables de la organización y gestión de la prestación de servicios del primer nivel de atención. Una de estas microrredes, la Microred Ricardo Palma, con sus

[60] Las clases fueron impartidas durante los fines de semana, por el Centro de Educación Básica Alternativa (CEBA), BENJAMIN BLOOM en un pequeño local implementado por la CSHC. La convocatoria fue abierta para los interesados (andinos y shipibos), se formó un grupo de 10 personas ,la mayoría mujeres shipibas las que, por maternidad habían tenido que suspender sus estudios secundarios y veían en ese momento la oportunidad de culminarlos . La pandemia del COVID-19 y luego el establecimiento de la educación a distancia hizo abortar este proyecto.

21 establecimientos de salud, es la que tiene como ámbito de acción la quebrada de Cashahuacra.

Los establecimientos de salud a los que acuden las familias de la CSHC son el Centro de Salud (C.S.) Buenos Aires y el C.S. Santa Eulalia. Ambos establecimientos brindan el "Primer Nivel de Atención de Salud" (PNAS)[61]. En la práctica, la insuficiente dotación de recursos humanos y de equipamiento no permite cumplir con todo lo establecido por la norma, y esto se agravó mucho más cuando estalló la epidemia del COVID-19, que prácticamente desplomó el sistema oficial de salud (Liza, 2022; Maguiña-Vargas, 2021).

Ninguno de estos establecimientos de salud brinda servicios con pertinencia cultural. No obstante, aunque existe normativa al respecto, esta solo aplica a establecimientos en zonas amazónicas y andinas con población indígena dentro de sus ámbitos[62].

Las familias shipibas de la CSHC acuden al C.S. Buenos Aires, al que llaman "la Posta", "el Puesto" o simplemente "Buenos Aires". Es allí donde les corresponde ser atendidos en consultas externas, aunque en los hechos sea el de más difícil acceso.

> "…es difícil llegar a Buenos Aires, antes era más cuando no había mucho "moto", llegamos mejor más rápido al Puesto Santa Eulalia y también al Centro Salud Ricardo Palma, es mejor que Puesto de Salud Buenos Aires" (AP, CSHC, 18 diciembre 2021)

Esta dificultad para acceder al establecimiento de salud también es corroborada por el médico del C.S. Buenos Aires, y así explica en parte el hecho de que los pobladores shipibo-konibo no acudan a buscar servicios con la frecuencia que los profesionales de salud esperan:

> "...vemos mucha resistencia de las madres de llevarlos a sus niños acá al Centro, el motivo principal me parece es la distancia y el acceso, porque tienen que venir en una moto por camino de trocha accidentado, salen por la parte de Santa Eulalia centro y recién vienen para acá. La otra (ruta) es venir por el cerro, la ladera del cerro, carretera

[61] Ambos establecimientos de salud son clasificados como categoría I-3 . Según su Norma Técnica , se trata de establecimientos de salud clasificados como Primer Nivel de Atención de Salud (PNAS). En , sus servicios se enfocan en la prevención, promoción y protección específica de la salud con diagnóstico precoz y tratamiento oportuno de enfermedades. Los servicios que brindan estos establecimientos son: Vacunación de esquema regular para niños y adultos, Control natal ,Salud sexual reproductiva ,Nutrición Prevención de enfermedades como hepatitis, VIH, tuberculosis, etc. (MINSA, 2011).

[62] El 2019, meses antes de que estallara la pandemia del COVID-19 . El MINSA emitió una normativa para la adecuación de los servicios de salud con pertinencia cultural en el primer nivel de atención (Directiva Administrativa N°261-MINSA/2019/DGIESP Aprobado con RM No 228-2019-MINSA). Llama la atención que esta norma dirigida a todos los establecimientos de salud a nivel nacional, no considere a los establecimientos de salud del ámbito urbano. Y este dirigido exclusivamente a establecimientos ubicados en zona amazónica que tengan comunidades étnicas, establecimientos en zona andina que tengan población Quechua y/o Aymara y establecimientos en zona costa que tengan afrodescendiente.

> Huinco, es la otra forma… ambas son difíciles el traslado… la población se acerca caminando, les sale más barato, pero se demoran en llegar"
>
> (AH, Santa Eulalia-Buenos Aires, 20 noviembre 2021)

Parte de los servicios de atención de salud que realiza el C.S. Buenos Aires es el llamado servicio extramural, que esencialmente está referido a la ejecución del Programa de Salud Familiar y Comunitaria, previamente establecido en una norma técnica[63]. Este es un programa que no siempre puede ser implementado por falta de personal de salud y de presupuesto en los establecimientos, y que además fue significativamente afectado por la pandemia del coronavirus.

Para la ejecución de las acciones extramurales, es muy importante contar con un(a) Promotor(a) de Salud, que es el agente comunitario de salud. Según la norma técnica (MINSA 2014), una de sus funciones es vincular a la comunidad con el establecimiento. En las comunidades nativas, los promotores de salud son elegidos y reconocidos por la comunidad, y su trabajo se realiza sin percibir retribución económica alguna. Para el caso de la CSHC, fue el mismo establecimiento de salud quien designó a la persona encargada de realizar este trabajo, y a quien se le otorgan bonificaciones a cambio de tareas cumplidas.

La promotora de salud designada de la CSHC es una mujer shipibo-konibo que formó parte de las primeras familias que se establecieron, y que se hizo conocida por los profesionales del C.S. Buenos Aires cuando, al poco tiempo de instalarse las primeras familias shipibas en la quebrada de Cashahuacra, tuvieron la necesidad de atención de salud. Fue ella, quien además tenía un mejor manejo del castellano, la que acudió al centro en busca de ayuda, a veces llevando a los enfermos. El personal de salud la designó como "promotora" y le dio algunas capacitaciones. Cabe mencionar que esta mujer shipiba, poco tiempo después, decidió estudiar por propia motivación la carrera de enfermería técnica en un instituto privado de la ciudad de Chosica.

> "…en ese tiempo yo no sabía tanto hablar el castellano, yo me iba y me presentaba "..somos un grupo de shipibos que hemos venido a vivir acá y queremos sobresalir y tal, de mi grupo está enfermo, ¿nos puedes dar o facilitar algunos medicamentos?" y me decían "sí, como no", me decían "deja ahora tu solicitud", me hacían firmar y después de tres días me iba a recoger las medicinas y las traía aquí, repartía todito ya: Paracetamol, Ibuprofeno, para garganta, eso era lo más principal que nos enfermábamos… y viendo las enfermeras que yo les explicaba, las enfermeras me dicen "...ya que tú nos apoyas, nosotros también te apoyamos"… me dieron capacitación para época de vacunas, para dengue... siempre me ha gustado ayudar… en el Puesto de Buenos Aires me conocen" (FPM, CSHC, 26 marzo 2022.)

En general, no es que las familias shipibas de la CSHC acudan con frecuencia al establecimiento de salud. Las visitas más frecuentes responden a razones específicas: control

[63] NTS No 021-MINSA I DGSPN.03 NORMA TÉCNICA DE SALUD "CATEGORÍAS DE ESTABLECIMIENTOS DEL SECTOR SALUD"

de crecimiento y desarrollo de niños y niñas, fiebre que no cede al tratamiento casero, y también control del embarazo y parto.

La promotora de salud de la CSHC explica la poca asistencia al establecimiento en términos de "costumbre": no es costumbre de los shipibo-konibo ir a los establecimientos de salud, ya que la primera opción de cura es intrafamiliar, es decir, "entre nosotros con hierbas". También admite que, en algunos casos, cuando finalmente recurren al establecimiento, es para que les digan "tu enfermedad es demasiado tarde".

> "nuestra costumbre de todo el pueblo shipibo, no hablo de acá no más, hablo de todo el pueblo shipibo... casi la mayoría es que no somos de ir a cada rato en la posta, ir a hospitales… si yo me siento mal, de mi parte, tal, creo que está mal, de mi parte voy a intentar tomar algunos medicamentos de la selva, buscamos a los que saben y así intercambiamos curaciones, remedios, y así curamos entre nosotros con hierbas… cuando ya están bien mal, o sea mal que ya no curan con la hierba, ya recién se van al hospital y así te dicen allí que tu enfermedad es demasiado tarde"
>
> (FPM, CSHC, 26 marzo 2022.)

Otros

La quebrada Cashahuacra está ubicada en una zona considerada de deslizamientos e inundaciones, sobre todo en época de lluvias, lo que pone en alto riesgo a la población asentada. Es cuando ocurren estos desastres naturales que se hacen presentes algunas instituciones del gobierno central, como el Ministerio de Cultura (MINCUL), el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS) y el Ministerio del Interior (MININTER), llevando ayuda.

El primer contacto que tuvieron con estas instituciones fue durante el "huayco" del año 2015, hecho especialmente recordado por las familias shipibo-konibo porque fue la primera experiencia directa que tuvieron con este tipo de desastre. Dos años después, en 2017, les tocó enfrentar otro "huayco", y nuevamente se presentaron estas instituciones llevando ayuda y afianzando más las relaciones. Otro momento en que estas relaciones se evidenciaron fue durante la emergencia sanitaria ocasionada por la pandemia del COVID-19.

En esas circunstancias, los representantes de estas instituciones del gobierno central, previa coordinación con el presidente de la CSHC, acudieron llevando donaciones de alimentos, carpas, medicamentos, etc. En alguna oportunidad fue el propio ministro o ministra quien se acercó a la CSHC a entregar las donaciones, con todo un despliegue de publicidad que dio visibilidad tanto a la entidad como a la comunidad[64].

[64] 2017 Ministerio del Interior lleva ayuda a comunidad shipiba de Cashahuacra afectada por huaicos e Inundaciones. Ubicar en: https://www.mininter.gob.pe/content/ministerio-del-interior-lleva-ayuda-comunidad-shipiba-de-cashahuacra-afectada-por-huaicos-e .

-2021 Ministro de Cultura supervisó la entrega de alimentos del MIDIS a la población Shipibo-Konibo asentada en Santa Eulalia. Ubicar en: https://undiario.pe/blogs/notas-de-

b) VINCULACIÓN CON EL GOBIERNO LOCAL: MUNICIPALIDAD DE SANTA EULALIA

La vinculación de la CSHC con la Municipalidad de Santa Eulalia existe desde los orígenes mismos de la comunidad. Como ya fue mencionado, fue la administración municipal del año 2008 la que les concedió lotes de terreno en la quebrada Cashahuacra. Las familias shipibo-konibo guardan un buen recuerdo de las primeras coordinaciones y negociaciones con esa administración, pues se sintieron apoyados y reconocidos[65].

Además, existe un tema preocupante para el cual es importante contar con la municipalidad como aliada: el terreno del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, dentro del cual está ubicada la CSHC, está en litigio judicial. Mientras no se resuelva esta situación, persiste la incertidumbre sobre lo que pueda ocurrir con sus tierras.

Como toda la población del distrito considerada en situación de pobreza, la CSHC es beneficiaria de programas sociales administrados por la municipalidad. Asimismo, recibe el servicio de Serenazgo Municipal encargado de apoyar en la seguridad ciudadana (algunos miembros shipibo-konibo trabajan en la municipalidad como parte del cuerpo de serenazgo o como operarios de limpieza pública).

En el año 2021, la municipalidad inició la instalación de redes de alcantarillado sanitario para la localidad de la quebrada Cashahuacra, lo que benefició directamente a la CSHC (Resolución de Alcaldía No 124-2021-MDSE_AL del 19 de abril de 2021).

Teniendo en cuenta que la quebrada de Cashahuacra es una zona de alto riesgo por "huaycos", las gestiones municipales han desarrollado proyectos de control de riesgo y educación ambiental, que incluyen a la CSHC por ubicarse en esta quebrada. A comienzos del año 2023, cuando finalizaba mi trabajo de campo, presencié las acciones municipales ante el anuncio de la presencia del fenómeno climático "Niño Costero", que ponía en riesgo toda la costa del país por un aumento inusual de lluvias. Esto generó alarma en Santa Eulalia por la amenaza del desborde de sus quebradas, siendo la de Cashahuacra la de más alto riesgo. La nueva

---

prensa/2021/03/07/ministro-de-cultura-superviso-la-entrega-de-alimentos-a-la-poblacion-shipibo-konibo-asentada-en-santa-eulalia

-2020 Ministerio Cultura entrega de mascarillas, ropa,… a Shipibo-Konibo del distrito de Santa Eulalia, Huarochirí. Ubicar en: https://twitter.com/MinCulturaPe/status/1275959726749220864
-2023 Ministra de Cultura llevó ayuda a comunidad Shipibo Konibo en Santa Eulalia…indicó que el ejecutivo trabaja unido para atender a afectados por las lluvias. Ubicar en: https://andina.pe/agencia/noticia-ministra-cultura-llevo-ayuda-a-comunidad-shipibo-konibo-santa-eulalia-933246.aspx

[65] Las familias de la CSHC, en especial las primeras que se instalaron, guardan un buen recuerdo del alcalde Elías Toledo, su administración apoyo la concesión de lotes de terreno para las familias shipibas . En todo evento en el que se habla de los orígenes de la comunidad se menciona su nombre con especial deferencia. Su muerte ocurrida a comienzos del año 2022 fue muy sentida en la comunidad shipiba.

gestión municipal (2023-2027) ejecutó acciones de prevención tales como la reconstrucción del C.S. Buenos Aires —donde se atiende a la mayor parte de la población de la quebrada Cashahuacra—, la construcción de muros de contención en los asentamientos humanos y el reforzamiento de las riberas de la quebrada Cashahuacra[66].

Cabe mencionar que algunas administraciones municipales establecen apoyos puntuales a la CSHC, por ejemplo, para algunas celebraciones importantes para la comunidad shipiba, como la fiesta de San Juan el 24 de junio, demostrando además su respaldo con la presencia de un representante del municipio en la celebración.

Asimismo, las familias de la CSHC (al igual que los pobladores de los asentamientos humanos de la quebrada) participan activamente en las llamadas "faenas comunales" promovidas por la municipalidad, que se pueden definir como el aporte en mano de obra de la población para la instalación de servicios que realiza la municipalidad. Un ejemplo es el de la instalación del alcantarillado. Los recursos humanos, técnicos y de equipos los pone la municipalidad, mientras que el trabajo de apertura de zanjas lo realiza la comunidad organizada.

Los dirigentes de la CSHC calendarizan estas faenas, y se cumplen de forma estricta, a tal punto que algunos retrasan o adelantan sus viajes al Ucayali para estar presentes en la fecha en que les "toca la faena", o dejan encargada a otra persona para que los reemplace en su ejecución. Esta actividad es cuidadosamente organizada por el presidente de la comunidad.

En la relación entre el Municipio de Santa Eulalia y la CSHC, existe un momento en el que se configura una situación de negociación: la época de elecciones municipales. Los candidatos a ocupar la alcaldía desarrollan campañas para obtener votos a su favor y, como parte de ellas, se acercan a la población. Los directivos shipibo-konibo de Cashahuacra no descuidan estos momentos para asegurar la promesa de apoyo a sus demandas sociales a cambio de la promesa de otorgarles su voto, porque —como ya se mencionó— la mayoría de residentes de la CSHC, al establecerse en Cashahuacra, cambiaron la dirección de su domicilio en su DNI por su nueva ubicación en Santa Eulalia, por lo tanto, está legitimado su derecho al voto en el distrito de Santa Eulalia. Es en esa "época electoral" cuando los asentamientos humanos se saben poseedores del poder que tiene su voto. El presidente de la CSHC contaba, con un tono de suficiencia, una conversación que había tenido con un candidato a la alcaldía:

[66] Acciones de la Municipalidad en Cashahuacra y que necesariamente implican a la CSHC

- Programa Municipal EDUCCA: Educación, Cultura y Ciudadanía Ambiental 2020-2022 Ubicar en: file:///C:/Users/LENOVO/Downloads/pme_md_santa_eulalia._documento%20(1).pdf
- Municipalidad de Santa Eulalia reconstruirá Centro de Salud Buenos Aires https://www.gob.pe/institucion/munisantaeulalia/noticias/819319-municipalidad-de-santa-eulalia-reconstruira-centro-de-salud-buenos-aires
- Municipalidad de Santa Eulalia ejecutará dos proyectos de prevención de riesgo de desastres, en Cashahuacra. Ubicar en: https://www.gob.pe/institucion/munisantaeulalia/noticias/754231-municipalidad-de-santa-eulalia-ejecutara-dos-proyectos-de-prevencion-de-riesgo-de-desastres

> "… yo le dije a un candidato que vino acá: " Mira, si tú te vas a meter con esa gente ni me vengas, ni me asomes tu cabeza por acá porque no te voy a apoyar, porque el pueblo shipibo es así apoyamos a uno solo (todos a una opción) sino no, no apoyamos a nadie y los votos de todos se van a desviar ¡así te lo digo!" …"
>
> (GN, CSHC, 9 octubre 2021)

No todas las promesas son cumplidas por los candidatos. Una vez que asumen el cargo "se olvidan"; la CSHC tiene recuerdos amargos al respecto:

> "…cuando era candidato "A" vino acá y dijo: "en deporte voy a apoyar, vean por última vez estas piedras después va ser todo pista" prometió un cambio total de Cashahuacra, la gente aplaudió!, votó y ¡pluf! llegó a ser alcalde ¡y nada! …el 2015 ingresó el señor "A" y ahí mismo sale huayco, vino el beneficio de un montón de billetes para la municipalidad en nombre de los afectados ¡y no ayudó nada! ¿acaso vino el señor A?... su gente nos negaba el apoyo..."
>
> (GN, CSHC, 9 octubre 2021)

El año 2022, me tocó presenciar un ejemplo de la forma en que los dirigentes shipibo-konibo hacían la promoción de sus demandas sociales en el contexto de una coyuntura electoral. Ese año fue un año electoral porque terminaba una gestión municipal y los postulantes a la alcaldía iniciaban su campaña electoral. En ese escenario, la CSHC invitó a su evento público más importante, la Fiesta de San Juan, a algunos candidatos a la alcaldía que acudieron con su equipo de prensa, creándose la oportunidad para que los directivos shipibo-konibo hablen de las necesidades de la comunidad, lo que era respondido con promesas de apoyo por los candidatos, y que luego se reprodujo en redes sociales[67].

Un tema largamente tratado entre la CSHC y las diferentes gestiones municipales (cinco desde que los shipibo-konibo se establecieron en Cashahuacra) es que la municipalidad les provea de condiciones para la venta de su artesanía. Específicamente, el pedido reiterativo es que se asfalte la calle del "barrio shipibo" y el acceso al mismo, así como que se les provea de un mínimo de infraestructura para establecer puestos (desarmables) de venta de artesanía y comida; es lo que llaman el "proyecto turístico". Esto aún no se ha logrado y ha sido la promesa no cumplida de varios candidatos a la alcaldía. Para el año 2023, una nueva gestión de la municipalidad ha prometido asfaltar una de las calles del "barrio shipibo" como parte de su apoyo al proyecto turístico. La CSHC nuevamente confía en que se cumpla la promesa de hacer realidad un proyecto que nació casi desde el momento mismo en que se formó la comunidad.

[67] 26 junio 2022, FESTIVAL DE SAN JUAN 2022, COMUNIDAD SHIPIBA EN CASHAHUACRA CON LA PRESENCIA DEL CANDIDATO; DR ELBERT GUERRA POR EL PARTIDO RENOVACIÓN POPULAR. Ubicar en https://www.facebook.com/AlDiaChosica/videos/582488756858186

c) VINCULACIÓN CON INSTITUCIONES RELIGIOSAS: IGLESIA CATÓLICA, IGLESIA EVANGÉLICA

Como expliqué en páginas anteriores, la mayoría de los pobladores de la CSHC profesan la religión evangélica. Llegaron a Cashahuacra con esta profesión de fe iniciada en Ucayali, así que la vinculación con las congregaciones evangélicas existentes en la zona surgió muy tempranamente. Me contaron que algunas congregaciones evangélicas en Nueva Esperanza tuvieron corta duración, así que, para cumplir con las ceremonias de "culto", algunos debían trasladarse a los locales de congregaciones ubicadas en otros asentamientos humanos de la quebrada. En la época en que trabajé en la zona, estaban los locales de dos congregaciones evangélicas próximos a la CSHC: uno perteneciente a la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios y el otro a la Iglesia Evangélica Bautista.

El local de la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios tenía por nombre "Iglesia Evangélica Divino Cordero" y estaba ubicado muy cerca del "barrio shipibo". La esposa del pastor, inmigrante de origen andino, me contó su percepción de los shipibos como practicantes del culto evangélico:

> "…converso con ellos al comienzo, cuando llegaron a la congregación le preguntamos ¿ustedes han conocido al Señor desde antes o recién ahora? "nosotros éramos evangélicos desde mucho más antes" así nos dicen, y hasta aquí en la zona shipiba había pastores también, su papá de la hermana M (shipiba) me contó, no sé si ahora lo hace, pero su papá pastoreaba allá en su comunidad. Entonces, como te digo, ellos tienen esa fe, ese fundamento.
>
> Quizás ahora todavía no todos congregan, quizás no están perseverando en la fe, pero tienen el fundamento… yo noto que ellos (los shipibos) son diferentes a los mestizos en el sentido de su personalidad, no son más de hablar, ellos son más reservados que los mestizos. Creo que entre ellos sí hay más libertad en hablar, en su idioma.
>
> Al principio eran más reservados, pero ya hablan más, pero son más reservados… en subida diaria en que yo veo, creo que ellos ponen en obra la palabra del Señor, creo que se esfuerzan por lo que vienen al culto… sí, se esfuerzan… los mestizos no todos tienen esa misma disposición, son más difíciles, más duros, se cierran a que el Señor obre en su vida… pero a todos los vemos como nuestros hijos, algunos hijos son para amor y otros para rigor…"
>
> (RB, A.H. Nueva Esperanza, 23 octubre 2022)

La vinculación de la CSHC con la Iglesia Católica, representada por la Parroquia de Santa Eulalia, se caracteriza por ser cordial y distante. Son pocas las personas de la comunidad que se declaran católicas. Sin embargo, en los primeros años, cuando las primeras familias shipibo-konibo empezaban a asentarse en la quebrada, recibieron ayuda de la parroquia de Santa Eulalia.

El sacerdote católico que administra la parroquia definió en los siguientes términos la relación de la CSHC con la parroquia:

> "…no son de confesión católica, ahí solo un 5% son católicos, todos son evangélicos, por eso la relación con la parroquia es distante, porque no son de esta confesión y ellos se sienten como extraños en nuestras celebraciones. Pero cuando ha habido ayuda les hemos llamado y ellos vienen contentos. Pero en general están ahí, no frecuentan mucho la parroquia o participan en las actividades parroquiales porque son evangélicos, pero no tiene nada que ver con la ayuda que canalizamos para ellos."
>
> (JK, Santa Eulalia, 26 marzo 2022)

No obstante, la presencia más firme de la Iglesia Católica en la CSHC es a través de su organización Cáritas, dedicada a la asistencia, desarrollo y servicio social de poblaciones pobres y vulnerables.

Cabe mencionar que el Asentamiento Humano Nueva Esperanza, dentro del cual está la CSHC, está adscrito a la imagen católica de la Virgen María, y en la celebración del aniversario de su creación (18 de setiembre) se hacen ceremonias a la usanza católica (procesión y misa), a las que suelen acudir pobladores del "barrio shipibo".

d) VINCULACIÓN CON LAS ONG Y EMPRESAS PROMOTORAS

Incluso antes de iniciar mis primeros contactos con la CSHC, una de las cosas que llamó mi atención fue la frecuencia con la que aparecía en sitios web como YouTube. Desde personas que subían sus videos mostrando la existencia de esta comunidad shipibo-konibo, hasta instituciones y organizaciones que daban cuenta de las acciones que habían realizado en la comunidad. Ya en pleno trabajo de campo, tuve la oportunidad de presenciar las acciones de algunas organizaciones en la comunidad, así como la cuidadosa relación que la Junta Directiva de la comunidad trataba de tejer con estas entidades (algunas delegaciones visitantes eran recibidas con cortas presentaciones de bailes tradicionales a cargo de mujeres vestidas con trajes tradicionales), y de la agencia del Presidente de la comunidad y sus directivos para mantener la relación, porque significaba donaciones de alimentos y ayudas concretas para las familias, que eran muy bien recibidas. Por otro lado, esta gestión del presidente de la comunidad aseguraba el respaldo de las familias a su cargo.

Se trataba mayormente de organizaciones de régimen privado, con las que la comunidad establecía vinculaciones puntuales y eventuales, con un inicio y un fin establecido. Algunas surgían por iniciativa de las mismas organizaciones, que coordinaban con el jefe de la comunidad para intervenir y formaban parte de sus "programas sociales", y otras surgían por iniciativa de la misma comunidad, que solicitaba algún tipo de apoyo a la organización.

Los interlocutores me refirieron algunas instituciones con las que la comunidad tenía establecidas conexiones. Cabe mencionar que algunos de estos apoyos estaban dirigidos exclusivamente a la CSHC y no incluían a los otros asentamientos humanos de la quebrada, ni siquiera a los vecinos andinos de Nueva Esperanza, lo que generaba descontento en los vecinos.
A continuación, algunas circunstancias y modalidades en las que se establecía vinculación entre las instituciones de carácter privado y la CSHC. Algunas se traducían en apoyos

puntuales (donaciones) otras implicaban acciones a través de un tiempo determinado (implementación de proyectos)

- Momentos de urgencia de la comunidad, como son las situaciones de inundaciones o huaycos, hacen que organizaciones establezcan conexión con la comunidad para hacer llegar su apoyo en forma de donaciones de alimentos o medicinas, e incluso implementan talleres de capacitación para las familias sobre mitigación de riesgos.[68]

- Algunas entidades sitúan a la CSHC como ámbito de sus programas de acción social, lo que se traduce en ofrecer algunos servicios, como salud, acompañados de donaciones: ropa, alimentos, medicinas[69].

- Las fiestas navideñas (mes de diciembre) son motivo para realizar conexiones, o reactivarlas, con organizaciones de voluntariado que donan regalos para los niños[70].

- Empresas que trabajan en el rubro de modas y turismo han establecido vinculaciones con la CSHC, llegándose a iniciar la implementación de proyectos (que, debido a la aparición de la pandemia del COVID-19, quedaron paralizados). En el primer caso, en el marco de "Proyectos Sociales" o directamente a través de proyectos de Promoción en el Mercado del Trabajo Artesanal, algunas entidades establecieron vínculos con artesanas de la

[68] - FORD PERÚ Y FORD MOTOR COMPANY FUND Llevaron Ayuda Humanitaria en Respuesta a los Desastres Naturales Brindaron asistencia humanitaria a 150 familias afectadas de la comunidad Shipiba de Cashahuacra y Santa Rosa de Santa Eulalia en Lima(2023) . Ver en: https://noticias.autocosmos.com.pe/2023/07/21/ford-lleva-ayuda-humanitaria-a-familias-peruanas
- FELICIDANDO Instalan sensores de movimientos y alarmas comunidad shipiba. 28 Noviembre 2015 . Ubicar en: https://diariocorreo.pe/peru/instalan-sensores-de-movimientos-y-alarmas-comunidad-shipiba-636194/

- OIM Visitamos la Comunidad Shipibo - Konibo de Nueva Esperanza ubicada en la zona de Cashahuacra en Santa Eulalia, en #Huarochirí, a fin de realizar actividades de prevención y mitigación de riesgos de desastre . 6 JUNIO 2023 . Ubicar en: https://x.com/OIM_Peru/status/1666213397640146944

[69] UNION VENEZOLANA, COMUNAFEST Abril 2023 Profesionales de la salud y voluntarios de nacionalidad venezolana ofrecieron servicios gratuitos a la comunidad indígena shipibo-conibo Ubicar en: https://m.facebook.com/unionveperu/posts/5989690831141804/

[69] AYNI Este 2022 nos vamos a visitar a la comunidad shipiba coniba Cashahuacra en Santa Eulalia. 10 Diciembre 2022 Ubicar en: https://www.facebook.com/AyniRegalandoSonrisas/?paipv=0&eav=AfZwRnKX8uMa1qMhKcA74zoLt1xQhMBe14HizoXfIl5zJXiz4TzjUoM47SVMmNDgJqs&_rdr

[70] AYNI Este 2022 nos vamos a visitar a la comunidad shipiba coniba Cashahuacra en Santa Eulalia. 10 Diciembre 2022 Ubicar en: https://www.facebook.com/AyniRegalandoSonrisas/?paipv=0&eav=AfZwRnKX8uMa1qMhKcA74zoLt1xQhMBe14HizoXfIl5zJXiz4TzjUoM47SVMmNDgJqs&_rdr

CSHC, y la relación se tradujo en: capacitaciones para una mejor comercialización de las artesanías —sobre todo textiles— y realización de ferias artesanales[71]

- En el rubro turístico, la comunidad llegó a establecer coordinaciones con una empresa para la implementación de un proyecto en el cual se presentaba a la comunidad como destino de rutas de paseos turísticos de Santa Eulalia. Las coordinaciones se establecieron y se inició su implementación, llegándose a promocionar en redes sociales de comunicación[72].

- Durante mi estadía en Cashahuacra, me tocó presenciar la labor de CARITAS, una organización perteneciente a la Conferencia Episcopal Peruana, a través de una filial llamada CARITAS-CHOSICA, que actuaba en la CSHC a través de su Departamento de Dignidad Humana de la Pastoral Social de la Diócesis de Chosica, que implementaba proyectos como el titulado "Restablecimiento de la gestión ciudadana con liderazgos en tiempos de COVID - 19 en la jurisdicción diocesana". Dentro de este proyecto se trabajaba en diversos temas como el de Identidad, a través de actividades de muralización. También realizaban donaciones de alimentos, agua, ropa y abrigo en situaciones de inundaciones y caída de aludes (huaycos)[73].

e) VINCULACIÓN CON INSTITUCIONES ACADÉMICAS Y DE INVESTIGACIÓN

La CSHC también está vinculada con universidades y centros de investigación que se acercan para conocer esta experiencia de migración amazónica hacia Lima. El presidente y los directivos de la comunidad acogen con su habitual apertura a representantes de estas instituciones, recibiendo a cambio beneficios que no solo implican visibilidad y contactos de la comunidad en círculos académicos, sino también, en algunos casos, beneficios concretos como donaciones y servicios. También la comunidad recibe a tesistas, quienes realizan sus investigaciones en la comunidad.

[71] NASSF STORE :Fresia Pino. Ubicar en: Fresia Pino – Nassf Store | Productos Ancestrales CARTUCHERA ANCESTRAL https://nassfstore.com/producto/cartuchera-ancestral/
- _Proyecto Non moro pekoni de recuperación del tejido con mostacillas. Ubicar en: https://www.instagram.com/p/CrUoHEpM13x/

[72] Conociendo Comunidad Shipibos Conibos en Santa Eulalia. Conoce la cultura ancestral de los shipibos konibo, valorando el intercambio de culturas.
Ubicar en: https://nassftravel.com/reserva/comunidad-shipibos-conibos-st-eulalia/

[73] CARITAS-CHOSICA ,Zona de Cashahuacra - Santa Eulalia Se atendieron las asociaciones Virgen del Rosario, Nueva Esperanza y Asociación de Shipibos. Ubicar en: https://caritasdelperu.wixsite.com/emergenciachosica/acciones

CARITAS CHOSICA, PASTORIAL SOCIAL : Comunidad Shipiba Cashahuacra. Departamento de Dignidad Humana octubre 2021 Ubicar en: https://www.facebook.com/watch/?v=295310858886811

Una de las instituciones académicas con las que la CSHC tiene una antigua vinculación es el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)[74]. También universidades como la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se han relacionado con la comunidad a través de estudios, y alumnos de la Pontificia Universidad Católica del Perú han realizado actividades de proyección social con la comunidad[75].

Pero la universidad con la que la CSHC tiene una mayor vinculación es la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta, explicable por la relación que tiene esta universidad con los orígenes mismos de la comunidad, como ya fue explicado anteriormente. Alumnos de diferentes facultades, especialmente de Educación, realizan prácticas profesionales con la población escolar de la comunidad, lo que es valorado por esta[76].

f) ORGANIZACIONES INDÍGENAS NACIONALES Y REGIONALES: *"ES QUE ELLOS TRABAJAN SOLO CON LAS COMUNIDADES NATIVAS"*

Fue interesante constatar que la CSHC no tenía vinculación alguna con organizaciones indígenas amazónicas nacionales con sede en Lima, como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) o la Confederación Nacional de la Amazonía Peruana (CONAP). Asimismo, ninguna de las organizaciones indígenas shipibo-konibo de la región Ucayali tiene algún tipo de vinculación formal con la CSHC.

Al preguntar a dirigentes de la CSHC y a algunas familias sobre esta ausencia de vinculación de la comunidad con estas organizaciones indígenas, las respuestas eran: "es que ellos trabajan solo con las comunidades nativas",o, "no sé".

---

[74] El CAAAP desde el año 2012 estableció relaciones de trabajo con los shipibo-konibo de Cashahuacra , el más reciente de sus trabajos fue un estudio sobre el tema de derechos e identidad (Vega Romá,2023). Asimismo ha realizado conversatorios y capacitaciones : *Migrantes shipibos comparten sus preocupaciones, esperanzas y sueños para la construcción de una iglesia con rostro amazónico*. 22 Enero 2019 Ubicar en: https://caaap.org.pe/2019/01/22/migrantes-shipibos-comparten-sus-preocupaciones-esperanzas-y-suenos-para-la-construccion-de-una-iglesia-con-rostro-amazonico/

[75] La Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) realizo el año 2022 el estudio: *Migrantes indígenas amazónicos en Huarochirí (Lima) durante la pandemia del COVID-19 género , salud, relaciones interétnicas, movilidades y política pública.* También me fue referida la experiencia con talleres de arte con los niños y niñas de la comunidad realizados por alumnos de la Facultad de Arte de la Pontificia Universidad Católica del Perú, junto con la Asociación "Niños en Acción : *NIÑOS EN ACCION Visita y encuentro con los niños shipibos de Cashahuacra. 25 mayo 2015* Ubicar en: https://kidsenaccion.wordpress.com/2015/05/06/hola-mundo/

[76] Resolución Alcaldía 328-2019_MDSE_ALC : Felicitar por realizar prácticas profesionales en la Comunidad Shipiba de Cashahuacra . Ubicar en: https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/3911868/R.A.%20N%C2%BA%20328-19.pdf.pdf?v=1670353154

No es que los shipibo-konibo de Cashahuacra desconozcan la existencia de estas organizaciones indígenas nacionales, pero no se sienten vinculados a ellas. Es más, algunos comuneros y comuneras de las familias que fueron pioneros en la migración a la quebrada admitieron que recibían más información de estas organizaciones cuando vivían en Ucayali "que ahora que vivimos en Lima".

Por su parte, en las organizaciones indígenas de nivel nacional con sede en Lima, la temática de los indígenas amazónicos urbanos no parece ocupar un lugar como línea de trabajo, y tampoco está incluida en ninguno de sus programas de desarrollo u organizaciones. Los directivos indígenas de estas organizaciones no desconocen este nuevo aspecto de la realidad de los pueblos indígenas amazónicos, pero admitieron estar más focalizados en las diversas problemáticas y demandas de las comunidades nativas y los territorios amazónicos.

Conversando con algunos líderes de AIDESEP, estas organizaciones expresaron también que la realidad de la migración indígena amazónica necesita ser traducida en información cuantitativa y geográfica que les permita diseñar líneas de acción y proyectos a ser agenciados con entidades. Información que admitieron no tener y que es importante para diseñar acciones de trabajo con esta población indígena amazónica urbana, y que además les permita sustentar su financiación ante las instituciones aliadas. (Comunicación personal con dirigentes de AIDESEP, 3y 20 octubre 2023).

2.2. LA COMUNIDAD SHIPIBO-KONIBO DE CASHAHUACRA Y SUS ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA EN LA CIUDAD

Sea a nivel individual, familiar o comunal, los shipibo-konibo de Cashahuacra que migraron hace catorce años a la ciudad realizan una construcción racional de relaciones sociales para sus fines individuales y comunales. Estas constituyen una estrategia de vida en un contexto de desigualdad y carencia, como es la zona urbano-marginal de la ciudad en la que residen y en la que, además, existen otros grupos sociales no indígenas en las mismas condiciones y con los cuales conviven.

En la base de la conformación de estas redes de relaciones y de su dinámica de vida está su movilidad, que distingue su forma de habitar lo urbano y de residir en la ciudad. Esta movilidad imprime una especial forma de articulación social y territorial; son desplazamientos físicos, pero también circulación de flujos de información y flujos económicos.

En términos simbólicos, no encuentro mejor similitud para esta dinámica de vida que el arte Kené, diseño que plasman los shipibo-konibo en su cerámica, telas, maderas, y que se caracteriza por la percepción de movimiento y redes de conexiones.

2.2.1 DINÁMICA COTIDIANA DE LAS FAMILIAS DE LA CSHC: MOVILIDAD, Y RELACIONES DE AMISTAD Y RECIPROCIDAD

La mayoría de familias shipibo-konibo de Cashahuacra no están desconectadas de su territorio de origen: el Ucayali. El haber migrado a Lima no ha significado un rompimiento de los lazos familiares que conforman sus redes de parentesco. Es más, mi primera impresión fue que Cashahuacra representaba una extensión de su territorio y de sus relaciones sociales. No obstante, a medida que me adentraba en esta realidad, también encontré indicios de que, con el cambio generacional que se estaba produciendo, esta conexión con la vida en el Ucayali podría estar mostrando nuevos aspectos.

La urbanización de los shipibo-konibo en Cashahuacra no puede ser entendida sin sus patrones de desplazamiento, que contribuyen a caracterizar sus dinámicas sociales y económicas. La trama de relaciones sociales que tejen los individuos y familias de la CSHC, y que representa su capital social, incluye también su vinculación con las familias andinas que forman parte de su espacio social.

Un factor importante, presente en diversas formas en esta dinámica de movilidades y de relaciones sociales entre las familias de la CSHC, son los medios virtuales de comunicación.

Las relaciones entre las familias shipibas de Cashahuacra y de estas con las familias del Ucayali se basan en un flujo casi constante de comunicación e información que no está supeditado a traslados geográficos. Los medios de comunicación virtual, principalmente vía teléfonos celulares, han impactado en la velocidad y el tiempo de estas relaciones y las han diversificado, porque el flujo de comunicación, y en tiempo real, no solo es con Ucayali o dentro de Lima: también pueden comunicarse con otras regiones del país e incluso con otros países.

La importancia de la telefonía celular en la CSHC se evidencia en el esfuerzo que hacen los pobladores por contar con un teléfono celular: algunos (especialmente los escolares de nivel secundario) trabajan los fines de semana como jornaleros exclusivamente para comprar un teléfono celular. Esta importancia se evidenció significativamente (al igual que en todo el país) en el contexto pandémico del COVID-19, cuando la emergencia sanitaria nacional decretó la inmovilización social y la comunicación presencial fue obligatoriamente reducida a su mínima expresión; también en este contexto se evidenció la brecha digital en la que se encontraban sectores de la población como los pobladores de la CSHC.

En efecto, aunque la tecnología de la información forma parte importante en la vida de los shipibo-konibo de la CSHC y ha enriquecido los flujos de comunicación impactando sus dinámicas familiares y sus experiencias de movilidad, una buena parte de los shipibo-konibo son víctimas de la brecha digital.

No todos tienen posibilidades económicas para adquirir un teléfono celular, ni inteligente ni básico. Además, no basta con adquirir el equipo, sino que también es necesario mantenerlo operativo, lo cual implica gastos para la "recarga". Por eso, hasta quienes tienen celular muchas veces pasan días incomunicados, "sin datos móviles", hasta que consiguen recursos

económicos para hacer una "recarga". La falta de pago hace que el teléfono adquirido se desactive y tengan que volver a reunir dinero para adquirir otro teléfono, lo cual significa pérdida de datos y de contactos. Con el tiempo comprendí esta situación, así que en mis visitas a la comunidad, previo saludo a los amigos y amigas, lo primero que preguntaba era si mantenían el mismo número telefónico. Generalmente, lo habían cambiado o estaba desactivado.

Otra dificultad son los problemas de conectividad que existen en las comunidades nativas del Ucayali. Esto hace que, aunque el familiar de Cashahuacra haga esfuerzos por adquirir un teléfono celular y mantenerlo operativo, en la mayoría de los casos no podrá comunicarse con los familiares de la comunidad nativa en Ucayali.

A continuación, presento algunas de las características más distintivas de la dinámica cotidiana de las familias de la CSHC en términos de movilidades y relaciones sociales.

A) MOVILIDADES Y DESPLAZAMIENTOS

Movilidad giratoria entre Ucayali y Cashahuacra: *"…vienen, van; vienen, van… porque ellos tienen su chacra allá"*:

Cada cierto tiempo, algunas familias de la CSHC, o miembros de la familia, se trasladan al Ucayali y permanecen allí por un tiempo variable que puede durar varios meses. Pasado ese tiempo, retornan nuevamente a Cashahuacra, donde residen por un tiempo, para luego volver a Ucayali, configurándose así una suerte de movilidad giratoria o circular (Eloy y Lasmar, 2012; Alexiades y Peluso, 2016), en donde se configuran dos "residencias base"[77]. Dicho de otro modo, defino como movilidad giratoria, para el caso de la CSHC, a los flujos de desplazamientos que realizan personas o incluso familias, que tienen dos lugares de residencia establecidos: uno en Ucayali y el otro en Cashahuacra.

Para las personas y familias inmersas en este tipo de movilidad, la residencia base en el Ucayali se encuentra en la comunidad nativa, en donde además tienen su chacra. Para otros, esta residencia base se ubica en zonas urbano-marginales, sea de la ciudad de Pucallpa (capital del departamento de Ucayali), o de la ciudad menor de Puerto Callao (capital del distrito de Yarinacocha), en donde tienen sus viviendas. Mientras dura la ausencia de los dueños de las viviendas, sea en Cashahuacra o en Ucayali, estas son ocupadas temporalmente por familiares, o son alquiladas a otras familias shipibas o, en casos muy excepcionales, a familias mestizas. Esto último pude verlo en Cashahuacra.

Es posible decir que esta movilidad giratoria se da mayormente en las personas que conservan su tierra y vivienda en la comunidad, es decir, conservan su condición de comuneros. No es

[77] Utilizo el término "residencia base" (Picouet, 1995), que hace referencia al lugar o conjunto de lugares desde los cuales los desplazamientos tienen una alta probabilidad de retorno, independientemente de la duración de la estadía en otros sitios. Este concepto me permite describir los distintos tipos de traslados que las familias de la CSHC desarrollan como parte de sus estrategias de vida.

el caso de todos los pobladores shipibo-konibo de Cashahuacra. Una mujer, madre de familia, que hacía varios años que no retornaba al Ucayali, me explicó de esta manera:

> "…estamos establecidos acá ya no vamos (al Ucayali), los que se van es mi papá y mi mamá no más ellos: vienen, van; vienen, van… porque ellos tienen su chacra allá en Santa Teresita de Cashibococha, y acá también su casa, nosotros ya no tenemos terreno allá". (JV, CSHC, 9 marzo 2022)

La dinámica de la movilidad giratoria de quienes tienen su chacra en la comunidad nativa del Ucayali es la siguiente: pasado un tiempo de varios meses de residencia en Cashahuacra y cuando se avecina la época de pesca en Ucayali, o cuando el trabajo en la chacra lo requiere, se produce el traslado al Ucayali. En el Ucayali, el producto del trabajo agrícola y de pesca es destinado para su venta en el mercado de Pucallpa y también, en algunos pocos casos, lo traen a Lima para este mismo fin. Pero, mayormente, este producto, cuando es traído a Lima, se destina, además del consumo familiar, a convidarlo entre familiares y amigos mediante una lógica de redistribución y reciprocidad, fortaleciendo los lazos familiares.

Por lo tanto, esta movilidad giratoria permite complementar la economía familiar y también mantener las relaciones familiares tanto en Ucayali como en Lima. Un interlocutor que practica este tipo de movilidad desde que se asentó en Cashahuacra, hace catorce años, me explicó en los siguientes términos la importancia de sus traslados entre Cashahuacra y Ucayali:

> "…como soy de bajos recursos económicos no puedo quedarme todo el tiempo aquí… trabajo en mi chacra en Ucayali y lo vendo, por eso yo no paro por acá… un par de semanas estoy y me voy por uno o dos meses… vengo…"
>
> (BP, CSHC, 30 enero 2022.)

Ya de retorno a Lima, establecidos en su vivienda de Cashahuacra, en donde estarán por un tiempo, los varones realizan trabajos temporales como ayudantes de construcción, por ejemplo. Por su parte, las mujeres, cuando son mayores, trabajan elaborando sus artesanías y luego las venden de forma ambulatoria, y las más jóvenes buscan trabajos como jornaleras en los fundos vecinos.

También es el caso de traslados por determinado tiempo al Ucayali durante la época de vacaciones escolares, o por parientes enfermos, trabajos eventuales, etc. Luego se retorna a Cashahuacra.

El ideal de algunas familias shipibas es tener, además de su terreno en Cashahuacra, su chacra y su vivienda en Ucayali. Son pocos los casos de este tipo, y pude apreciar la importancia que tiene este hecho en la ilusión de una pareja, propietaria de uno de los lotes en Cashahuacra, que se le presentó la oportunidad de tener un terreno en la comunidad nativa Santa Teresita de Cashibococha, en Ucayali, en calidad de herencia debido a la muerte de sus progenitores. El siguiente es el extracto de la entrevista:

> ESPOSA: "… yo quiero hacer mi chacra, hacerme una ramadita en Cashibococha y así cuando me voy, siempre voy a llegar allí, …"
>
> ESPOSO: "… porque su hermano vino y nos dijo que ella es la heredera de su papá, la tierra en la comunidad le pertenece porque ella es la heredera nadie le puede quitar la herencia."
>
> ESPOSA: "he ido a ver y me dicen las autoridades (de la Comunidad) que les avise cuando vaya y me van a apoyar, me voy a fines de este mes para ver este asunto quise ir antes pero no tengo para el pasaje … quiero irme allá quiero hacer mi chacra para traer acá fruta, pescadito, yo sé pescar cuando voy me gusta pescar… cuando yo estuve allí yo pescaba paya, tukunari, palometa, boquichico, paco, carachama … todo eso pesco yo"
>
> (TS y DS, CSHC, 8 diciembre 2022)

Desplazamientos por trabajo: *"adonde hay trabajo ahí me voy… después regresamos*"

Otro tipo de movilidad bastante frecuente en la CSHC es la que se caracteriza por desplazamientos temporales por motivo de trabajo. Partiendo de la residencia base ubicada en Cashahuacra, tienen como destino un lugar en donde existe la oportunidad de realizar un trabajo remunerado. Los lugares de llegada son variados; muy pocas veces son los mismos. Al terminar la actividad laboral, retornan a Cashahuacra.

Es el caso del desplazamiento de personas, e incluso de familias, en determinadas épocas del año, al departamento de Ica (sur de Lima), específicamente al distrito de Salas Guadalupe, en la zona llamada "Barrio Chino", a donde se trasladan para vender su mano de obra en tareas agrícolas. Estando allá, y durante el tiempo que dure el trabajo (que puede durar varias semanas), residen en habitaciones alquiladas. Algunos cuentan con familias ya establecidas en Ica, entonces es allí donde se convierten en huéspedes.

> "…me decían que había trabajo (en Ica) … acá trabajaba, pero quería ganar más; tengo 4 hijos y no me alcanza a veces el colegio, la comida, ¡todo!… me fui para allá... a donde hay trabajo ahí me voy... "
>
> "Tomé carro Flores (empresa de transporte terrestre) es como 6 horas se llega a Barrio Chino ahí me bajé, llegué preguntando, preguntando dónde alquilan cuarto, así, ¡y llegué!, fui con mi cuñada Gabi ella ya conocía y así gracias a ella que me dijo dónde preguntar por cuarto. Primero todos estaban ocupados hasta que encontré un cuarto chiquito encontré... al día siguiente me levanté a las 4 de la mañana y con mi cuñada fuimos a preguntar para trabajo y lo encontramos, es por la cosecha de uva dura un mes en noviembre … después regresamos." (JV, CSHC, 9 octubre 2022)

Otros destinos de traslados temporales por motivo de trabajo están ubicados en el mismo distrito de Santa Eulalia (San José de Palle, San Jerónimo de Punan, Peñaloza, Huayaringa

Alta). También el traslado por trabajo se puede extender a otros distritos de la provincia de Huarochirí, como Ricardo Palma, Chaclla, Matucana.

Cuando el retorno al Ucayali no es una opción

En un contexto de intenso flujo de comunicación con los familiares del Ucayali, así como la movilidad circular entre Ucayali y Cashahuacra, y personas cuya mayor ilusión es lograr tener un lugar de residencia en Ucayali además del que ya tienen en Cashahuacra, fue interesante conocer a personas para quienes volver al Ucayali no era una opción, algunos ni siquiera por visitas de paseo o por cortos periodos de tiempo.

Algunas personas de la CSHC expresan en forma contundente que el ir al Ucayali, sea como visita temporal o volver a establecerse, no es una opción. Se trata mayormente de jóvenes, entre 14 y 20 años, que migraron con sus padres siendo muy niños. Algunos de ellos tuvieron la oportunidad de retornar al Ucayali en forma de cortas visitas y admiten que "no se acostumbraron" y que no regresarían.

> "… hace un año estuve en Ucayali en Bena Jema, no me acostumbré ya yo estoy acostumbrado acá no me acostumbré allí, por los mosquitos… no me gusta nada"
>
> (BPV, CSHC, 15 febrero 2022)

> "Llegué a los seis años, faltaban unas semanas para cumplir los 7 años. Antes de eso habíamos estado en Huayaringa. Me siento bien, me siento feliz, siento como si que he crecido toda la vida aquí, como si fuera una limeña cien por ciento… si voy algún momento a la selva quisiera ir a recordar algunos sitios, más que todo el lugar donde nací…Yo nací en Santa Teresita de Cashibococha, me acuerdo que era un lugar que tenía casitas de chozas, … verde, árboles, una laguna tremenda… pero no me quedaría allá…" (LS, CSHC, 30 octubre 2021)

Esto puede generar tensiones con los padres, quienes, presionados por la necesidad de sobrevivir, no quieren desaprovechar alguna oportunidad de mejora. Si esta se presenta en Ucayali, aunque sea temporalmente, estarían dispuestos a retornar al Ucayali con toda la familia. Es aquí cuando surge la protesta de los hijos adolescentes que no quieren acompañarlos.

> "Yo sí voy a ir en diciembre (a Ucayali) pero voy a regresar, mis hijos no quieren ir allá, les digo vamos a estar un tiempo, ahí van a estudiar, me dicen "no mami", mi hija mayor no quiere "no podré acostumbrarme", así me dicen "aquí estamos mejor, tú tienes tu trabajo"… Mi esposo también quiere regresar, le gusta la chacra, pero por los hijos ya nos quedamos… no quieren (los hijos) por la lluvia, por el sol, por mucho calor, en la noche los zancudos, moscas… yo los llevé en el tiempo de la pandemia (2021), allí estuvimos siete meses y lloraban, estaban aburridos"
>
> (MS, CSHC, 11 septiembre 2022)

> "Mis hijos también no quieren ir a la comunidad "no voy a ir" así dicen, ya están acostumbrados, por eso no quieren ir, ya están años… hace tiempo que yo no voy a la comunidad, de paseo sí regreso, pero no a quedarme. Ahí tengo mis familias, parte de mi mamá, de mi papá, también tengo familia en Utucuro por parte del papá de mis hijos. De aquí lo que gusta es el silencio, no como en el centro que hay bulla de carro"
>
> (DSS, CSHC, 28 agosto 2022)

No solo los jóvenes rechazan la posibilidad de retornar, aunque sea temporalmente, al Ucayali; también algunas personas mayores, entre ellas algunas mujeres que migraron a Cashahuacra junto con sus padres cuando tenían entre 12 y 15 años, admiten que no volverían al Ucayali a vivir en una comunidad. Su argumento principal es que en la comunidad no hay oportunidad de trabajo para las mujeres.

> "... no, ya no volvería a la comunidad. Yo vine de quince años, no extrañaba nada, tampoco extraño ahora... yo no quisiera volverme a mi comunidad porque ahí no hay trabajo, no hay trabajo para las mujeres. Si tú te vas a una comunidad ves lo que ellos viven. Algunos vienen a trabajar donde que hacen uvas por Ica, ahí muchos de mis paisanos que estaban en la selva ya viven allí porque hay trabajo. En la comunidad no hay, hay pero que te pagan poquito… para las mujeres es más difícil, los hombres trabajan, pero igual pagan poquito…" (MV, CSHC, 10 julio 2022)

B) <u>DINÁMICA INTERFAMILIAR</u>

<u>Relaciones entre familias para el cuidado</u>

La organización de las relaciones entre las familias está basada en el parentesco, lo que guarda similitud con la práctica social de las comunidades nativas. Las relaciones cotidianas de reciprocidad y ayuda mutua se dan principalmente entre familias emparentadas, tanto entre las que viven en Cashahuacra, como de estas con sus correspondientes en el Ucayali. Estas relaciones constituyen el principal capital social con el que llegaron a Lima y que aún mantiene su importancia para enfrentar los desafíos urbanos.

Expresiones de la ayuda mutua entre familias emparentadas son muy específicas (reparación de la vivienda, recomendación o información sobre posibilidades de trabajo, compartir productos agrícolas que llegan procedentes de Ucayali o que alguno de los miembros trae consigo como parte de su movilidad giratoria entre Ucayali y Cashahuacra).

> "La unión es entre familias…pero no con todos, porque cuando por decir, cuando alguien viene de la selva y trae algo, reparte a su familia… por ejemplo, cuando mi abuela viene de la selva y trae algo, le llama a mi mamá, me llama a mí y empieza a repartir a quienes son sus hijos… ¡pero a todos no!" LS, CSHC, 30 octubre 2021.

Una forma de ayuda mutua bastante cotidiana entre familias emparentadas es el cuidado de los niños y niñas pequeños durante el tiempo que la madre se ausenta por motivo de trabajo. Es común ver a niños y niñas pequeñas cuyas madres están ausentes por trabajo entrando y saliendo libremente de las casas de los tíos, abuelos o hermanos mayores, bajo la atenta mirada de estos familiares, quienes además atienden su alimentación. Cuando las madres —que por diferentes razones no viven con el padre de los hijos (porque son viudas o porque la relación se rompió)— se tienen que ausentar varios días o semanas por motivo de trabajo, dejan a los hijos como huéspedes en casa de familiares. O, desde Ucayali, se trasladan a Cashahuacra abuelos o tías que se quedan atendiendo a los nietos o sobrinos mientras dura la ausencia de la madre.

> "...mira por ejemplo hoy día me llamó la L y me dice 'N, recoges mi hijo', ¡ya! le digo y también le doy un plato de comida, a veces cuando ella se queda yo también le digo que mire a mis hijos cuando yo voy a trabajar. Así nos apoyamos... a veces mi hermana se va a trabajar y me dice 'hermana, cocina para todos' y ya le cocino y a veces cuando yo voy a trabajar le dejo algo para que ella le cocine a mis hijos... así estamos trabajando, nos ayudamos." (N, CSHC, 5 septiembre 2022)

> "Estaba trabajando en una empresa en Huachipa para producción de mermelada para exportación, ahí estábamos etiquetando… por eso mi mamá vino (del Ucayali) a quedarse con mis hijos." (JV, CSHC, 9 marzo 2022)

> "…tengo otra hermana, se llama I, ahora está en Pisco, está trabajando, su hijita está conmigo, yo la cuido hasta que regrese." (ML, CSHC, 11 septiembre 2022)

En casos en las mujeres no contaban con el apoyo de familiares para el cuidado y vigilancia de los niños mientras estaban ausentes, el apoyo surgía de otras familias no emparentadas, o vecinas amigas, con las que existían lazos de amistad y reciprocidad construidos en el contexto migratorio en el que todas las familias se encontraban.

Relación con las familias andinas

Por su ubicación dentro del Asentamiento Humano de Nueva Esperanza, la autodenominada CSHC está rodeada de viviendas en donde moran familias de origen andino. Por lo tanto, andinos y amazónicos comparten no solo un mismo espacio geográfico, sino también las necesidades y penurias de vivir en la zona urbano-marginal de un centro urbano.

La primera impresión de la CSHC para el visitante puede hacerla aparecer como un enclave dentro del asentamiento humano andino: viven juntos, hablan su propio idioma, tienen su propia organización comunal, sus casas se diferencian por estar pintadas con diseños kené. Sin embargo, la realidad cotidiana corrige esta primera impresión.

Aclaro, no es que la relación, que presencié durante el trabajo de campo, entre shipibo-konibo y mestizos andinos haya estado exenta de reticencias. Muchas veces escuché a los vecinos andinos referirse a los shipibo-konibo como "ellos, los shipibos que tienen sus costumbres", y por parte de los shipibo-konibo se referían a sus vecinos como "ellos, los mestizos"; dando indicios de que veían al otro como diferente a sí mismos. Además, los interlocutores shipibo-

konibo me contaron que, en los primeros años del asentamiento, el trato que recibían de algunos andinos no era amable, para ilustrar esto menciono nuevamente, por considerarlo muy ilustrativo de esta época, lo que me contara una mujer shipiba del grupo de los "pioneros" es decir de los primeros que se establecieron en la quebrada:

> "…de esa manera algunos de mis paisanos, de los pioneros, no sabían hablar castellano, no sabían… cuando tú lo insultas no te dicen nada porque que tú le estás diciendo qué cosa, no saben… yo aprendí castellano desde los 14 años, entonces yo me daba cuenta qué es lo que nos estaban diciendo, y siempre hemos discutido con los andinos, pero en ese tiempo no sabíamos hablar tanto y nos abusaban, pero ahora ya no tanto… yo estoy practicando" (FP, CSHC, 25 septiembre 2021)

La nueva generación, es decir los jóvenes que nacieron en la CSHC o vinieron muy niños, conocen de esos tiempos difíciles a través del relato de sus mayores:

> "Mis abuelos me contaron que acá era muy difícil al comienzo, nos querían desalojar y todo eso, pero no podían porque el alcalde nos dio un terreno… antes nos querían botar, era muy difícil, eso me cuentan." (BPV, CSHC, 6 febrero 2022)

Sin embargo, con el paso del tiempo se han tejido relaciones entre familias mestizas de origen andino y las familias shipibo-konibo, promovidas principalmente por las mujeres, en base a acciones que tienen que ver con el cuidado.

Algunos ejemplos: mujeres de origen andino que trabajan elaborando y vendiendo ropa para sostener a sus familias se acercaron y fueron admitidas por las mujeres shipibo-konibo para aprender las técnicas de bordado shipibo. Las "sobadoras" shipibo-konibo son convocadas por mujeres embarazadas andinas para que les practiquen masajes durante el embarazo. Mujeres shipibo-konibo , del grupo de las "pioneras", recuerdan el apoyo en ropa y comida que recibieron de mujeres andinas cuando recién se estaban estableciendo en la quebrada.

Una mujer de origen andino que vive muy cerca al "barrio shipibo" y que llegó a Cashahuacra casi al mismo tiempo que las familias shipibo-konibo me contó que desde el inicio "compartíamos lo poco que teníamos".

> "Yo siempre visitaba. Siempre me gustaba entrar ahí, a sus casas, a hablar, compartíamos lo poco que teníamos. Y ellos también compartían conmigo, lo bueno que ellas me decían 'tú no rechaces lo que nosotros te invitamos, tú comes, comes y estás aprendiendo nuestro idioma poco a poco, ósea, no mucho, pero también estás ahí aprendiendo', me dicen, por eso hay veces que ellos me consideran como una familia. Ya sé algunas palabras shipibas, no tanto, aprendo escuchando, aprendo poquito a poquito" (C, Asociación Nueva Esperanza, junio 2022)

Los relatos sobre la epidemia de la COVID-19 dan cuenta de que las mujeres andinas y shipibo-konibo conformaron redes de solidaridad, de forma tal que la "olla común" para paliar el hambre, que se conformó durante la epidemia del COVID-19 en el "barrio shipibo", estaba organizada por mujeres andinas y shipibas. Tanto mujeres shipibas como andinas intercambiaban recetas y preparados a base de plantas medicinales, y muchas veces la

promotora de salud shipiba era convocada por familias andinas para la aplicación de inyecciones.

2.2.2 DINÁMICA DE LA COMUNIDAD: HACERSE VISIBLES Y TEJER RELACIONES CLAVE

La CSHC, en tanto grupo social ubicado en una zona urbano-marginal, desarrolla acciones para enfrentar su situación de pobreza y desigualdad y sobrevivir en la ciudad. Parte de estas acciones tienen como base su propia organización comunal, que hace que enfrenten como grupo amenazas externas como las inundaciones o huaycos, y que como grupo, liderado por sus autoridades, soliciten o demanden apoyo a instituciones y organizaciones. También, en base a esta organización comunal, están vinculados a una trama institucional que se esfuerzan en establecer y mantener (como se ha explicado líneas arriba) para demandar atención a sus necesidades y eventualmente obtener apoyos directos.

Pero la dura lucha por sobrevivir en la ciudad, en un contexto de pobreza y desigualdad, ha hecho que la comunidad desarrolle una suerte de estrategia que contribuye a negociar políticamente sus intereses, y que consiste en hacerse visibles como un pueblo indígena amazónico en Santa Eulalia. Para ello desarrollan acciones en las que se destaca su identidad cultural (idioma, artesanía, vestidos, comida, música).

Desde el inicio mismo de su establecimiento en la quebrada Cashahuacra, la comunidad shipiba puso en práctica acciones para su diferenciación como pueblo indígena amazónico. Lucharon para que los lotes de terreno que les fueron concedidos sean contiguos, “los shipibos todos juntos”, pintaron las fachadas de sus humildes viviendas con diseños kené que los hace visualmente distinguibles, y se autodenominaron como Comunidad Shipiba de Cashahuacra. A lo largo de los años han desarrollado otras formas de hacerse visibles en la ciudad en tanto grupo indígena, como por ejemplo actividades que implican amplia convocatoria en donde muestran su identidad cultural de pueblo indígena amazónico en una ciudad a la que también tienen derecho de habitar.

Asimismo, a través de los años han sabido desarrollar formas especiales de relacionamiento con grupos sociales clave, sea porque representan experiencias que pueden aportar con su experiencia a enfrentar los desafíos de vivir en la ciudad y son modelos a seguir (Comunidad Shipiba Cantagallo), sea porque, al compartir el mismo espacio, coinciden en las mismas necesidades y demandas (A.H. Nueva Esperanza).

Cabe mencionar también la presencia de la CSHC en medios de comunicación (revistas, redes sociales por internet, plataformas web como YouTube), aunque sin la frecuencia que tienen sus pares de la Comunidad Cantagallo. En realidad, su aparición en medios de comunicación de señal abierta y también virtuales ocurre más frecuentemente cuando en la quebrada de Cashahuacra se producen huaycos (aluvión de lodo y piedras), y la población, entre ellos los shipibo-konibo, son los principales damnificados. También aparecen en las direcciones digitales de las instituciones y organizaciones de las que reciben apoyo o servicios. En su propósito de ser visibles y conocidos, los representantes de la CSHC no

tienen reparos en que algunos visitantes los incluyan en sus blogs, o los filmen como parte de proyectos de investigación o de producción de documentales[78].

En 2020 ingresaron a la comunidad virtual estableciendo una cuenta de Facebook, pero que no está siendo suficientemente utilizada.

a) HACERSE VISIBLES EN LA CIUDAD EXPRESANDO LA CULTURA

La CSHC, liderada por sus directivos, diseña y organiza eventos que pueden ser deportivos o conmemorativos, de amplia convocatoria (autoridades, representantes de organizaciones aliadas, familiares de Cantagallo, vecinos de Nueva Esperanza y de otros asentamientos humanos de la quebrada Cashahuacra). En estas actividades, la comunidad shipibo-konibo hace gala de su idioma, su culinaria, su música y bailes, su arte. También en estos eventos se colocan puestos de venta de artesanía y comida tradicional de la selva, lo que constituye una oportunidad de entrada de dinero a las familias.

Eventos similares se realizan en Ucayali, por lo que constituyen el principal referente para la organización de los mismos en Cashahuacra.

Otra forma de visibilizarse es pintar la fachada de sus viviendas con diseños kené. Esto hace que el "barrio shipibo" sea fácilmente distinguible de los otros asentamientos humanos ubicados en la quebrada Cashahuacra, y que es apoyada por instituciones aliadas, como fue el caso, para el año 2022, de Cáritas Chosica a través de su Proyecto Dignidad Humana (Ver Fotos 16 y 17).

Realización de eventos artísticos públicos: "Soy Shipibo", "Non Kene"

En estos eventos se hace gala de la cultura shipibo-konibo: se realizan concursos de murales (pintado de fachadas de viviendas con diseños kené), ferias de artesanía y comidas típicas, y se preparan espectáculos de bailes y cantos shipibo-konibo. En el año 2019 se realizó "Non Kené" (nuestro diseño), y en 2021, "Soy Shipibo"[79]. El jefe de la comunidad me explicó que habían planeado hacer un evento de este tipo cada año y medio, pero la epidemia del COVID-

[78] Entre 2019 y el primer trimestre de 2023, se han registrado aproximadamente 20 videos sobre la Comunidad Shipiba de Cashahuacra, producidos por instituciones públicas y privadas que documentan sus intervenciones en la comunidad y los han publicado en la plataforma web YouTube.

[79] - 9 octubre 2019 Shipibos en Lima no quieren olvidar su cultura: Cashahuacra invita a su festival "Non Kené" Ubicar en: https://www.caaap.org.pe/2019/10/09/shipibos-en-lima-no-quieren-olvidar-su-cultura-cashahuacra-invita-a-su-festival-non-kene/
- 21 Octubre 2021. Soy Shipibo
https://www.facebook.com/watch/?ref=search&v=199932245549128&external_log_id=0c12cecc-2dfe-446c-a696-10c013902240&q=universidad%20federico%20villareal%20shipibos%20cashahuacra

19 interrumpió la realización de estas actividades. Me tocó presenciar y participar en el evento de 2021.

Se invita a autoridades distritales, representantes de organismos no gubernamentales, dirigentes de la Comunidad Shipiba de Cantagallo, además de realizar una convocatoria abierta a vecinos y dirigentes de Nueva Esperanza (asentamiento humano del cual forman parte) y de otros asentamientos humanos de Cashahuacra.

La organización está a cargo de los directivos, encabezados por el presidente de la CSHC. Implica convocar apoyo logístico y económico de instituciones aliadas (ONG, Municipalidad de Santa Eulalia), pero su diseño y desarrollo están a cargo de la comunidad. Se llevan a cabo en el mismo "barrio shipibo", para lo cual, en días previos, y mediante "faenas comunales", limpian y acondicionan la única "calle principal" del "barrio shipibo".

Durante el trabajo de campo me tocó presenciar el evento artístico "Soy Shipibo", realizado un domingo del mes de octubre de 2021. En los días anteriores se había publicado en redes sociales un video anunciando el evento[80].

La comunidad se transformó ese día (20 de octubre de 2021): se había instalado un equipo de sonido, sillas y toldos para los asistentes al espectáculo artístico, que iniciaría al mediodía. En la entrada de algunas viviendas de familias shipibas se colocaron mesitas con comida tradicional de la selva para su venta. Además, había mesas donde se exhibían adornos de mostacillas y telas bordadas con diseño kené, también para la venta. Al mediodía, el pequeño "barrio shipibo" estaba repleto de gente; incluso vi a policías de la Comisaría de Santa Eulalia (Policía Nacional del Perú).

Se presentaron diferentes danzas y cantos shipibo-konibo a cargo de hombres y mujeres de la comunidad vestidos con ropa tradicional. También formó parte del espectáculo la danza de la "Hualina", tradicional de la fiesta del agua o champería del distrito de San Pedro de Casta, ubicado en la zona más andina del distrito de Huarochirí, y que estuvo a cargo de mujeres andinas que cantaban en idioma quechua.

Al iniciar el evento, el jefe de la comunidad saludó a los asistentes dándoles la bienvenida, y dirigiéndose a las familias shipibo-konibo les pidió que enseñaran a sus hijos quienes eran y de donde venían :

> "Nuestras madres, esposas y jóvenes hacen diseño de telas y collares. Nuestro kené es símbolo de nuestro pueblo. Nuestro arte es importante para que nuestros niños aprendan a sembrar sus raíces y sepan de dónde son". (GN, CSHC, octubre 2021)

Eventos deportivos: "Sport Juvenil Cashahuacra"

El fútbol es muy importante en la CSHC. Se practica como una recreación feliz algunos fines de semana, y también suele formar parte de los programas de celebraciones especiales, como la fiesta de San Juan. El equipo que representa a la CSHC es el "Sport Juvenil Cashahuacra",

[80] "Yo soy Shipibo" . https://www.facebook.com/watch/?v=199932245549128

de categoría masculina. El intento de formar un equipo femenino de fútbol aún no se ha consolidado.

Los partidos se realizan en la "cancha de fútbol", un espacio aplanado y libre de piedras ubicado dentro de los límites de Nueva Esperanza. No existen graderías para los espectadores, por lo que el público se ubica alrededor, sentándose en piedras o simplemente de pie. Para los certámenes se convoca a otros equipos de fútbol, como el de la Comunidad Shipiba de Cantagallo o los equipos de otros asentamientos humanos de Cashahuacra. La realización de estos eventos convoca a un público variado, proveniente mayormente de los asentamientos vecinos, atraído por el "fútbol de los shipibos". (Foto 18)

Me contaron que, cuando la capacidad de financiamiento lo permite, el equipo de fútbol de la CSHC se traslada hasta Pucallpa para participar en el certamen futbolístico llamado "Copa Indígena" o "Mundialito Shipibo", que se realiza en Pucallpa (otras veces en Yarinacocha), en el departamento de Ucayali[81]. La participación de un equipo deportivo representando a la CSHC refuerza los lazos con las familias de Ucayali y también reafirma la identidad y pertenencia al pueblo indígena, independientemente de que se viva a cientos de kilómetros del territorio nativo.

La fiesta de San Juan y la elección de "Miss San Juan de Cashahuacra"

Los "certámenes de belleza" son eventos muy comunes en el pueblo shipibo-konibo y se realizan en varias comunidades nativas del Ucayali durante el mes de junio, como parte de la *Fiesta de San Juan*[82]. La CSHC también elige a su "Miss San Juan Cashahuacra" como parte de estas festividades. Al igual que en otros eventos de convocatoria pública, se organiza con anticipación, convocando a autoridades distritales y representantes de instituciones aliadas, algunas de las cuales colaboran en su organización. Es un evento alegre al que asisten vecinos andinos de Nueva Esperanza y familias shipibas de otras zonas de Lima.

La pequeña CSHC se llena de visitantes que llegan para presenciar el certamen de elección de "Miss San Juan" y pasar un momento festivo y relajado, en el que se vende comida típica

[81] El "Mundialito Shipibo" es un evento que se celebra desde 1992, surgido por iniciativa de profesores y alumnos del Instituto Superior Pedagógico Público Bilingüe de Yarinacocha, bajo el liderazgo del profesor shipibo Alejandro Ruiz López. Generalmente se realiza en los primeros meses del año, aunque ha tenido interrupciones durante los años de la pandemia del COVID-19. Este evento ha sido comparado con la tradicional fiesta del Ani Xeati, ya que representa un espacio de reencuentro y de afirmación de la identidad (Espinoza, 2020).

[82] En Pucallpa, capital del departamento de Ucayali en un evento llamado "Miss Soi Noma" (*soi noma*: mujer hermosa), se elige a la representante de la mujer shipiba para estas festividades y es un evento que suele contar con el apoyo de entidades de gobierno regional. Este evento tiene ahora carácter oficial en la Región Ucayali y es realizado con despliegue de difusión en los medios de comunicación regionales con fines turísticos. Cuenta con el auspicio de la Dirección Regional de Comercio Exterior y Turismo de Ucayali .

de la selva y se arman pequeños puestos de venta de artesanías. Todo esto representa también una oportunidad económica para las familias shipibas residentes de Cashahuacra.(Foto 19)

Fui una de las espectadoras de la elección de "Miss San Juan 2022 de Cashahuacra". Se había armado un estrado donde se realizaría la ceremonia. Se contrató a un maestro de ceremonias mestizo para dirigir el evento. El jurado estuvo conformado por autoridades distritales y también por otras "reinas" del distrito, como Miss Turismo y la Reina del Festival de la Palta.

Eran tres las candidatas de la CSHC, mujeres entre 14 y 16 años, que pasaron por una serie de evaluaciones a cargo del jurado. Siguiendo el formato de concursos de este tipo a nivel nacional e internacional, las jóvenes desfilaron en traje típico (shipibo-konibo), "traje casual" y "traje de noche". Finalmente, se eligió a una de ellas, quien tendría la responsabilidad de ser anfitriona, junto con el presidente de la comunidad, en algunos eventos del año.

Este evento comparte con otros realizados en la CSHC el propósito de visibilizar la presencia de los shipibo-konibo en la ciudad mestiza, pero también representa una forma de reclamar un lugar en el escenario político y social del distrito de Santa Eulalia y de la provincia de Huarochirí. Tal como lo hacen otros grupos sociales, aunque en este caso específico ello implique la subordinación a formas culturales occidentales y mestizas, con implicancias en la cosificación de la mujer. Al respecto, Espinoza (2019b) plantea que este tipo de eventos forma parte de las diferentes estrategias para hacerse presente en la ciudad mestiza.



Foto 16: CSHC: Pintado la fachada de la casa (Fuente propia octubre 2021)



Foto 17: Fachada de una casa de la comunidad shipiba de Cashahuacra con dibujos diseñados por un estudiante, para un concurso de murales organizados por Caritas-Chosica (Fuente propia octubre 2021)



Foto 18: Partido de Futbol en la cancha que comparten la CSHC y el A.H. Nueva Esperanza (Fuente propia junio 2022)





Foto 19 : Fiesta San Juan 2022 en la CSHC: preparando puestos de comida y de venta de artesanía

b) TEJIENDO Y MANTENIENDO RELACIONES CLAVE

Si bien la CSHC, a través de sus directivos, está siempre dispuesta a establecer vínculos con entidades públicas y privadas que puedan atender sus demandas sociales, pude identificar dos entidades con las que mantiene una relación especial por su presencia constante en la vida cotidiana de la comunidad. Una de ellas es la Comunidad Shipiba de Cantagallo (Lima Metropolitana, distrito del Rímac) y la otra es el Asentamiento Humano Nueva Esperanza, que como ya fue mencionado está formado por migrantes de origen andino, con quienes además comparten el mismo espacio físico.

La relación con los pobladores del Asentamiento Humano Nueva Esperanza

Para las familias shipibo-konibo de Cashahuacra y sus dirigentes, mantener su diferencia y visibilidad como grupo indígena amazónico —ubicados dentro de un asentamiento conformado mayoritariamente por migrantes de origen andino— ha implicado desarrollar estrategias de buena vecindad con "los andinos", manejar tensiones y, al mismo tiempo, unirse a ellos para enfrentar desafíos comunes.

Shipibo-konibo y pobladores andinos de Cashahuacra comparten preocupaciones como la pobreza, la marginación, la falta de servicios básicos, pero, sobre todo, enfrentan juntos el problema legal sobre la propiedad del terreno que habitan. Este conflicto, que lleva varios años, se debe a la aparición de un litigante privado que reclama la propiedad del terreno perteneciente a la Asociación Nueva Esperanza, de la cual forma parte la CSHC.

La relación con los "mestizos" de Nueva Esperanza no está exenta de tensiones. En la época que realizaba el trabajo de campo una de las tensiones más notorias surgía por la visibilidad creciente que había logrado la comunidad shipiba, la cual a veces se traducía en apoyos institucionales como donaciones de alimentos, medicinas, o juguetes para los niños en épocas navideñas. Estos apoyos se concentraban en el "barrio shipibo", lo que generaba entre algunos vecinos andinos la sensación de estar siendo discriminados, traduciéndose en comentarios ácidos sobre los supuestos "privilegios" de los shipibos.

Frente a esta situación, la CSHC implementó, por medio de sus dirigentes, una serie de estrategias de relacionamiento con los "vecinos andinos" de Nueva Esperanza, basadas en el principio del compartir, siempre que sea posible. El presidente de la comunidad relata cómo aplicó por primera vez esta estrategia:

> "Bueno, cuando yo ingresé (asumió el cargo) en el 2013, de antes los andinos con los shipibos no se llevaban, he visto que cada apoyo que venía solo los shipibos se beneficiaban y eso en mi cabeza que no me gustaba. 'Yo soy joven, soy otra persona, tengo que hacer un cambio. ¿Cómo? ...Trabajar unidamente, saber compartir, apoyar a los demás, ayudar a los demás. Si viene apoyo, compartir con todos, no solo mi gente. Eso ha sido mi idea.
>
> Un día reuní a todos de Nueva Esperanza acá ¡a toditos!... Hice un llamado, los convoqué, todas las mamás, papás. Hice convocatoria y vinieron todos. Yo me paré frente a ellos: "A partir de esta fecha, viene un beneficio para la comunidad shipibo,

> se benefician ¡todos!, viene juguete es para ¡todos los niños!, ya no sólo para shipibitos nada más, ¡para todos!, un grupito ¡no! . Así como ustedes nos recibieron, así quiero darles gracias a ustedes, no por medio de mi bolsillo, no va a salir sino por medio de mi gestión".
>
> Hubieron acuerdos y no acuerdos, entonces les digo: "Personas que están de acuerdo ¡a trabajar!, al final vivimos en una sola Asociación, entonces empezamos a trabajar uno para todos, todos para uno"… Así les hablé. "
>
> (GN, CSHC, 9 de octubre 2021)

Un ejemplo interesante de esta política de compartir ocurrió durante la pandemia del COVID-19, cuando algunas donaciones llegaban exclusivamente para las familias shipibas, o durante las épocas navideñas, cuando llegaban juguetes solo para los niños y niñas shipibas. Esta situación generaba resentimiento en los vecinos andinos. Para amortiguar esas tensiones, y cuando era posible, el presidente de la comunidad, con el acuerdo de las familias shipibo-konibo, decidía compartir las donaciones. Así, ayudado por un megáfono, convocaba a las familias andinas y mestizas a concentrarse en la "comunidad shipiba" para distribuir conjuntamente la ayuda recibida. Estas acciones contribuyeron a suavizar las tensiones.

Por otro lado, la relación con los "andinos" también implica espacios de alianza y trabajo conjunto para lograr beneficios comunes. Es el caso de las "faenas comunales", es decir, el aporte de mano de obra que tanto shipibos como andinos, en tanto pobladores de Nueva Esperanza, realizan para el bien común, como actividades de limpieza, remoción de rocas en vías de acceso, entre otras. También participan juntos en faenas comunitarias como parte de los acuerdos con la Municipalidad de Santa Eulalia para la instalación de servicios.

Esta política de convivencia ha permitido a la CSHC, catorce años después de haberse asentado en un territorio mayoritariamente mestizo de origen andino, disminuir tensiones, mejorar y fortalecer las relaciones, y al mismo tiempo, visibilizarse cada vez más como pueblo indígena amazónico.

> "Pero ya nos reconocen ¡ya!. A veces también están recibiendo apoyo a través de nosotros, compartimos con Nueva Esperanza cuando llega ayuda a los shipibo, están recibiendo. Es lo bueno, también estamos dando mano a ellos… ellos también tienen bastantes necesidades como nosotros."
>
> (AP, CSHC, 18 dic 2021)

Desde inicios de 2023, una nueva junta directiva del Asentamiento Humano Nueva Esperanza tiene como presidente a un shipibo-konibo, quien ha asumido el cargo de representar a un grupo humano mayoritariamente de origen andino. Este hecho podría marcar

un nuevo momento en la historia de la migración shipibo-konibo que, hace catorce años, se asentó en una zona periurbana del distrito de Santa Eulalia[83].

La relación con la Comunidad Shipiba de Cantagallo

La Comunidad Shipiba de Cantagallo, ubicada en el distrito del Rímac, muy cerca del centro histórico de Lima, y conformada más de una década antes que la CSHC, es uno de sus principales referentes en la ciudad.

No solo existen relaciones de parentesco entre algunas familias de ambas comunidades, sino que también, a nivel dirigencial, hay comunicación y coordinación constante. A mi modo de ver, uno de los aspectos más importantes de esta relación es que muchas de las estrategias que han desarrollado las familias shipibas de Cashahuacra para vivir en la ciudad tienen como inspiración las experiencias de la comunidad de Cantagallo.

> "Nosotros somos como un anexo de ellos (los shipibo-konibo de Cantagallo)… mano a mano trabajamos con ellos. Si hay un apoyo grande, ellos piensan en nosotros. Si para nosotros hay un apoyo grande, nosotros pensamos en ellos. Así trabajamos el pueblo shipibo."
>
> (GN, CSHC, 9 octubre 2021)

Además, las familias de la CSHC y las de Cantagallo comparten el desafío de habitar la ciudad y demandar su derecho a hacerlo. En el evento "Soy Shipibo" del año 2021, organizado por la CSHC, y que he mencionado anteriormente, una lideresa de Cantagallo y reconocida artesana a nivel nacional llegó a Cashahuacra como invitada de honor, y expresó su saludo al público —compuesto por familias shipibo-konibo y andinas— en los siguientes términos:

> "Muy buenas tardes a todos, agradezco a los organizadores que me han invitado… estoy acá contenta, muy feliz y felicito a ustedes que han hecho su gran esfuerzo y están manteniendo su cultura, nuestra cultura, que es la cultura shipibo-konibo… estoy contenta y feliz que ustedes están practicando la cultura, nuestra identidad, no solamente de shipibo sino también interculturalidad y eso es muy importante porque somos de este país maravilloso que se llama Perú.
>
> Todos somos iguales, todos tenemos el mismo derecho, la misma sangre, la sangre roja que llevamos... muchos no piensan eso, a veces otros no piensan eso . Creen que por el hecho de venir a Lima creen que ya hemos olvidado nuestro territorio

[83] A fines del año 2023, el Asentamiento Humano Nueva Esperanza mayoritariamente mestizo andino, realizó un proceso de elección de una nueva Junta Directiva. Se presentó como candidato un shipibo konibo, profesor de nivel primario de formación que hace más de 10 años migró con su familia desde el Ucayali y se estableció en Nueva Esperanza. Salió elegido, lo cual genera mucha expectativa tanto de los mestizos andinos como de los propios shipibo-konibo.

> amazónico ¡no!, nosotros venimos porque somos peruanos y tenemos derecho de estar aquí, donde nosotros deseamos vivir sin pedir limosnas, demostrando nuestro trabajo, nuestra cultura viva… También los hermanos andinos están acá, también practicando sus costumbres. ¡Ese es el Perú! El Perú es pluricultural, es multilenguas…"
>
> (OS, CSHC, 22 octubre 2021)

Tanto la Comunidad Shipiba de Cashahuacra como la de Cantagallo comparten algo muy importante: la producción y comercialización de artesanía, una actividad desarrollada principalmente por las mujeres. Esto se traduce en ayuda mutua durante la producción —por ejemplo, las artesanas de Cantagallo suelen solicitar ayuda de sus familiares en Cashahuacra— y también en el compartir contactos con entidades promotoras y comercializadoras de productos artesanales.

> "Sé hacer collar, tejer, bordar, pero por ahora no hago porque estoy trabajando en la empresa de mi tía que está en Cantagallo. Ella trabaja en esto y también se va a pintar murales… cuando le piden bastante, ella viene a buscar a mi mamá para que le ayude y mi mamá me pide ayuda a mí, y así trabajamos varios días, puro bordado."
>
> (DS, CSHC, 28 agosto 2022)

2.3 DISCUSIÓN

Cuando por primera vez llegué a la autodenominada Comunidad Shipibo de Cashahuacra (CSHC), habían pasado casi 12 años desde que las primeras familias shipibo-konibo llegaron y se establecieron, en el año 2009, en un sector de la quebrada Cashahuacra. El terreno les había sido otorgado por la Municipalidad de Santa Eulalia y resultó estar ubicado dentro de Nueva Esperanza, un Asentamiento Humano también conformado por migrantes, mayoritariamente de origen andino. ¿Cómo llegaron?, ¿por qué?, fueron algunas de las preguntas que iniciaron mi trabajo de campo y traté de buscar las respuestas preguntando a los protagonistas de esta acción migratoria.

El proceso de conformación de la CSHC presenta características que, por un lado, la distinguen y, por otro, la asemejan a otras experiencias de migración indígena amazónica a las ciudades. A diferencia, por ejemplo, de la Comunidad Shipiba de Cantagallo —la más importante migración shipibo-konibo a Lima—, las primeras familias shipibo-konibo que se establecieron en la quebrada Cashahuacra iniciaron sus desplazamientos sabiendo que las esperaba un terreno que había sido previamente concedido por la Municipalidad de Santa Eulalia, en base a un convenio, y que no estuvo sujeto a cambios posteriores. Por ello, no fue producto de invasiones ni hubo riesgo de desalojos. Por otro lado, al igual que en otras migraciones de familias shipibo-konibo a la ciudad, su identidad cultural forma parte de su agencia en el espacio urbano.

A continuación, presento algunas reflexiones sobre los hallazgos descritos en los capítulos 1 y 2, referidos a los orígenes del traslado de las familias shipibo-konibo a Lima y la posterior conformación de la autodenominada Comunidad Shipibo de Cashahuacra.

El "factor institucional" presente en los orígenes de la Comunidad Shipiba de Cashahuacra

Si hay algo que asemeja la migración que dio origen a la CSHC con algunos de los procesos migratorios internos de población campesina andina a la ciudad (muchos de origen quechua y aymara) en la segunda mitad del siglo pasado, es la educación como factor motivador del desplazamiento. Los estudios sobre la migración de ese periodo hablaron de la conformación del llamado "mito del progreso", que asociaba la educación a la superación de la pobreza y de las desigualdades (Sandoval, 2009), y que era uno de los factores de expulsión hacia la ciudad. Considero que esta importancia al factor educativo como poderoso motivador del desplazamiento también está presente en el proceso migratorio que dio origen a la conformación de la CSHC, aunque sin la connotación de sustitución de paradigmas que mencionaban algunos estudios de las migraciones de la década de 1960: el mito del progreso reemplazando al mito del retorno del Inca (Degregori, 1986).

En efecto, en el inicio mismo del desplazamiento de las familias shipibo-konibo desde Ucayali hasta la quebrada de Cashahuacra aparece la educación como el principal factor de empuje y atracción. El llegar a Lima, un lugar al que los sujetos migrantes otorgaban atributos valorativos en torno a la educación, se resumía en *"...en Lima te enseñan mejor que en la selva"*, como está señalado y descrito con singular detalle en las narrativas de los jóvenes (capítulo 1: 1.3). También es cierto que, con el paso del tiempo, la educación dejó de ser la principal motivación para salir de Ucayali, y otros factores relacionados con la pobreza y desigualdad empujaban a las familias a migrar en busca de oportunidades. De hecho, cuando llegué a la CSHC, en 2021, la educación ya no era la principal motivación por la que los jóvenes shipibos, solos o con sus familias, llegaban a Cashahuacra.

Pero no fue solo el deseo personal de lograr educación superior el que motivó el traslado de jóvenes y familias shipibo-konibo a Lima —quienes posteriormente formaron la CSHC—, sino que esta motivación estuvo reforzada por el surgimiento de programas de apoyo a la educación superior para indígenas promovidos por algunas universidades. A este hecho me permito llamarlo el *factor institucional*, que convirtió a la educación en un poderoso motor de empuje y atracción para la migración a Lima. Para el caso de las familias shipibo-konibo de este estudio, este factor estuvo representado por dos instituciones públicas de educación superior: la Universidad Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta, y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Otro momento clave en los orígenes de la conformación de la CSHC en el que el factor institucional tuvo un papel importante fue el establecimiento definitivo de las familias shipibo-konibo en la quebrada Cashahuacra, en la zona periurbana del distrito de Santa Eulalia. En ese momento, jugó un papel importante otra institución: la Municipalidad Distrital de Santa Eulalia, con su Proyecto Piloto de Repoblamiento, que proporcionó terrenos donde asentarse (17 lotes) a las familias shipibo-konibo que buscaban con urgencia

un lugar donde establecerse para apoyar a sus hijos que estudiaban en las universidades limeñas (Cap. 1: 1.2.4).

Esta forma de ocupar la quebrada Cashahuacra marcó, de alguna manera, la conciencia de derecho y legalidad que los dirigentes y pobladores de la comunidad tienen respecto a su presencia en ese espacio, y que expresan frecuentemente cuando aclaran cómo llegaron a la quebrada: *"nosotros no somos invasores, este terreno nos lo dio la municipalidad de Santa Eulalia"*. También se evidencia en el hecho de que la mayoría de las familias que se establecieron, las "familias pioneras", prontamente hicieron el cambio domiciliario en sus documentos de identidad (DNI), registrando Santa Eulalia como su nuevo domicilio, lo cual los convierte en sujetos de deberes y obligaciones como habitantes del distrito, pero también en sujetos de derechos, entre ellos el derecho a elegir a las autoridades municipales, lo cual les otorga cierto poder de negociación durante épocas electorales.

Los shipibos-konibo de Cashahuacra y la construcción de su espacio social

Desde la perspectiva de que el espacio geográfico donde se ubican las personas y los grupos puede transformarse en un espacio de vida, en un espacio social (Lefebvre, 2013; Oslender, 2002; Torres, F.,2016), destaco las características más relevantes del proceso de construcción del espacio social que iniciaron las familias shipibo-konibo desde casi el primer momento en que se establecieron en la quebrada Cashahuacra. Dichas características constituyen recursos de reproducción social y formas importantes de capital social que estas familias utilizan para transformar los 17 lotes que les concedió la municipalidad de Santa Eulalia, de un espacio "percibido", a un "espacio vivido", es decir, apropiado, redefinido y resignificado (Rivero Sierra, 2018).

La intensa movilidad que caracteriza la dinámica de vida de la CSHC puede entenderse con una nueva mirada sobre lo que implica la movilidad: no solo referida a la geografía, sino también a las conexiones sociales (presenciales, a distancia), a la circulación de información a través de mensajes, y a la articulación de diferentes espacios llenos de significados por donde transitan los sujetos para establecer relaciones entre familias, amigos y vecinos (Sheller, 2018).

Desde esta perspectiva puede entenderse, por ejemplo, la movilidad giratoria que realizan algunas familias de la CSHC y que resumo como un ir y venir entre su residencia en Cashahuacra y su residencia en Ucayali. Este movimiento no solo fortalece y mantiene las relaciones sociales y familiares con Ucayali, sino que implica una suerte de extensión del territorio shipibo-konibo, una conformación de "territorio migratorio" (Rivero Sierra, 2018), un espacio articulado por prácticas sostenidas de movilidad espacial y favorecido por la telecomunicación. Por tanto, para algunas familias de la CSHC, haber migrado a Lima no ha significado un rompimiento con las redes de parentesco en Ucayali. Podría decirse que la CSHC se aproxima a lo que Eloy y Lasmar (2012) denominaban "territorialidad en red" para explicar la migración indígena amazónica a la ciudad, donde se da una extensión del territorio y de las relaciones sociales. En la vida cotidiana, esto se manifiesta incluso en las conversaciones con hombres y mujeres, especialmente los "pioneros", con constantes

referencias a Ucayali, en lo que bien puede llamarse el discurso multisituado del migrante, o *"un discurso doble o múltiplemente situado"* (Cornejo Polar, 2014:79).

Por lo tanto, me adscribo al planteamiento de Nieto Moreno (2017): es desde esta mirada que deben analizarse las continuidades, transformaciones y reacomodos culturales realizados por los hombres y mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra, que viven en una constante dinámica de movilidad.

No obstante lo anterior, encontré que no todas las familias de la CSHC realizaban esta movilidad giratoria, principalmente porque habían perdido su condición de comuneros en sus comunidades de origen o ya no contaban con lugares de residencia en Pucallpa. Asimismo, algunos miembros de la nueva generación shipibo-konibo de Cashahuacra (los que llegaron siendo niños traídos por sus padres, los nacidos en Cashahuacra o los jóvenes provenientes de comunidades nativas o de asentamientos periféricos de Pucallpa) preferían no participar de los viajes a Ucayali ni mantener con la misma intensidad los vínculos familiares con esa región, sencillamente porque algunos no se conocían.

Forman parte de la construcción del espacio social en Cashahuacra **el establecimiento de redes de relaciones basadas en la movilidad, pero también en la reciprocidad y ayuda mutua. Estas redes no solo se dan dentro de la comunidad, sino que se extienden bajo diferentes formas a amigos y familiares de la Comunidad Shipiba de Cantagallo (distrito del Rímac), y también a amigos y vecinos de origen andino de otros Asentamientos Humanos en la quebrada Cashahuacra**. Pese a las diferencias culturales, los unen los problemas comunes que enfrentan para sobrevivir en una zona urbano-marginal caracterizada por la pobreza y la desigualdad.

Constituye también una expresión de su relacionamiento la red de contactos con instituciones que la comunidad ha establecido a través de sus líderes. Estos contactos implican movilidades de líderes y pobladores que han contribuido a su manejo del espacio urbano, al tiempo que establecían relaciones de apoyo material.

Un hecho que me llamó la atención en la red de contactos con diferentes instituciones que mantiene la CSHC fue que **su relación con las organizaciones indígenas amazónicas de nivel nacional era borrosa, casi nula.** La casi ausencia de conexión entre estas organizaciones y las comunidades indígenas amazónicas urbanas —no solo la CSHC— viene de años atrás, como lo registró un diagnóstico sobre pueblos indígenas amazónicos en Lima, publicado en 2013: *"... las Organizaciones Nacionales representativas de los pueblos indígenas, tanto por desconocimiento como por estrategias internas diferentes, no tienen una percepción definida de la población indígena amazónica residente y migrante en Lima."* (CAAAP, 2013: 159)

Las prácticas de su identidad cultural son otra característica de la construcción del espacio social en la CHSC. Estas prácticas son una expresión de su capital cultural y forman parte de su agencia para establecer relaciones de negociación, reclamos de derechos y para hacerse visibles como pueblo indígena amazónico en la ciudad "mestiza". Cabe mencionar que diferentes estudios del pueblo shipibo-konibo han señalado que la práctica de su

identidad cultural es constitutiva de su agencia en la ciudad (Espinosa, 2009a; 2016; 2019b; Vega Roma, 2023).

Como se ha detallado en este capítulo, los shipibo-konibo de Cashahuacra expresan de diferentes formas su identidad cultural en la ciudad, desde el hecho de **autodenominarse "comunidad shipiba"** y el haber **optado por el modelo de organización política propio de una comunidad nativa, lo** cual les permite afrontar juntos[84] los desafíos urbanos.

También utilizan sus **recursos culturales para hacerse visibles en la ciudad, tales como la práctica de su idioma, el uso de su traje tradicional** (sobre todo en las mujeres que venden sus productos artesanales en forma ambulatoria por las calles de Santa Eulalia y Chosica), la **celebración de fiestas tradicionales** como la fiesta de San Juan o la organización de eventos culturales como "Soy Shipibo", en el que ofrecen sus comidas, se venden sus artesanías y se presentan bailes y cantos shipibos. Asimismo, una forma de indicar al visitante de Cashahuacra que ha llegado a la **comunidad** shipiba es la existencia de letreros alusivos (algo que muy pocos Asentamientos Humanos de la quebrada muestran) y el pintado de las fachadas de sus casas con diseños kené.

Desde la propuesta de que el espacio público es también un espacio de representación, de significación (Portal, 2009; Frigerio y Lamborgini, 2009), planteo que este esfuerzo que hacen los shipibo-konibo de visibilizar su presencia en la quebrada Cashahuacra es también una forma de apropiación del espacio que están construyendo, marcándolo, diferenciándolo con el "kené" y con una señalética que representaría también un intento de dar una sensación de ordenamiento a un espacio caótico como es la quebrada Cashahuacra, expuesta al riesgo del caos que producen los huaycos, y en el que la población se ha asentado en un aparente desorden.

Finalmente, hago mención a dos aspectos de la vida cotidiana de la CHSC que bien pueden ser la expresión de las diversas formas en que la urbanización viene afectando la vida de sus pobladores.

La práctica del idioma en la CHSC en medio de una dinámica de cambios

Una expresión importante de la identidad cultural de los pobladores shipibo-konibo de Cashahuacra es la práctica de su idioma, que además, como expresión de su cultura, es valorada positivamente. El hecho mismo de vivir en comunidad, es decir, de vivir juntos en un mismo lugar, favorece la práctica del idioma y configura a la CHSC como una realidad sociolingüística diferente en la quebrada Cashahuacra. En los primeros años de la formación de la comunidad, este fue uno de sus principales distintivos. Sin embargo, actualmente, el

[84] Estudios sobre conformación de comunidades en zonas urbanas y urbano marginales que optan por el modelo "comunal" para organizarse, señalan que no se trata solo de una forma de hacer frente a los problemas de la ciudad juntos si no que, el vivir en comunidad conforma un "espacio donde pueden acercarse al ideal de la buena persona shipibo o jakon joni. Ser jakon joni significa preocuparse por el bienestar de su propia familia, pero también ser generosos con los demás" (Espinoza, 2016: 104)

vivir en comunidad no asegura que la CHSC sea un grupo homogéneo en términos de la práctica del idioma.

Dentro de la CHSC son las personas mayores, los integrantes de las familias "pioneras" o la gente mayor que llegó posteriormente, quienes hablan cotidianamente y con fluidez el idioma shipibo-konibo. Aunque algunos de ellos procedían de zonas urbano-marginales de Pucallpa y llegaron a Cashahuacra con práctica del español, este no era suficientemente fluido, y en la memoria de esos primeros años están la discriminación y burla de los "mestizos" y la frustración cuando no podían expresarse bien en español. Aun a pesar del tiempo transcurrido, estos pioneros no hablan con total fluidez el idioma castellano y se expresan mejor en idioma shipibo-konibo.

Por su parte, la gente joven de la CHSC, la nueva generación de personas que nació o se crio en Cashahuacra, así como la gente joven que ha seguido viniendo, prefiere hablar español y lo habla con mayor fluidez que los mayores. Aunque esto no significa que hayan dejado de hablar el idioma shipibo-konibo o que no lo entiendan, en algunos casos no comprenden ciertas expresiones en idioma shipibo que usan sus parientes mayores.

El idioma shipibo-konibo en Cashahuacra no es algo estático y forma parte de una dinámica de cambios. Estudios realizados en la Comunidad Shipiba de Cantagallo, en donde incluso existe una escuela que imparte educación bilingüe intercultural, experimentan cambios similares, especialmente entre los jóvenes (Vega Romá, 2023; Sánchez et al., 2018; Zavala y Bariola, 2007).

Dice mucho, en cuanto a la importancia que se le da al dominio del idioma español, el hecho de que un atributo de un buen dirigente o dirigenta es expresarse con fluidez en español, y es también una de las razones —aunque no la única— por las que los fundadores de las comunidades han cedido su rol de dirigentes a personas más jóvenes.

La mujer shipibo-konibo de Cashahuacra

Lo que contiene este acápite es producto de mis observaciones y reflexiones sobre el papel de la mujer shipibo-konibo.

Destaco el papel de la mujer shipibo de Cashahuacra **en el proceso de construcción del espacio social de esta comunidad, aportando a la visibilización de su identidad cultural en la ciudad y en su contribución al sostenimiento económico de la familia**. Ambas contribuciones las desarrolla en base a dos de sus atributos más visibles: su asombrosa capacidad de desplazamiento por los diferentes espacios de la ciudad, estableciendo relaciones, y el manejo del capital cultural exclusivo de las mujeres shipibo-konibo, que es la elaboración y venta de productos artesanales con diseños kené.

No todas las mujeres shipibas de Cashahuacra dominan el arte del diseño kené; son generalmente las mujeres mayores quienes lo hacen. Pero la alta valoración que tienen en el mercado de artesanías shipibo-konibo ha generado algunas situaciones que resultarían extrañas vistas desde la tradicional cultura shipibo-konibo, como el hecho de que algunas mujeres jóvenes, parte de la nueva generación de pobladores de la CHSC, quienes no

aprendieron a dibujar y bordar diseños kené cuando eran niñas (época en que tradicionalmente las mujeres mayores enseñan a las niñas), se animen a hacerlo. Asimismo, el hecho de que algunos varones, ante la falta de trabajo, realicen bordados en telas con dibujos kené —una tarea tradicionalmente exclusiva de mujeres— apoyando de esta manera el trabajo artesanal de la mujer.

Vivir en una zona urbano-marginal ha significado para algunas mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra desplegar un formidable esfuerzo para cumplir con los roles productivos (actividades que generen ingresos: trabajo por jornal en chacras cercanas, limpieza de casas, meseras, etc.) y reproductivos (cuidado de los niños, educación de los niños, atención de los enfermos, limpieza del hogar, preparación de alimentos). No es que en las comunidades nativas del Ucayali no ejercieran estos roles, pero allá contaban con una red familiar de apoyo para los roles reproductivos y, en cuanto a los productivos, parte del trabajo era compartido. Esta doble carga de trabajo en la ciudad y sin el soporte de redes familiares de apoyo (salvo excepciones, cuando vienen abuelas o hermanas desde Ucayali y se quedan por algunos meses en Cashahuacra), limita el tiempo de la mujer y le impone formas más complejas de moverse en la ciudad. Dicho de otro modo, y como se ha encontrado en otros estudios (Larracilla, 2021; Jirón y Gómez, 2018), **el desempeño de roles productivos y reproductivos estaría marcando diferentes formas de movilidad urbana entre los hombres y mujeres de la CHSC.**

Finalmente, señalo dos hechos que forman parte también de la realidad de las mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra. Por un lado, la existencia de las "mujeres solas", llamadas así en la comunidad para referirse a las mujeres que, ya sea por viudez o por el rompimiento de la unión con el padre de los hijos, asumen "solas" la crianza y mantenimiento de los hijos. Por otro lado, está la violencia dentro de la familia, especialmente hacia la mujer, y que en algunos casos es la causa del rompimiento de las parejas, debido al alcoholismo de los varones y/o al consumo de drogas (esto último todavía incipiente durante la época en que realicé el trabajo de campo).

No es que en las comunidades nativas no se presenten estos hechos; estudios realizados en diferentes escenarios han señalado la existencia de violencia generada en la misma población indígena y por los propios familiares (Collier, 2009; Nieto Moreno y Langdon, 2018; Santos, 2021). Pero a diferencia de lo que ocurre en Cashahuacra, en las comunidades las mujeres pueden contar con una red de relaciones de parentesco que les ofrece solidaridad y apoyo, algo con lo que no necesariamente cuentan en la ciudad.

CAPÍTULO 3:

ATENCIÓN Y CUIDADO DE LA VIDA: EMBARAZO Y PARTO EN LA COMUNIDAD SHIPIBO-KONIBO DE CASHAHUACRA

En este capítulo presento, a escala de un asentamiento humano urbano-marginal, las prácticas de cuidado y atención del embarazo, parto y posparto de mujeres shipibo-konibo que migraron desde el departamento de Ucayali para establecerse en Cashahuacra, una zona periférica al centro urbano del distrito de Santa Eulalia (provincia de Huarochirí, departamento de Lima). En base a sus narrativas, he tratado de captar la dinámica de movilidades, cambios, adopciones, persistencias y resistencias que asumen estas prácticas de atención y cuidado, en un contexto de lucha por sobrevivir en la ciudad.

Planteo que la transformación en las relaciones de género dentro de la familia y en la identidad femenina misma —transformaciones producidas por el proceso de migración, la educación, entre otros— recibe también contribuciones específicas de los cambios y persistencias en el cuidado y atención del embarazo y parto. Asimismo, desde el enfoque de producción del espacio, planteo que estas prácticas de cuidado y atención del proceso de dar vida por parte de las mujeres migrantes shipibo-konibo, contribuyen a la construcción del espacio social y de representación que es la autodenominada Comunidad Shipiba de Cashahuacra (CSHC), que en la época en que realicé el trabajo de campo aún no cumplía quince años de existencia.

El interés por las relaciones de género y la salud reproductiva en comunidades nativas shipibo-konibo se ha plasmado en varios estudios. En diferentes momentos de las décadas de 1960 y 1980, el médico y salubrista norteamericano Warren Hern realizó estudios pioneros sobre la fecundidad en comunidades shipibo-konibo, demostrando la existencia de una alta tasa de fecundidad (Hern, 1994a), la situación del uso y conocimiento de anticonceptivos (Hern, 1994b) y la relación entre poliginia y fecundidad (Hern, 1994c).

Ya en la década de 1990, y con un enfoque antropológico, se analizaron temas como las relaciones de género en comunidades shipibo-konibo, detallando rituales, señalando brechas y haciendo interesantes comparaciones con las comunidades andinas (Anderson, 1990; Heise et al., 1999; TCA, 1998). También en esta década se desarrollaron importantes proyectos —tanto por el ámbito que abarcaban como por su financiación— que tenían como propósito mejorar la salud reproductiva de las mujeres de bajos ingresos de las zonas rurales y periurbanas y reducir la mortalidad materna e infantil[85]. Dentro del marco de estos proyectos

[85]Se trata del Proyecto ReproSalud (1995–2005), de la ONG feminista Movimiento Manuela Ramos, y del Proyecto 2000, del Ministerio de Salud (1995–2002), ambos financiados por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). ReproSalud tenía como ámbito de intervención los departamentos de Áncash, Ayacucho, Huancavelica, La Libertad, Lima, Puno, San Martín y Ucayali. Su metodología se basaba en los autodiagnósticos o procesos de reflexión realizados por las mujeres de las organizaciones contrapartes sobre su salud reproductiva (MEDS,

se hicieron estudios específicos en comunidades shipibo-konibo que abarcaron diferentes temas, como las técnicas tradicionales de embarazo y parto (MINSA-Proyecto 2000, 1999); el análisis del género y la salud reproductiva desde la perspectiva de las mujeres, señalando que la mitología shipiba expresa concepciones sobre la sexualidad femenina como parecida a la masculina —es decir, activa y basada en el deseo propio— (Bant y Motta, 2001); así como las necesidades de salud reproductiva de las comunidades nativas (MINSA, Nippon Foundation, 2000). Temas específicos de la salud sexual de la mujer, como los descensos vaginales, fueron analizados desde la perspectiva de su significado cultural (Fuller, 1998).

Al iniciarse el siglo XXI, los estudios sobre salud reproductiva y relaciones de género de las mujeres shipibo-konibo en sus comunidades destacaban los aspectos rituales del parto y del embarazo (Valenzuela y Valera, 2004), la organización y la igualdad de género (Carpo y Soria, 2006), las relaciones y solidaridad entre mujeres como elemento clave para entender las relaciones de género en las comunidades nativas shipibo-konibo (Anderson, 2018), el significado del embarazo en adolescentes shipibo-konibo de las comunidades, y el hecho de que —en el pasado más que actualmente— las mujeres eran expuestas a situaciones de vulnerabilidad donde los intereses "colectivos" y familiares primaban, como es el caso de la unión de niñas con adultos (Palacios Rojo, 2019). También se ha abordado el significado de la menstruación en niñas de comunidades nativas y sus repercusiones en su escolaridad y en el inicio de la edad adulta, con la posibilidad de embarazos y emparejamientos (Ames, 2021).

Son escasos los estudios etnográficos sobre el embarazo y parto de mujeres indígenas shipibo-konibo establecidas en zonas urbano-marginales como resultado de procesos de migración, como lo revela el sondeo realizado sobre las publicaciones existentes en este tema (Introducción, sección 4).

Empiezo el capítulo describiendo como se daban los cuidados de los embarazos y partos durante los primeros años en los cuales las familias se establecían en la quebrada. Seguidamente, detallo las formas y contenidos de las prácticas de atención y cuidado para el embarazo y parto después de casi quince años de conformada la CSHC, que tienen al parto

---

2002). Por su parte, el Proyecto 2000 intervenía en los departamentos amazónicos de San Martín y Ucayali, y en la zona andina en Puno, Huancavelica y Ayacucho, además de Tacna, Moquegua, Ica, Lima Este, La Libertad y Áncash. Su estrategia se centraba en el fortalecimiento de la "capacidad operativa y resolutiva" de los servicios de salud, asegurando su costo-beneficio (MINSA, 1997).

Asimismo, el Ministerio de Salud desarrolló otro proyecto denominado "Atención a la demanda de salud integral y salud reproductiva de las mujeres en zonas prioritarias de la Amazonía peruana" (1998–2000), financiado por la entidad japonesa Nippon Foundation. Este proyecto tuvo como ámbito de intervención los departamentos de Ucayali, Loreto, San Martín, Madre de Dios, Amazonas, Huánuco y Junín (MINSA, Nippon Foundation, 1999).

Cabe mencionar que las entidades financiadoras de estos proyectos se vieron involucradas, años después, en una situación controversial, al ser mencionadas en investigaciones sobre "irregularidades y violaciones a los derechos fundamentales de las personas en la aplicación de las acciones de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV)" (Congreso de la República del Perú, 2002: pág. 3).

institucional como parte constitutiva de estas prácticas de cuidado. En la última sección del capítulo presento mis reflexiones sobre los hallazgos de la etnografía realizada.

Durante el tiempo que duró mi trabajo de campo (2021 a inicios de 2023), no tuve noticias de embarazos o partos en las familias establecidas en la CSHC. La información que presento se basa en las narrativas de las experiencias de las mujeres. Cuando preguntaba por qué en la comunidad no había mujeres embarazadas, algunas explicaciones eran: "no es bueno ahora por la pandemia". En efecto, esos años correspondieron con la pandemia de la COVID-19, que produjo alta capacidad de regulación de la natalidad, muchas muertes, y, no solo una crisis sanitaria, sino también política y económica, cuyas secuelas aún persisten.

3.1. EL EMBARAZO Y EL PARTO EN LOS PRIMEROS AÑOS DE MIGRACIÓN

Las narrativas de las mujeres shipibo-konibo asentadas en la zona urbano-marginal de Cashahuacra sobre la atención y cuidado del embarazo y parto dan cuenta del impacto del proceso de migración, la educación oficial y la lucha por sobrevivir en la ciudad. Algunas de las prácticas, rituales y significados vinculados al embarazo y al parto, ligados a la cosmovisión shipibo-konibo, que diferentes etnografías han recogido[86], han dejado de tener vigencia. No obstante, persisten prácticas de cuidado y conocimientos propios de la cultura shipibo-konibo, sobre todo los relacionados al embarazo, previo acomodo y negociaciones con otras formas de atención.

Algunas mujeres mayores conservan su propia versión de lo que eran los embarazos y partos en las comunidades. Una de ellas, que vino con la primera ola de migrantes y que a lo largo de su vida reproductiva había tenido cerca de diez hijos (de los cuales sobrevivieron siete), todos nacidos en Ucayali, recordaba cómo eran los partos (*baquén chéshati*) "de antes", los que acontecían en las comunidades nativas. Destacaba, con tono de orgullo, la autosuficiencia de su madre y abuela, quienes habían parido "solitas". También recordaba la ayuda que

[86] En efecto, los estudios etnográficos realizados en comunidades nativas shipibo-konibo sobre prácticas y cuidados ancestrales para las etapas de embarazo (*Toota*) y parto (*Bakenti*) dan cuenta de la riqueza de saberes y rituales íntimamente vinculados a su cosmovisión. En estos estudios se destacan, entre otros, la existencia de plantas medicinales exclusivamente destinadas al embarazo y al parto, así como alimentos prohibidos y otros apropiados para esas etapas, clasificados según el criterio de "frío y calor"; rituales relacionados con el tratamiento especial de la placenta; el significado que tenía para la mujer el poder parir sola, así como el peligro que conlleva la sangre vertida durante el parto y el postparto. También se subrayan los cuidados que debe observar el padre del recién nacido en los rituales de "covada".

Además, en algunas de estas etnografías se trasluce que el parto en casa está caracterizado por la afectividad y solicitud de las personas que asisten a la parturienta, así como por el acompañamiento constante de estas personas, que puede extenderse por varios días después de producido el parto (CILA, 2012; Belaunde, 2008; Chávez Álvarez et al., 2007; Carpo, 2006; Valenzuela y Valera, 2004; Bant y Motta, 2001; Ministerio de Salud y Nippon Foundation, 2000; Heise et al., 1999).

brindaban las mujeres mayores (abuelas, suegras, madres multíparas) a las "primerizas", es decir, a mujeres jóvenes que daban a luz por primera vez. Finalmente, recordaba cómo había que tener mucho cuidado al enterrar debidamente la placenta, "shaban", para proteger al recién nacido.

> "…en la comunidad solitas nada más… algunos solitas, otros sí las ayudaban… mi mamá me ayudó a mí en todos mis hijos… en el último, el Aron, mi suegra me ayudó porque mi mamá ya se había muerto… Sí, algunos antes solitas nada más… mi sobrina así hizo, solita no más… ya había preparado todo antes… Pero algunos nada, no pueden solitas… hay secretos también, se alistan, preparan malva, le chapean, eso le toman y un poco de caliente y así solito se va bajando (el feto)… y cuando ya está bajando toman hoja de palta, no antes… también enterraban la placenta para que no enferme el bebé." (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

Asimismo, los varones mayores de la CSHC recordaban la "costumbre de esos tiempos", cuando el padre de la criatura se "guardaba" para evitar perjuicios al recién nacido, observando el ritual de *covada*, que en idioma shipibo es el *moecati*. Y aunque dijeron que se trataba de una costumbre "de los abuelos", al parecer era un rito que algunos de ellos también habían practicado.

> "Por ejemplo, si nació en la noche, el varón no debe salir ni pescar, peor cuando agarra motor, el recién nacido le cutipa y llora. Por una semana decían que tenían que guardarse, no hacer movimiento. ¡Peor cuando se agarra la pelota! Se infla, dicen, su barriguita (del bebé)… todas esas cosas habían, así he visto a mis abuelos… yo también me guardaba, no igual a lo de antes, un poquito no más (risas)."
>
> (CSHC, BP, 19 febrero 2022)

"SE DABA A LUZ EN LA CASA COMO EN LA COMUNIDAD"

En la primera etapa del proceso de conformación de la CSHC, cuando las primeras familias llegaban al terreno que les habían concedido y lo "aplanaban", despejándolo de rocas y malezas para construir sus precarias casas, los partos sucedían allí mismo, "en la casa como en la comunidad".

Incluso antes que les fuera otorgado un espacio en la quebrada de Cashahuacra, cuando los primeros migrantes procedentes de Ucayali vivían en cuartos alquilados en barrios periféricos de la ciudad de Chosica (capital del distrito Lurigancho-Chosica), los partos que acontecían se daban en la casa.

> "Vine aquí el 2008 a reunirme con mi pareja, él (la pareja) vino primero por su estudio. Acá tuve a mi primera hija, yo tenía 18 años… nació en casa, vivíamos en cuarto alquilado en Quirio (barrio de Chosica), ella nació ahí… me atendió mi suegra. Los demás también nacieron en casa, sólo uno, el último, en el hospital."
>
> (CSHC, ML, 11 septiembre 2022)

Al llegar a Cashahuacra, y aproximadamente durante los tres primeros años (2009–2011), los partos que acontecieron continuaron siendo domiciliarios. Asimismo, durante el embarazo primaron las formas de autoatención, en las que aportaban con apoyo y consejo otras mujeres, tanto las vecinas como las familiares de la gestante.

Desde esa primera etapa, las redes de ayuda y atención familiar se extendían hasta el Ucayali mediante comunicación telefónica. Desde allí enviaban hierbas medicinales o preparados a base de estas, importantes para el embarazo, parto y posparto, como las "hierbas cálidas" que "calentaban el cuerpo" para facilitar el parto (hoja de algodón, *sachamarccos*, *piri piri*). También, aunque no era frecuente en esos años, venían desde Ucayali la madre, la abuela o la suegra de la mujer embarazada para asistirla al momento del parto y el posparto. Luego de prestar los cuidados, los familiares retornaban a Ucayali.

Cuando no era posible que se trasladara desde Ucayali un familiar cercano para asistir a la gestante, se podía contar con el apoyo de las mujeres del naciente "barrio shipibo", en especial de mujeres con experiencia por ser multíparas.

De esos primeros años se recuerda el trabajo de María[87], quien apoyaba a las mujeres en el nacimiento de los primeros shipibos y shipibas nacidos en la zona periurbana de Santa Eulalia. Mis primeras noticias sobre ella las obtuve de otras mujeres, cuando preguntaba cómo eran los partos en los primeros años de formación de la comunidad. La respuesta de todas era que "daban a luz en la casa como en comunidad", y que la única que atendía los partos era "la tía María".

María, la partera que migró a Cashahuacra y atendió y cuidó los partos en los primeros años

Cuando conocí a María, tenía cerca de 60 años, hablaba con dificultad el español, y hacía ya varios años que no atendía partos. Todos, especialmente las mujeres, se referían a ella con especial consideración con la expresión "ella sabe". María, junto con su esposo e hijos, formó parte de las primeras familias migrantes que, desde la comunidad shipibo-konibo de Sta. Teresita de Cashibococha en el Ucayali, decidieron trasladarse y establecerse en Lima guiados por el afán de que los hijos realizaran estudios de nivel superior y obtuvieran una carrera profesional.

María nació en una comunidad del Bajo Ucayali (Canaán de Chía Tipishica), cerca de Contamana (departamento de Loreto). Al morir su padre, se trasladó junto con su madre al Alto Ucayali, a la comunidad Nueva Saposoa. Allí conoció a su esposo, con el cual conformaron una familia de diez hijos (de los cuales han sobrevivido siete). Aprendió de su madre el oficio de cuidado del embarazo y atención del parto en casa. Todos los hijos de María nacieron en casa, atendidos por su madre. Con la experiencia propia acumulada y los conocimientos adquiridos en la práctica junto a su madre, empezó a ayudar a otras mujeres cuando la requerían. María recuerda así sus inicios:

[87] Nombre ficticio.

> "Mi mamá era partera. "¡Aprende!", me decía… decía: "Así cuando tengas tu hijo tú puedes hacer tú mismo"… ¡pero yo tenía miedo! (risas)… Mi primera hija he tenido, ella (su madre) estaba ahí, ella primero ha sacado bebé… (al recordar su primer parto en una comunidad del Ucayali) no había nadie de partera, me dijeron para ir a Tacchitea en la posta, pero era lejos y en ese tiempo nosotros vivíamos en Saposoa, no teníamos bote, no teníamos motor, sólo en canoa… salió bien el bebé, normal, es mi hija Irma… de ahí he empezado a atender… después ya vine por acá, por Lima. (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

A través de los recuerdos de María y su asistencia a los partos en los primeros años de formación de la CSHC, es posible conocer algunos rasgos de la forma en que se daban:

> "Atendía en la casa de la mamá, cortaba cordón con tijera, lo cocinaba primero (desinfectaba la tijera)… También le daba hoja de palta cocinada con pastilla ibuprofeno para que no tenga dolor." (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

Al preguntarle sobre la existencia de partos riesgosos en esos primeros años, su respuesta fue que no, y que eso se debía a que durante el embarazo ella sabía cómo "acomodar al bebé" para que "nazca de cabecita". Cuando le pregunté qué hacía en esa época en caso de presentarse desgarros o laceraciones perineales durante el esfuerzo del parto, su respuesta me hizo entender que eso no era muy frecuente en los casos que ella había atendido, y las pocas veces que sucedía no lo consideraba una situación de riesgo:

> "…eso se cura solito, tomando pastilla eso pasa… ya después se seca… queda bien." (CSHC, AM, febrero 2022)

Una de las hijas de María, quien también dio a luz en su casa asistida por su madre, recuerda así el parto de su tercera hija, quien nació en Cashahuacra:

> "En mi tercera hija, ya vivía aquí (Cashahuacra). Mi mamá (María) me sobaba, no fui a los 'controles' de la posta y di a luz en la casa. Ya mi mamá me tiene que atender con plantas medicinales, ya preparaba algunas hierbas, ya con eso me atendía mi mamá, toda la mañana me tiene que sobar, sobar, sobar ¡hasta que salga!… Mi mamá me atendía mucho según nuestra costumbre, normal nació mi hija ¡todo bien!" (CSHC, LP, 19 septiembre 2021)

Con el pasar del tiempo, los servicios de María llegaron a ser conocidos fuera del ámbito de las familias shipibas, es decir, fuera del "barrio shipibo", y empezó a ser requerida por mujeres de origen andino, también migrantes, que vivían en los otros asentamientos humanos cercanos a la CSHC.

EL ACERCAMIENTO ENTRE LA OBSTETRICIA INSTITUCIONAL Y LA PARTERÍA SHIPIBO KONIBO: UNA EXPERIENCIA QUE "ABORTÓ"

Cuando los responsables del establecimiento de salud que brinda servicio a la mayoría de asentamientos humanos de Cashahuacra, el Centro de Salud Buenos Aires[88] tomaron conocimiento de que dentro de su jurisdicción se había asentado un grupo de familias indígenas procedentes de la selva, establecieron contacto con los representantes del "Barrio shipibo".

Fue así que tomaron conocimiento de que se estaban dando partos domiciliarios. Diseñaron una suerte de coordinación con la partera María y el representante de las familias migrantes, con el fin de que los partos fueran reportados al establecimiento de salud. Instruyeron a la partera en el manejo de protocolos que debían ser llenados con los datos del parto atendido y del recién nacido. Esto conectaría a la madre y al recién nacido con los servicios de salud materna e infantil que brindaba el establecimiento de salud y que se traduciría en vacunas y control del recién nacido y de la madre. Además, el recién nacido podía obtener el "certificado de nacido vivo", que era de gran importancia para la obtención de la "Partida de Nacimiento" y, a su vez, del Documento Nacional de Identidad (DNI), documento altamente valorado por las familias shipibo-konibo residentes en la ciudad. Además del formulario, María debía llevar al recién nacido y a su madre al establecimiento de salud para la evaluación médica de ambos.

María no tuvo ningún problema en establecer esta coordinación con el establecimiento de salud, y mientras duró el acuerdo lo hizo incluso con agrado, porque todo el esfuerzo adicional de reporte y traslado al establecimiento de salud le significaba una "propinita" por parte del establecimiento. Desde un comienzo, María estuvo apoyada por una de sus hijas, quien también había migrado con su familia a Cashahuacra. Esta hija hablaba con mayor fluidez el español y la apoyaba en su comunicación con el personal de salud haciendo de intérprete. Además, la ayudaba a llenar los formularios con los datos del parto que había atendido.

> "Un día vino la enfermera, mi hija le había contado que yo atendía partos, y me dio un papel (formulario) para que yo me encargue de este sector… tenía que rellenar (el formulario) cuántos he atendido, a los que iban naciendo les llenaba el papel y eso era para que le hagan la 'partida' (Acta de Nacimiento), y por ese trabajo me daba mi propinita…" (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

Este trabajo de coordinación tuvo una corta duración. Al promediar el año 2010, el personal de salud lo dio por terminado. Cuando María me contó este hecho, habían transcurrido varios años, pero aún se podía percibir un poco de desconcierto por lo sucedido. En la versión de

[88] El Centro de Salud Buenos Aires está ubicado en el centro urbano del distrito de Santa Eulalia. Pertenece a la Microred de Salud Ricardo Palma, la que a su vez forma parte de la Red de Salud Huarochirí. Se trata de un establecimiento de Categoría I-3 que forma parte del primer nivel de atención. Estos establecimientos brindan servicios de salud ambulatorios, es decir, sin internamiento, con el objetivo de prevenir, promover, diagnosticar, tratar y rehabilitar la salud de las personas, cuenta con un equipo básico conformado por médico/a, obstetras, enfermera para las atenciones del embarazo y parto.
Un establecimiento de mayor nivel de resolución es el Hospital José Agurto Tello ubicado en Chosica, pero su área de influencia incluye también a las localidades cercanas como Santa Eulalia

María, desde la época que ella llegó a Cashahuacra hasta la fecha que le dijeron que ya no podía atender partos domiciliarios, había atendido alrededor de 10 partos. Incluso había ayudado a parir a mujeres mestizas de los asentamientos humanos vecinos al "barrio shipibo".

> "…hice un viaje a la selva para trabajar la chacra y cuando regresé, mi hija me ha dicho que la enfermera dijo que ya no podía seguir haciendo el trabajo porque esa hoja que llenaba (formularios) ya no servía para 'partida', y por eso ya lo he dejado, ya no lleno papel, ya no atiendo… ya nadie atiende parto en casa... ahora solo hago 'colocar' al bebé, nada más." (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

Las causas del rompimiento del acuerdo entre la partera shipibo-konibo y el establecimiento de salud son confusas. Algunas versiones señalan que ocurrió la muerte de uno de los recién nacidos que la partera shipiba había atendido y que los profesionales del establecimiento de salud atribuyeron a una infección generalizada, debido a la incorrecta manipulación del cordón umbilical al momento del parto. La hija de María, que además solía acompañarla en sus labores, me dio su versión de lo sucedido.

> "El 2010 mi mamá (la partera) le ayudó a dar a luz a una mestiza de Virgen del Rosario (Asentamiento Humano vecino a la CSHC) que no quería dar a luz en la Posta, y llevamos a ese niñito a la Posta a la hora que nació, lo llevamos, como siempre hacíamos, nació a las 9 de la mañana y a las 10 ya estaba en la Posta de Buenos Aires, y mi mamá dio todos sus datos en la hoja que le habían dado para llenar: a qué hora nació, todo eso…"

> "Lo revisaron todo y después hicieron una referencia (enviaron a otro establecimiento de mayor nivel de resolución), porque el bebé estaba mal, para que puedan ver qué es lo que había pasado. Al tercer día murió el bebito, dicen porque habían cortado mal el cordón y se había generalizado una infección ... y así ya le prohibieron que atienda porque es muy delicado, riesgoso dar a luz en la casa, así dijeron… y así yo también le dije a mi mamá: ya no te debes responsabilizar de eso, mira que no estamos en una comunidad, está bien que tú lo vayas a ayudar a 'colocar' al bebé, eso no hay problema, pero nuestra obligación es que vayan a dar a luz al hospital… ella lo entendió." (CSHC, FP, 14 noviembre 2022)

El epílogo de este suceso fue que el establecimiento de salud no solo canceló la relación de coordinación que mantenía con la partera, sino que desarrolló una "campaña de concientización" dirigida a las familias asentadas en la quebrada Cashahuacra a favor de la atención del embarazo y parto en el establecimiento de salud. Esta campaña tuvo una especial deferencia con el grupo de familias shipibo-konibo, para lo cual designó como promotora de salud y nexo entre la CSHC y el establecimiento de salud a la hija de María.

La promotora de salud designada tenía como encargo especial el "captar" a las mujeres embarazadas y motivarlas para que realizaran los controles prenatales en el establecimiento de salud y para que tuvieran un parto institucional.

> "Ahora ya no se puede dar a luz en la casa, el Ministerio no deja... antes nosotras dábamos a luz en la casa y al día siguiente se hacían los papeles en la Posta de Buenos Aires para registrar… pero ahora ya, ya no se puede." (CSHC, MV, 10 julio 2022)

> "…las enfermeras de 'Buenos Aires' (Centro de Salud) le dijeron que no podía atender, por ese motivo ya no atendía…le dijeron que tenía que sacar una autorización para que ella pudiera continuar con su trabajito… una capacitación, todo eso… por eso ya no me atendió con mi hija la última, ya ella (María) no me atendió en la casa, tuve que ir al 'Materno' (Hospital Materno Infantil Chosica), allí nació mi hijita." (CSHC, LP, 19 septiembre 2021)

Cuando llegué por primera vez a la CSHC en 2021, hacía varios años que no ocurrían partos en casa, al menos "no oficialmente".

PERCEPCIÓN ACTUAL DE LAS MUJERES SHIPIBO-KONIBO DE CASHAHUACRA ACERCA DEL PARTO DOMICILIARIO: LO "BUENO" Y LO "MALO"

Las historias que contaban las madres y abuelas sobre mujeres que en las comunidades habían dado a luz "solitas" despertaban admiración en las mujeres jóvenes de Cashahuacra. Por eso era mencionado como un hecho memorable el ocurrido cinco años atrás (2016), cuando una mujer shipiba de Cashahuacra dio a luz a su cuarto hijo "solita" en su casa. El hecho era comentado por mujeres jovenes con una mezcla de asombro y admiración, porque representaba un acto de valor y fuerza.

> "…Mi hermana… ¡ella solita! no necesitó partera, ni hospital, ella solita, ¡nadie la ayudó!" (CSHC, MV, 10 julio 2022)

Los partos domiciliarios, que eran la forma en que las mujeres de las "familias pioneras" daban a luz, estaban empezando a formar parte del recuerdo. La tarde de un domingo en Cashahuacra, mientras acompañaba a un grupo de mujeres que lavaban ropa alrededor de una de las piletas de agua de la comunidad, surgió una interesante conversación en la que aparecieron opiniones sobre lo "bueno" y lo "malo" de dar a luz en la casa. Quienes opinaron eran mujeres que habían pasado por la doble experiencia de dar a luz en casa, atendidas por una partera, y dar a luz en un establecimiento de salud. También había una mujer joven que solo había tenido la experiencia del parto institucional.

Hubo consenso en el grupo al considerar que los partos que se daban en casa, en los primeros años de la formación de la CSHC, eran "sanos" y más "cómodos" que el parto en un establecimiento de salud. Opinaban que era más "sano" porque en el parto domiciliario no se practicaba el temido "corte" (cesárea). Eran considerados "cómodos" porque se podía contar con la presencia de una partera o una pariente conocedora, cualquiera fuera la hora del día en que se presentara el parto. Además, la mujer en estado de parto no tenía que hacer traslados, porque era la partera quien venía a su encuentro.

> "Creo que era más sano, como en la comunidad, porque normalmente en la comunidad creen, yo también, que dar un parto normal como se debe, no es como hoy en día que cuando vas a dar a luz ya tienen que cortar… creo que las mujeres mayores de acá (CSHC) veían la forma de dar un parto normal en casa porque era más sano y más cómodo. Tenías una partera al costado para que te puedan atender a la hora que viene el parto, así como en la comunidad." (CSHC, DM, 22 agosto 2022)

Los partos domiciliarios y el problema de la "Partida"

De otro lado, quienes habían tenido la experiencia del parto domiciliario en aquellos primeros años señalaban como algo "no bueno" relacionado al parto en casa, a las dificultades para obtener la "partida". Con este nombre se referían al hecho de que una vez producido el nacimiento los padres debían iniciar casi inmediatamente un proceso largo, tedioso, pero muy importante para el recién nacido que era el registrar oficialmente el nacimiento es decir obtener el "Certificado de Nacido Vivo", documento importante para tramitar la Partida de Nacimiento.

Para obtener el Certificado de Nacido Vivo, la madre llevaba al recién nacido, junto con un testigo (la partera), al Centro de Salud de Buenos Aires, en donde un médico otorgaba el certificado previa evaluación, también la madre debía ser evaluada .Todo esto implicaba gastos de transporte, inversión de tiempo, además de la riesgosa exposición al "frio" de la madre y el niño. Además, en estos primeros años todo este trámite implicaba ir con una persona que hablara con soltura el castellano de tal manera que pudiera ser una suerte de traductora y transmitir la información de la madre y la partera a los profesionales de salud.

Algunas mujeres del grupo señalaron que, en una comunidad nativa, este trámite para obtener el mencionado certificado no implicaba grandes esfuerzos para los padres[89]; pero también admitieron que su obtención no tenía la prioridad que si tenía para los que vivían en la ciudad.

3.2 EL EMBARAZO Y EL PARTO EN CASHAHUACRA CATORCE AÑOS DESPUÉS: LA ACTUALIDAD

Para el año 2021, cuando empecé el trabajo de campo de este estudio, las mujeres shipibo-konibo de la CSHC ya no daban a luz en sus casas; lo hacían en el Centro de Salud Buenos Aires, es decir, los partos eran institucionales.

[89] Los nacimientos en una comunidad nativa, producto de partos mayormente en la casa incluso actualmente, no implica para la madre, o el padre, todo el proceso de tramites que sí tiene que hacer en la ciudad , y que en breve consiste en obtener el registro oficial de " nacido vivo" y su consiguiente certificación por el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC) . En una comunidad nativa (que no cuenta con un establecimiento de salud) existe un "registrador" (miembro designado por la comunidad y entrenado por el RENIEC) que se encarga de registrar el nacimiento y posteriormente hacer todo el trámite correspondiente . En la CSHC no existe una figura como la del "registrador"

Las madres, suegras o abuelas que venían desde Ucayali para asistir a sus familiares gestantes de Cashahuacra ya no lo hacían para atender el parto, pero sí para asistir a la gestante durante el embarazo, sobre todo en los últimos meses, "colocando al bebé", y para brindar asistencia en el posparto.

En general, el embarazo no significa una alteración de la rutina diaria de las mujeres shipibas de Cashahuacra. Las embarazadas continúan con el cuidado de los niños, la preparación de alimentos, el lavado de ropa e incluso el trabajo eventual y remunerado, aunque implique desplazamientos a otros lugares fuera de Cashahuacra por varios días (como es el caso de los trabajos de cosecha de productos agrícolas).

CUIDADOS DEL EMBARAZO*: "…¡AQUÍ EN CASHAHUACRA A LA VEZ SE VAN A LOS 'CONTROLES', A LA VEZ LES 'SOBAN' EN LA CASA… ¡ASÍ ES MEJOR!"*

Durante el embarazo (*toóti*), la mujer shipiba de la CSHC articula dos formas de cuidado: la que proviene de la medicina institucional, a través de los Controles Prenatales (CPN), asociados a la imposición del parto institucional, y la que proviene de sus propias experiencias (cuando se trata de mujeres multíparas), así como de los consejos, prácticas y opiniones de familiares (especialmente mujeres con experiencia en embarazo y parto) y de parteras conocidas, ambas enraizadas en la cultura shipibo-konibo.

Un hecho que me llamó la atención fue que, si bien para las mujeres con experiencias previas de embarazos y partos en casa los CPN eran requerimientos obligatorios más que necesarios, las mujeres jóvenes —es decir, la nueva generación de madres shipibas de Cashahuacra— consideraban ambas formas de cuidado complementarias e importantes. No encontraban contradicción en el hecho de "cumplir" con los CPN del establecimiento de salud, a la par que requerían el apoyo de una "sobadora" para que "acomode al bebé", hecho que resumían en la expresión: "…hacemos las dos cosas a la vez, los controles y la sobada".

Otro hecho que destaco es que, durante el embarazo, la decisión sobre las formas, tiempos e implementación misma de estas formas distintas de cuidado estaba esencialmente en manos de la mujer y sus familiares, es decir, se daba una suerte de autonomía relativa. Lo mismo no ocurría con el parto, cuyo manejo lo ejercían los especialistas de la biomedicina desde hacía más de una década.

Controles Prenatales en el establecimiento de salud*: "casi la mayoría de mujeres de aquí hacen eso"*

Durante los meses de embarazo, las mujeres shipibas de Cashahuacra se esfuerzan por registrar su embarazo en el establecimiento de salud y así poder recibir los controles prenatales (CPN) que allí se brindan, cuyo cumplimiento es una suerte de requisito importante para poder tener el parto institucional.

Estos controles se inician durante los primeros meses de embarazo y están calendarizados por la obstetra según cada caso. Son en número de seis o siete como mínimo en caso de

embarazos normales, y su contenido y forma de implementación están especificados en una norma técnica del Ministerio de Salud[90].

Aclaro que no es que, si una mujer no cumple con los CPN, su parto no sea atendido en un establecimiento de salud, pero sí los profesionales de salud son enfáticos en considerar los CPN como necesarios para detectar y prevenir complicaciones en el parto. Los CPN son los antecedentes necesarios y deseados por el profesional de salud para el parto institucional, y este es un mensaje que, a lo largo de los últimos años, ha sido constantemente comunicado a las familias de la CSHC, contando con la ayuda importante de la promotora de salud.

Para cumplir con los CPN, la mujer gestante de la CSHC debe desplazarse hacia el centro urbano del distrito de Santa Eulalia, donde se encuentra el establecimiento de salud. Usa transporte motorizado y lo hace acompañada de una pariente o de la promotora de salud. Un cálculo aproximado del tiempo invertido en cada visita es de un máximo de tres horas, pudiendo ser menor dependiendo del tiempo de espera.

No siempre las mujeres gestantes de la CSHC pueden cumplir con el total de estos CPN. Las razones principales son el costo en tiempo y gasto económico. También puede suceder que la calendarización hecha en el establecimiento de salud no coincida con los desplazamientos de la gestante fuera de Cashahuacra, generalmente por motivos de trabajo. Otra razón es simplemente que deciden no hacerlo.

En general, son las mujeres primerizas —quienes llegaron de Ucayali siendo aún niñas y se criaron en Cashahuacra— las que más valoran los cuidados que reciben durante los controles prenatales del establecimiento de salud (por ejemplo, vacunas contra el tétano, apoyos para mejorar su nutrición), así como los exámenes médicos que les practican a ellas y al feto. Se esfuerzan por cumplir con los CPN y consideran que es algo "bueno" para la madre y para el niño, aunque sean obligatorios.

También mujeres multíparas que han pasado por la doble experiencia de partos en casa y partos institucionales valoran positivamente que la obstetra o el médico les digan, en los CPN, que su embarazo "está bien", o cuando detectan algún problema y lo previenen. Un aspecto que se valora mucho es el buen trato recibido por parte del personal de salud:

> ".Iba a controles en Puesto de Buenos Aires, son buenas enfermeras, cómo se llamaba la chatita?, ella me atendía bien, no me conozco su nombre, y también la obstetra Rocío, la nueva era buena ellas trataban bien." (CSHC, DSS, 28 agosto 2022)

> "Me iba a los controles de Buenos Aires (Centro de Salud), siempre me iba… casi la mayoría de mujeres de aquí hacen eso… anteriormente las mujeres no hacían eso, las cosas no eran tan obligatorias, ahora te obligan a que vayas a tomar tu control a una posta médica cerca de tu localidad… Por mi parte, no lo veo como una obligación, yo creo que es más por el bienestar de tu bebé, para saber cómo va avanzando mientras

[90] Resolución Ministerial N.º 827-2013-MINSA. Aprobar la NTS No 105-MINSA/DGSP-V.01 "Norma Técnica de Salud para la Atención Integral de Salud Materna".

> que va creciendo dentro de ti: si está bien, o si está mal. Todo eso te lleva a que vayas a una Posta Médica." (CSHC, DM, 22 de agosto 2022)
>
> "…yo de mi parte, a mi control yo he seguido ahí, ahí, ¡siempre me he ido a los controles! … pero hay algunas que van poco, creo." (CSHC, LS, 22 años, 30 octubre 2021)

En los hechos, no todas las mujeres cumplen con realizar el número completo de CPN exigidos. Algunas de las razones por las que esto sucede tienen que ver con el costo en tiempo y dinero que implica movilizarse hasta el establecimiento de salud y luego retornar a casa, así como las labores de cuidado que realiza la mujer gestante en su vida cotidiana (cuidado de hijos pequeños, cocina, lavado, etc.), que muchas veces se cruzan con los cronogramas preestablecidos. También está el hecho de la constante movilidad de las familias shipibas de Cashahuacra, principalmente por motivo de trabajo, lo que puede implicar que las mujeres gestantes no estén presentes en las fechas programadas para el CPN. En algunos casos, la gestante y su familia deciden retornar al Ucayali y dar a luz allá.

Otra razón para no cumplir con todos los CPN es que no se consideran necesarios. Esto ocurre en mujeres con conocimiento acumulado producto de varios embarazos y partos sin complicaciones, al que además se agregan los comentarios y opiniones de la "sobadora", que examina la posición del feto en el vientre, y de otras mujeres experimentadas, generalmente familiares, que señalan la evolución normal del embarazo. En estos casos, las mujeres no consideran tan necesario ir a "todos" los CPN.

La promotora de salud de la comunidad y su responsabilidad de vigilar el cumplimiento de los CPN

Se trata de una joven mujer (25 años) que, junto con su familia (esposo y 3 hijos), formó parte de las llamadas "familias pioneras", es decir, las que primero se instalaron en la quebrada Cashahuacra. Al poco tiempo de instalarse, inició sus estudios de Técnica Sanitaria en un instituto técnico privado ubicado en la ciudad de Chosica. Como ya se mencionó, fue designada por el mismo establecimiento de salud y recibió un breve entrenamiento. Una de sus principales funciones es "captar" a las mujeres embarazadas de la CSHC, mediante la orientación y el consejo, y así motivarlas para que cumplan con todos los CPN y posteriormente den a luz en el establecimiento de salud. Forma parte de sus funciones llevar a la gestante al establecimiento de salud y ayudarla a que cumpla con el cronograma de controles.

En la entrevista que sostuvimos, hacía esfuerzo en demostrar su identificación con los servicios de salud materna que brindaba el establecimiento. Consideraba como una falta de responsabilidad el hecho de que algunas mujeres, a quienes ella había orientado sobre los beneficios de los CPN, no los realicen:

> "...bueno, es según sus responsabilidades, algunas llegan a dos, tres, cuatro controles: pero sólo las más responsables completan sus controles." (CSHC, FP, 9 agosto 2023)

La promotora cumplía además el rol de puente de comunicación entre la gestante y el personal de salud, realizando funciones de traductora, y el rol de acompañante y guía de la gestante en los diferentes desplazamientos y trámites que tenía que realizar antes de recibir el servicio de atención de salud. En tal sentido, la promotora de salud acompañaba a la mujer embarazada desde la CSHC hasta el establecimiento de salud. Ya dentro del establecimiento, hacía todas las gestiones necesarias para cumplir con los protocolos burocráticos previos a la recepción de los servicios; asimismo, acompañaba a la gestante a trasladarse cuando era referida a otros establecimientos de mayor resolución.

A propósito del caso de una joven gestante que llegó a la CSHC procedente de una comunidad nativa del Ucayali, me explicó su trabajo. La joven había venido a Lima acompañando a su pareja; tenían planeado quedarse un tiempo indefinido, tenía quince años y cuatro meses de embarazo.

> "...vino una niña de 15 años, vino embarazada, no tenía control, no tenía nada de papeles, y qué le digo yo: 'no puede ser así, acá no te van a atender así'. Ese tiempo no nos controlaban mucho de tener control (CPN), ese tiempo era el 2014... llevamos la gestante primero al Puesto de Buenos Aires, allí nos atendió como tres días, hicieron su papel y nos dio referencia para sacar ecografía acá en Ricardo Palma (distrito contiguo a Santa Eulalia), y allí en Ricardo Palma le estaban atendiendo, le hicieron control... cada vez que tenía control me iba a su casa, ya le llevaba: 'tenemos que ir a tu control mañana', le hacía recordar, porque ellos así nomás no se van... le llevaba así por sus tres controles, en sus tres controles que ya estaba por dar a luz... de allí le trasladaron al Hipólito (hospital en Chosica), ahí sí me quedé dos semanas, le trasladaron allá porque era niña y no hay incubadora en el otro sitio, era primeriza y era prematura... nació allí y el bebito se había tragado líquido, por todo eso tenía que quedarse una semana.
>
> Yo me quedé para guiarlos, ellos no pueden hablar pues, la niña no decía nada, el papá tampoco: 'sí', 'no', nada más decía. Yo sí le hablaba todo, yo sé más español y les traducía lo que la enfermera les preguntaba..." (CSHC, FP, 13 noviembre 2022)

"...y también les soban en la casa."

Los cuidados prenatales de las mujeres shipibas de la CSHC no sólo los conforman los CPN del establecimiento de salud. Junto con ellos, existe una gama de prácticas de autocuidado pautadas culturalmente (relacionadas a la alimentación, prohibiciones de determinadas actividades, utilización de determinadas plantas exclusivas para el embarazo en la realización de actividades), y que son consideradas como importantes y necesarias por todas las mujeres, independientemente de la edad que tengan. Una joven madre resumió toda esta dinámica de la siguiente forma:

> "aquí en Cashahuacra, a la vez se van a los controles, a la vez les soban en la casa... ¡así es mejor!, eso yo creo, eso yo hice en mi embarazo" (LS, CSHC, 30 octubre 2021)

Una de estas prácticas, altamente valorada para el cuidado del embarazo, es el "acomodar" o "sobar" (*sheyoti*). El "sobar" consiste en masajes y palpamientos en el vientre de la gestante, especialmente en los últimos meses de embarazo, para ubicar al feto en posición cefálica para una mejor expulsión durante el parto. Esta práctica es realizada sólo por mujeres conocedoras:

> "...sí, aquí vamos a los controles, yo iba a la posta a que me hicieran mis controles, pero yo de mi parte estaba más tranquila cuando me sobaban... aquí se usan las dos cosas, y antes de ir a dar a luz al hospital, es importante que le pongan en su sitio al bebé."
> (CSHC, LS, octubre 2021)

Saber "colocar al bebé": la "sobadora"

Las mujeres shipibas que "saben colocar al bebé", o también llamadas "sobadoras" (*Bake puenteaibo*), generalmente están vinculadas familiarmente a la gestante (madres, abuelas, tías, hermanas mayores), que a veces se trasladan desde Ucayali a Cashahuacra para atender a la gestante. Estas mujeres también tienen experiencia en la atención del parto, porque en realidad son parteras (*Bake Biai*) que en la CSHC no pueden brindar esta atención desde que se impuso el parto institucional.

Para la gestante shipiba de Cashahuacra, no basta que la obstetra o el médico le informe sobre el desarrollo del proceso de su gestación; es necesario para ella conocer, por boca de otra mujer shipiba como ella, que habla su idioma y que además es experimentada en los trances de embarazo y parto, que el *bakeshoko* (bebé) está bien "colocado" y que ambos, madre e hijo (a), están preparados para el parto. Incluso algunas mujeres califican como buena la atención de la obstetra del establecimiento cuando se parece a la de una "sobadora".

Además, existen otras razones relacionadas con el contexto periurbano en el que viven, por las cuales las mujeres shipibas gestantes de la CSHC consideran importantes los cuidados de una "sobadora" durante el embarazo, y que en algunos casos los prefieren dejando de lado los CPN del establecimiento de salud. La ayuda y cuidados de una "sobadora" es accesible, vive en el mismo barrio, está "a la mano" a cualquier hora, a diferencia del centro de salud, que está lejano y tiene horarios y días de atención. Asimismo, existe una razón íntima y afectiva: entre la gestante y la sobadora existe una relación de afecto (generalmente son familiares), amistad, mutua comprensión, no solo referida a que hablan el mismo idioma, sino a que es una mujer que ha vivido la misma experiencia por la que está atravesando la embarazada.

Cuando una mujer gestante de Cashahuacra no puede contar con los cuidados de una sobadora que sea familiar directo, recurre a una de las dos mujeres shipibas residentes en la CSHC, poseedoras de una gran experiencia en "colocar al bebé" y que anteriormente atendían los partos domiciliarios. Se trata de madre e hija, en un muy interesante traslado de conocimientos y saberes sobre cuidados del embarazo de una generación a otra en el contexto urbano marginal. La madre (la partera María, a la que he hecho referencia en páginas anteriores) migró a Cashahuacra trayendo ya un rico bagaje de saberes y prácticas relacionados a la atención del embarazo y parto, y fue en Cashahuacra que la hija "aprendió"

de su madre la sabiduría del "sobar", asegurando la pervivencia de esta práctica para su generación.

> "Ahora me vienen a buscar a mí... me he convertido en todo lo que es mi mamá, todo lo que hace mi mamá... Sí, ahorita hay una mujer embarazada, es paisana (mestiza andina), ahorita no me llaman, tienen que cumplir 8 o 9 meses, faltando ya me llaman, le coloco bien, bien acomodadito el bebé, así van a la posta para dar a luz." (CSHC, LP, 19 setiembre 2022)

> "...ella (la sobadora) acomoda al bebé, es como hacen en la misma posta, la misma obstetricia (sic)... ve a tu hijo, te ayuda a acomodarlo... aquí la señora Juana, igual que su mamá, la señora María, saben acomodar bebés, ellas lo hacen." (CSHC, DM, 22 agosto 2022)

> "Ya no hay parteras, pero sí hay sobadoras. María sabe eso. Cuando está de viaje, le hace su hija o también otra tía mayor. Mi mamá me sobaba cuando estaba embarazada de mi hijo, por eso ella vino de allá (Ucayali)." (CSHC, MV, 10 julio 2022)

A medida que se acerca el momento del parto, especialmente durante los últimos tres meses, se realizan prácticas para posicionar adecuadamente al feto para la expulsión, a cargo de la "sobadora". La gestante shipiba de CSHC toma infusiones de hierbas "calientes", como las hojas de algodón (*huashmen*) o de cáscaras u hojas de limón (*rimon*), que le ayudarán al momento del parto, favoreciendo las contracciones y previniendo que el frío "detenga el parto". Estas infusiones son preparadas por ella misma o con la ayuda solicitada de otra mujer mayor conocedora, generalmente familiar.

En Lima no encuentran las plantas que sí existen en la selva, por eso sus familiares desde Ucayali se las envían[91]. Y si esto no es posible, usan algunas plantas que encuentran en Lima, como el eucalipto (*Eucalyptus*). También utilizan como parte de esta autoatención medicamentos de tipo analgésico (paracetamol, ibuprofeno), que adquieren en las boticas.

> "… antes de nacer ya faltando una semana tenemos que vaporear de acá con la plantita de muelle, de eucalipto… eso hay acá, cuando ya es parto ya faltando una semana le había hecho a mi hija con eso… también se le da malva, eso también se toma, pero acá no hay, por eso no le di. Solo con la cáscara de limón lo hago hervir y lo hago tomar con pastilla ibuprofeno o paracetamol y eso es para dolor."
>
> (CSHC, LP, 19 septiembre 2022)

[91] Algunas de las plantas medicinales que les son enviadas desde el Ucayali, o que traen consigo las abuelas, madres o suegras que se desplazan desde el Ucayali hasta Lima para ayudar al parto, son hojas de: Algodón "huashmen" (*Gossypium barbadense*), Limón "rimon" (*Citrus*), Malva "marava" (*Malachra alceifolia).* También traen consigo Piri Piri *"huaste" (Eleutherine bulbosa* (Miller) específicos para facilitar el parto como el "*Baque jaconti huaste", Ihui huaste,* Nosha huaste

Al llegar el momento del parto y con los primeros dolores (*baquén chéshati*), la mujer gestante shipibo-konibo de CSHC se traslada al Centro de Salud de Buenos Aires, en donde dará a luz.

Se recuerda el caso del embarazo de una mujer shipiba que, en sus controles prenatales realizados en el establecimiento de salud, había sido diagnosticada con embarazo de mellizos. Paralelamente, la *sobadora* que la atendía con masajes para "colocar al bebé" afirmaba lo contrario. Al producirse el parto, "*el doctor se equivocó*": no se trató de un parto múltiple.

> "Una vecina le han dicho tiene dos (embarazos múltiples), ¡pero no! no tenía dos, uno no más, era normal. Yo lo acomodé, el doctor le decía que era dos y se falló también ahí el doctor (risas)… todo es tocando, su pupo estaba amarrado así (se señala el vientre), eso no más era, no eran dos, ha salido uno no más, bien gordito, bien desarrollado." (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

Actualmente, mujeres andinas también buscan a las shipibas que "saben sobar" para que les faciliten el parto:

> "Preguntan por mí, cuando ya llego (proveniente del Ucayali), me buscan para que le coloque al yuyo (bebé). Vienen, también me llevan a su casa los paisanos para que le acomode… cuando no quiere nacer le doy hoja de algodón caliente, eso traigo yo de allá, y con eso van al hospital y nace bien." (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

ATENCIÓN DEL PARTO*: "...AQUÍ LA MAYORÍA DE LAS MUJERES DE MI GENERACIÓN HAN DADO A LUZ EN EL HOSPITAL…"*

Desde aproximadamente el año 2011, los partos de las mujeres shipibas de Cashahuacra pasaron a ser institucionales, es decir, se realizaban en un establecimiento de salud. En general, la ruta de atención era la siguiente: para los partos sin complicaciones estaba el Centro de Salud de Buenos Aires, y cuando surgían complicaciones, las pacientes eran derivadas al Hospital Materno de Chosica, con mayor nivel de resolución.

Cuando preguntaba sobre dónde dan a luz las mujeres actualmente, las respuestas eran aclaratorias: se da a luz en un establecimiento de salud; los partos ya no ocurren en las casas.

> "...cuando vine a vivir aquí ya no atendía en casa, pero antes sí se atendían acá con la partera. Me acuerdo que la tía de mi hija dio a luz en su casa porque no le gustaba ir a la posta, al hospital. Ahora todas las mujeres van a dar a luz al 'Materno' (Hospital) de Chosica." (CSHC, DM, 22 agosto 2022)

> "...anterior era en la casa, dar a luz en la casa, pero ahora ya no, ya no se puede dar a luz en la casa, van al hospital... ya porque ya no se permite en la casa, por eso tía María ya no puede... no es permitido, así ha dicho la enfermera."
>
> (CSHC, DS, 8 de enero 2022)

Cuando llegué a la CSHC, estaba ocurriendo un interesante proceso de percepción crítica, por parte de mujeres jovenes, respecto a las modalidades de parto: el domiciliario y el institucional. Este proceso se evidenciaba, por un lado, en la opinión de mujeres cuyos primeros embarazos ocurrieron estando ya establecidas en la CSHC, quienes aunque solo conocían el parto institucional, convivían con las memorias contadas por mujeres mayores sobre los partos en las comunidades nativas, cuando las mujeres parían "solitas"; también tenian recuerdos de partos en casa que se dieron en los primeros años de la migración a Cashahuacra, cuando algunas eran niñas y hasta de cierta manera pudieron presenciar esos eventos. Por otro lado, estaban las opiniones de mujeres que habían tenido en sus propios cuerpos la doble experiencia de parto institucional en un establecimiento de salud y parto domiciliario, asistidas por la madre o la suegra.

Este conjunto de opiniones me permitió aproximarme a una realidad del parto en la CSHC en la que, si bien el parto institucional era un hecho, porque había sido prácticamente impuesto por el establecimiento de salud, no significaba una colonización a nivel de la representación de lo que es un "parto sano", aunque se le reconocieran aspectos positivos.

A continuación, presento la percepción crítica, que tienen las mujeres de la CSHC sobre el parto institucional, que es la única opción que actualmente tienen para dar a luz. Pero antes presento las vivencias de parto de una de mis interlocutoras en este tema. En la fecha del trabajo de campo, varias mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra tenían una historia similar, y es a partir de estas experiencias de vida que se ha elaborado la percepción del parto institucional.

Se trata de una mujer de 38 años, quien migró a Lima con su pareja y dos hijos menores. Obtuvieron un lote de terreno en la naciente "comunidad shipiba de Cashahuacra". Como la mayoría de migrantes establecidos en Cashahuacra, el motivo de ambos era cursar estudios superiores: él tenía asegurados los estudios por una beca otorgada por la Universidad La Cantuta; ella solo la secreta ilusión de poder también continuar sus estudios en Lima. Ninguno logró su objetivo: él murió, y ella tuvo que enfrentar el desafío de sobrevivir en la ciudad con cuatro hijos pequeños. Al igual que otras mujeres shipibas de Cashahuacra tuvo experiencias de partos institucionales y de partos domiciliarios

> "...acá todos van al hospital… yo acá tuve 2 hijos, acá nació la Allison... yo cuando vine primera vez todavía no sabía de ir al hospital, a la posta. Acá en esta casa di a luz a mi Allison, mi mamá me ayudó. Allá (Ucayali) a los dos mi suegra me ayudó... ellos allá en Pucallpa... el último sí di en el hospital acá…"
>
> "… con el primero que tuve allá en Pucallpa tuve cesárea, nació en hospital porque ese bebé era especial, tenía su cabeza grande, no sé cómo le decía el médico a eso... ese mi primero nació especial, cumplió 3 meses nada más… el que siguió, los tres en

> casa, dos allá y una la Allison acá… mi ultimito nació en hospital acá… aquí antes María (partera) atendía en la casa, ahora ya no, todos dan a luz en hospital."
>
> (CSHC, JV, 9 marzo 2022)

Lo "bueno" del parto institucional: "...total, era más mejor que en casa, yo veo"

*Menos dolor, más comodidad***.**

Las mujeres con la doble experiencia de haber tenido parto domiciliario y parto institucional, reconocen que los partos institucionales ofrecen más seguridad para la madre y para el niño, admitiendo que en el centro médico o en el hospital los profesionales de salud tienen recursos para enfrentar situaciones en las que peligra la vida de ambos.

Una mujer que había tenido a sus primeros hijos en parto domiciliario en su comunidad en Ucayali, y al último en un establecimiento de salud del distrito de Ricardo Palma (vecino a Santa Eulalia), señaló como aspecto positivo el hecho de que se sintió más cómoda al dar a luz en el establecimiento de salud. Además, resaltó que el tiempo de cuidado recibido allí fue mayor, mientras que cuando dio a luz en casa, la atención estuvo restringida al momento de la expulsión.

> "...los otros (hijos) nacieron allá (comunidad nativa Ucayali), este acá (abraza a un niño de casi cuatro años que se le acerca y se sube a su regazo), él nomás fue en hospital, el resto en comunidad... allá me atendió su tía de mi papá, ella es partera... acá en hospital que queda por Ricardo Palma fue parto normal… en hospital me sentí más cómoda porque nos atienden bien, allá (comunidad) no tanto... porque, porque estaba en mi casa y allá la señora partera solo nos atiende a la hora cuando está para salir, antes no, acá sí… no tengo *corte* (episiotomía), a mí no me hicieron *corte*, porque él nació con anemia, chiquitito nació..." (CSHC, DSS, 28 agosto 2022)

Otra mujer, que admitía haber tenido rechazo al "parto en hospital" por el temor que le inspiraban las cesáreas, se vio obligada a dar a luz en un hospital para su último hijo debido a que no contaba en ese momento con familiares que pudieran asistirla. Después de vivir la experiencia, reconoce que el parto hospitalario le produjo menos dolor y que se recuperó más rápido, lo que le permitió retomar sus actividades de cuidado cotidianas.

> "Mi último hijo nació en el hospital, tenía miedo que me corten, por eso no quería ir. Total, era más mejor que en casa yo veo, porque ahí los doctores te cuidan después de dar a luz... fue mejor en el hospital ¡al final no me cortaron!… me decidí al hospital porque en ese tiempo mi suegra ya no estaba, solo éramos mi pareja yo y mis hijos, y tuve que ir allá y fue mejor. Cuando das a luz en la casa no te recuperas rápido porque no tienes nada, ¿cómo te puedo decir?... nada de suero, algo… eso porque allá (hospital) cuando das a luz te ponen ampollas, inyecciones para el dolor. Sin eso no

> te deja el dolor y tienes que sufrir no más… me recuperé más rápido… en los otros (partos en casa) demoré tanto en recuperar, como quince días, un mes…"
>
> (CSHC, MS, 11 septiembre 2022)

*Acceso a anticonceptivos***:**

Otro aspecto percibido como "bueno", mencionado por algunas madres jóvenes de la CSHC, es que el parto institucional les permitió acceder a información sobre planificación familiar y, más aún, a métodos anticonceptivos gratuitos, algo que de otra manera les sería difícil obtener.

Este interés se manifiesta especialmente en mujeres con un promedio de 30 años de edad, con 4 o 5 hijos que no quieren más embarazos, así como en aquellas que, teniendo ya 2 o 3 hijos, tampoco desean tener más.

El método anticonceptivo más usado por las mujeres shipibas de la CSHC era el implante subdérmico, proporcionado gratuitamente en el Centro de Salud Buenos Aires[92].

> "!Noo! No pienso tener más hijos, me estoy cuidando, estoy con 'implante', me puse acá en el Puesto de Buenos Aires, ahí nos atendemos." (CSHC, ML, 11 septiembre 2022)
>
> "…ahorita yo estoy que un poquito me duele el 'implante' que tengo… hoy no me siento bien, tengo que ir a la posta a sacar mi cita para ver qué es lo que tengo... cada uno, cada quien vela por su salud, ni la vecina ni nadie va a ver por tu salud… yo por mi parte ya he decidido, por mi parte ya tengo 2 mujeres (hijas), 2 hombres (hijos), ¡hasta ahí nada más!" (CSHC, NC, 5 septiembre 2022)

La explicación más mencionada por las mujeres shipibas de la CSHC para optar por el uso de métodos anticonceptivos está relacionada con su actual situación como madres indígenas urbanas. Tener varios hijos dificulta enormemente aportar económicamente al hogar. Este aporte proviene de trabajos eventuales, informales e intempestivos (como cosechadoras de productos agrícolas, servicios de limpieza, venta de artesanías en ferias itinerantes, y hasta cantantes en orquestas), lo que implica pasar tiempo fuera de casa. Para estas ausencias no se cuenta en Cashahuacra con el mismo soporte familiar disponible en comunidades nativas del Ucayali (y que incluso existe en barrios urbano-marginales de ciudades intermedias amazónicas, también destinos migratorios para pueblos indígenas). No es que no exista apoyo familiar en el "barrio shipibo", pero este es cada vez más débil, y en casos extremos, tiene que venir la abuela o la madre desde el Ucayali para cuidar a los hijos.

[92] Es uno de los métodos anticonceptivos de distribución gratuita en los establecimientos de salud. Es reversibles de larga duración llamado también LARC (Long-Acting Reversible Contraceptive) es una varilla plástica flexible del tamaño de una cerilla, que se coloca debajo de la piel en la parte superior del brazo. El implante libera una dosis baja y regular de la hormona progestina.

Incluso cuando hay un padre presente, esto no exime a la mujer shipiba del aporte económico, no solo porque nunca es suficiente —especialmente con varios hijos— sino porque no siempre el salario del padre llega a tiempo, ya sea porque no le pagan o porque "se lo gasta tomando".

En mujeres jóvenes con maternidad precoz, la decisión de usar métodos anticonceptivos está también motivada por el deseo de culminar sus estudios secundarios, interrumpidos por la maternidad, y luego seguir una carrera técnica.

> "No, nunca pensé tener una familia así tan joven. Mi primera hija nació cuando yo tenía 14 años… también no esperaba embarazarme en mi segunda hija, pero ¡ya!, sí decidí tenerla... no sabía cuidarme en ese momento no, ¡ahora sí!. Ahora la vida es muy diferente, te tienes que dedicar a tus hijos, a tu estudio, yo misma también."
>
> (CHSC, LS, 30 octubre 2021)

Debo aclarar que ninguna de las mujeres con las que conversé rechazaba la maternidad o consideraba el uso de anticonceptivos para evitarla por completo, sino para limitar el número de hijos o espaciar los embarazos. Escuché comentarios de pena y conmiseración hacia mujeres que no podían tener hijos, así como hacia hombres sin descendencia. Muchas expresaban que su ilusión de tener más hijos tuvo que ceder ante la difícil realidad de criarlos en la ciudad.

> "...en algún momento yo decía: 'cuando más adelante, o Dios me dé más vida, o tenga algo que ofrecer, me hubiera gustado sí tener más hijos'. Yo, como digo, Dios me ha dado alguien más ya y tengo mi parejita. Digo, en ese entonces decía 'quiero tener un hijo varoncito', ya me ha premiado con uno de más, y ahí nomás ya."
>
> (CSHC, DM, junio 2022)

La Partida:

Si el parto domiciliario esta asociado a dificultades para la obtención de la Partida de Nacimiento, tal como lo mencioné anteriormente, el parto institucional esta asociado con su rápida obtención. Es por lo tanto otro aspecto del parto institucional que es valorado positivamente por las mujeres shipibas de la CSHC.

Para obtener la Partida de Nacimiento se necesita el Certificado de Nacido Vivo, otorgado solo por personal profesional del establecimiento de salud. Es con este documento que se tramita el DNI (Documento Nacional de Identidad) para personas de 0 a 17 años —el "DNI Amarillo"—, que es el verdadero objeto de interés para las madres y padres shipibo-konibo de Cashahuacra. Este documento es clave para acceder a programas sociales, educación, salud y movilidad dentro del país, especialmente hacia otros departamentos como Ucayali, Ica o Trujillo.

> "Por eso también ya algunas no pudieron dar a luz en la casa, porque mira, cuando uno da a luz en el mismo hospital, de frente te sacan un papel para que te puedas registrar y registrar al bebé. En cambio, cuando nace en la casa ya es muy complicado registrar al bebé en los 'registros'…eso facilita a muchas mujeres porque ya no demora el trámite. En cambio, cuando nace en la casa, el trámite ¡demooora!. Lleva ¡tieeempo!... en el hospital ya te dan todo listo, con tu huella, el nombre del bebé que le vas a poner…" (CSHC, DM, 22 agosto 2022)

> "Atienden rápido para sacar su DNI. No ves que de ahí sale todo en orden, sale todo listo. Mi último nietito que atendí aquí en la casa no ha podido sacar sus papeles… dice mi nuera que la enfermera le ha gritado, por eso ya no atiendo más."

> (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

> "Allá (establecimiento de salud) no demora ¡rapidito no más!, ¡al toque! (risas), porque si lo hacen en la casa (dar a luz), después cuando quieres inscribirlo te hacen un montón de preguntas, quién te atendió, hasta testigo te piden… tienes que llevar papeles…" (CSHC, MS, 11 septiembre 2022)

<u>Lo "malo" del parto institucional: "...no quedamos como una persona normal…"</u>

A pesar de reconocer las "ventajas" del parto institucional, las mujeres shipibas de la CSHC también señalaron aspectos "malos" en comparación con el parto en casa, como se realiza en las comunidades nativas. Estas críticas no provinieron solo de mujeres con experiencia en ambos tipos de parto, sino también de jóvenes que solo habían dado a luz en hospitales, pero conocían los relatos de sus madres y abuelas.

Uno de los temores más recurrentes es el relacionado a intervenciones quirúrgicas como las cesáreas y episiotomías. A pesar de que en el "barrio shipibo" de Cashahuacra ha habido cesáreas exitosas, el miedo persiste, alimentado por información —muchas veces distorsionada— en redes sociales ; pero también por estudios serios que denuncian cesáreas innecesarias[93].

El temor a una cesárea innecesaria es el principal temor que inspira el parto institucional , así lo explicó una mujer que había tenido sus tres primeros hijos con parto en casa, pero que para el caso del último de sus hijos tuvo que dar a luz en un establecimiento de salud

[93] La práctica innecesaria de la cesárea forma parte de la " violencia obstétrica", las mujeres más expuestas a esta violencia son la mujeres pobres y/o pertenecientes a un grupo indígena y ha sido denunciada por OMS y también por la Defensoría del Pueblo de Perú. Ver en: https://peru.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/violencia_obstetrica_en_el_peru.pdf

> "…yo tenía miedo en el hospital, porque me contaban que allí, cuando no quiere salir el bebé, te van a hacer cesárea. Tenía miedo que me corten, por eso no quería ir."
>
> (CSHC, MS, 11 septiembre 2022)
>
> "…a nadie le gusta eso (cesárea), ¡algunas ya no quedan igual!. No es como se dice normal, te quedas sin fuerza, no puedes hacer tus cosas." (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

Una mujer cuya única experiencia de parto fue en un establecimiento de salud, expresó su desacuerdo con las episiotomías. Para ella, "…uno sí puede dar a luz normal", y considera que estas intervenciones dejan el cuerpo en una condición "no normal".

> "…hasta el día de hoy en las comunidades (del Ucayali) dan a luz en la casa... es más sano porque normalmente nosotros pensamos que es un parto normal, como se debe, no como es hoy en día. Por ejemplo, cuando vas a dar a luz, ya te tienen que cortar la partecita más abajo, cuando uno ¡sí puede dar a luz normal!
>
> Y eso a uno ya no le conviene porque eso ya no es saludmente (sic), ya como que te van cociendo, ya no es normal, ya para nosotros no quedamos como una persona normal, ¡ya no es normal!. Ya no podemos hacer las cosas normales como las hacíamos… por eso nosotros vemos como el parto normal en la casa es más sano."
>
> (CSHC, DM, 22 agosto 2022)

Otro aspecto negativo del parto institucional es la vulneración del pudor de la mujer shipiba, al verse obligadas a mostrar sus genitales para ser rasuradas. Esto es especialmente impactante para mujeres que habían tenido partos en casa, donde la posición en cuclillas evita exponer el cuerpo, protege del frío y permite una mayor intimidad, al no haber personas ajenas. Además, algunas mencionan haber sido tratadas con brusquedad o gritos por el personal de salud.

> "… lo que no me gustó mucho es... es... este... (risas nerviosas) es que me veían mis partes íntimas, cuando das a luz en la casa no se hace eso."
>
> (CSHC, JV, 9 marzo 2022)

Cabe destacar que varias mujeres entrevistadas reconocieron que no todo el personal de salud actuaba así, y también hablaron positivamente de quienes les brindaron un trato considerado.

> "…dentro del hospital hay enfermeras buenas y también hay enfermeras gritonas, peor cuando no está presente la familia… son algunos, en todo hospital no falta de esas personas…" (CSHC, AM, 19 febrero 2022)

Otro tema que fue mencionado como aspecto "malo" del parto institucional estuvo más específicamente relacionado al período del posparto, en particular al momento inmediato

después del parto. Es la desconfianza que producen en las mujeres shipibas los cuidados que brinda el establecimiento de salud, especialmente respecto a la comida, porque no creen que realmente las ayude a recuperar la energía perdida durante el parto. Consideran que debe ser caliente, abundante, "fuerte", y que les permita recuperarse y así hacer "tú misma tus cosas".

Este temor y desconfianza se presenta especialmente en situaciones en que, por orden médica, la madre y el niño deben permanecer un tiempo adicional en el establecimiento (como en los casos de parto por cesárea). En tal sentido, es comprensible el temor de quedarse días adicionales en el hospital y la urgencia de regresar a casa, donde la familia la espera a ella y al niño, para acompañarla, ayudarla en su recuperación y prepararle "comida fuerte" para que se recupere.

> "…me atendían (en el establecimiento de salud) todo bien, todo perfecto para mí, solo hay algunas cositas que no me gustan… no te dan de comer como nuestra costumbre cuando ya das a luz... en nuestra costumbre, con la comida que te dan puedes hacer ya tú misma tus cosas, pero allí (establecimiento salud) te cuidan cuántos días y si nace tu bebé medio enfermito, si no está sano, te quedas un tiempito más… pero ya cuando regresas a la casa, ya en la casa te atienden bien, te miran lo que está pasando, lo que falta te dan, te dan comida fuerte...! todo eso" (CSHC, LP, 19 septiembre 2022)

Un parto prematuro y el huayco del 2015

A través del relato de una mujer shipibo-konibo que, a la fecha en que conversamos, tenía 22 años y era madre de dos niñas, es posible una aproximación a la forma en que funciona la demanda de atención en salud materna de la CSHC y la oferta de servicios que brindan los establecimientos de salud.

Cuando ella tenía siete años, llegó a Cashahuacra junto con su familia. En Pucallpa habían vivido en "Bena Jema", un barrio urbano marginal. Su relato hace referencia al nacimiento de su primera hija, producto de un parto prematuro ocurrido en un hospital. La interlocutora tenía 14 años cuando nació su primera hija.

A través de su relato, es posible vislumbrar las movilidades y relaciones familiares de apoyo que se activan, el rol de la promotora de salud, lo asustada que se sentía; así como también las deficiencias del sistema de salud (en este caso, en equipamiento y recursos humanos). Sin embargo, finalmente logran el objetivo de ayudar a la madre y salvar al niño, logro en el que se cimenta parte de la percepción positiva del parto institucional, que, como ya se ha visto en líneas anteriores, no implica una percepción completamente positiva, pues también contiene el reconocimiento de aspectos negativos.

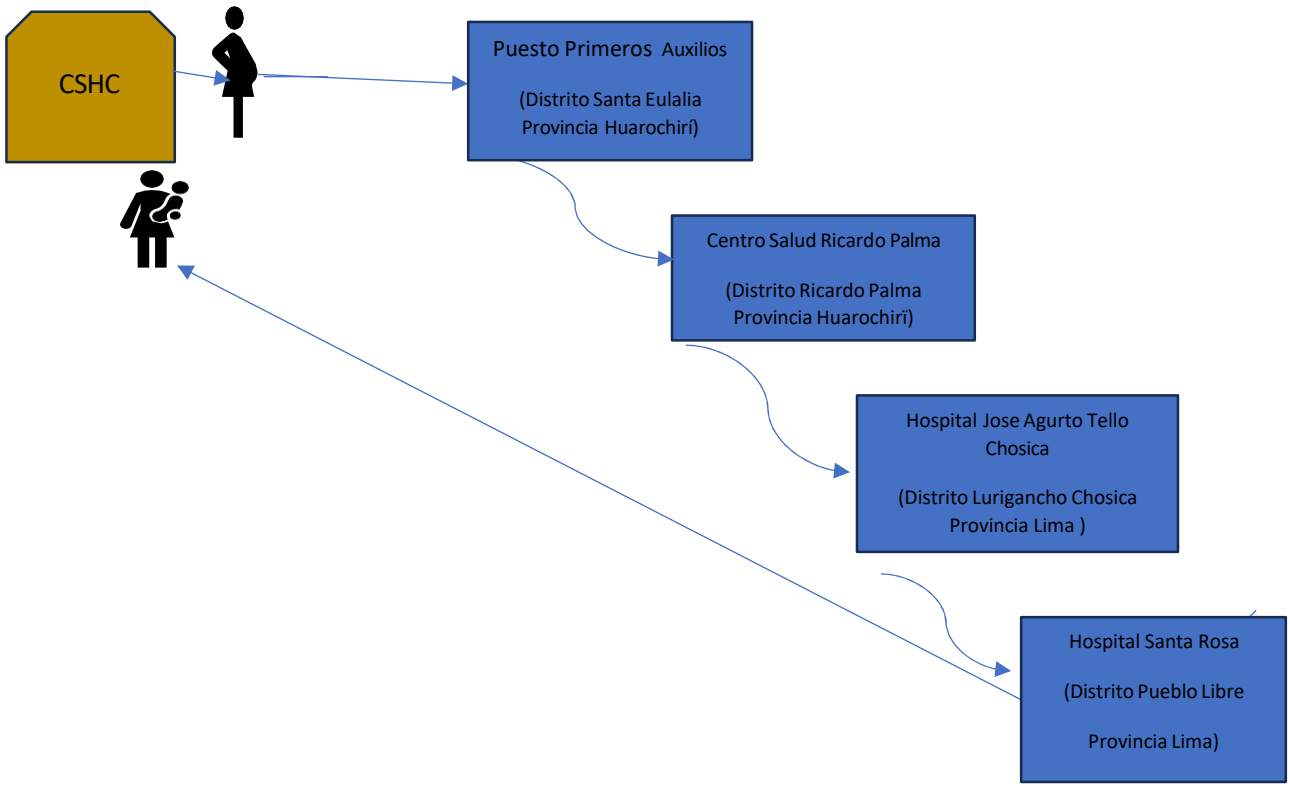
Estaba por cumplir 16 años y tenía siete meses de embarazo. Hacía pocos días que la quebrada de Cashahuacra se había desbordado producto de las lluvias, lo que en la zona se conoce con el nombre de "huayco". Se trataba de un fenómeno del que había escuchado, pero

nunca antes lo había vivido, y esto le produjo un gran susto (a ella y a toda la comunidad)[94]. Unos días después de este suceso, se dio cuenta de que estaba sangrando:

> "…y pasó una semana y un día, así de la nada me salió un poquito de sangre "¿qué raro?!" dije… como era primeriza no sabía… fui donde mi tía (que a la vez era la promotora de salud) y le dije, como ella estudió enfermería, ella sabe, "tía me ha salido un poco de sangre", me dijo "vamos a los Primeros Auxilios" que estaba abajo allí en la cancha (de fútbol), estaban los Primeros Auxilios, por el huayco, para cualquier cosa… allí dijeron: "acá no podemos atenderle, es mejor que vayan a Ricardo Palma".
>
> Yo ya tenía todo listo, así como me dijeron en el Puesto cuando iba a mi control de embarazo (Controles Prenatales). Llegué a Ricardo Palma (Centro de Salud), me dijeron que iba a dar un parto prematuro. De Ricardo Palma nos dijeron que tenía que ir a Chosica, y de Chosica no me quisieron recibir y me llevaron a Lima, al Hospital Santa Rosa de Lima, y allí recién me atendieron. ¡Me hicieron cesárea...! ¡Un mes y medio en el hospital me tuvieron allí!… me sentía triste, me sentía fatal… Yo tenía 15 años, a esa edad nació mi hija.
>
> … Mi mamá se había ido a la selva… ya cuando ya di a luz recién vino ella… La bebita era fuerte, sobrevivió… nació todo bien, le faltaba peso nada más. De ahí, darle de lactar todo el tiempo… leche" (CSHC, LS, 30 octubre 2021)
>
> (*) Puesto de Primeros Auxilios establecido provisionalmente en la quebrada de Cashahuacra debido a la emergencia del alud o "huayco" que había ocurrido por ese tiempo en la zona.

[94] Se trató del huayco del año 2015 en el que se activaron las quebradas Rayos del Sol y Quirio, y Cashahuacra en los distritos de Chosica y Santa Eulalia. Es considerado uno de los huaycos más devastadores que produjo muertes, la interrupción de la carretera central por varios días, además de afectación de viviendas y de los servicios de luz , agua y desagüe (Cárdenas Timoteo, 2024; Palomino Ramírez, et al, 2019)

DIAGRAMA N°1: MOVILIDAD Y ATENCIÓN INSTITUCIONAL DURANTE UN PARTO PREMATURO EN LA CSHC: EXPERIENCIA DE UNA MUJER SHIPIBA



Fuente: elaboración propia

CUIDADOS EN EL POSTPARTO

Luego de 24 o 48 horas de producido el parto, el establecimiento de salud otorga el alta, y la mujer y el recién nacido retornan a Cashahuacra. Previamente han recibido los cuidados y evaluaciones correspondientes al "puerperio inmediato", especificados en una Norma Técnica de Salud Materna (Minsa, 2013), y se les ha otorgado el muy valorado "CERTIFICADO DE NACIDO VIVO" y un Carné Prenatal, que permitirá a la madre y al bebé continuar con exámenes posteriores vía "consulta externa". Se inicia el periodo de posparto en el que, fisiológicamente, su cuerpo recuperará su estado previo a la gestación y, emocionalmente, irá asumiendo el profundo cambio que significa en su vida el nacimiento de un hijo(a).

La atención y los cuidados durante este periodo asumen, nuevamente, la dinámica de autoatención que se daba durante el embarazo, es decir, con una autonomía relativa. La mujer y sus familiares más cercanos (madre, abuela, hermanas, suegras), que, como ya se mencionó, algunos pueden haberse desplazado desde Ucayali para este momento, e incluso desde meses antes, reasumen la responsabilidad de los cuidados, en los que se mezclan los saberes y prácticas de la biomedicina con aquellos pautados por la cultura shipibo-konibo para este período.

En tal sentido, desde la biomedicina, los cuidados se traducen en visitas de la madre y el recién nacido al establecimiento de salud (aproximadamente cuatro visitas), para que un profesional de salud evalúe el útero y oriente a la madre sobre medidas de higiene, alimentación, lactancia materna. Asimismo, se brinda orientación sobre planificación familiar e información sobre métodos anticonceptivos.

Simultáneamente, se realizan una serie de cuidados pautados culturalmente, a los que algunas mujeres se refieren con el nombre shipibo *TITA KOIRAMEETI*. Este vocablo hace referencia a las cosas que la madre no puede hacer en el periodo de posparto. Si bien en las mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra persiste la concepción de que este es un periodo de vulnerabilidad para la madre y el recién nacido, por lo que se deben observar reglas de conducta que, de no cumplirse, perjudicarían a ambos, la migración y la vida en la ciudad han hecho que las prohibiciones no sean las mismas que se observan en las comunidades, e incluso algunas hayan desaparecido. Sin embargo, se mantienen las relacionadas al descanso, evitar el frío, el calor y las relaciones sexuales.

Los lavados de los genitales son diarios y se hace todo lo posible para realizarlos con plantas y raíces que ayudan a reducir la inflamación y, eventualmente, a cicatrizar desgarros de la vulva. Se maneja una rica variedad de plantas medicinales con efectos cicatrizantes y antiinflamatorios. Se usan principalmente las hojas o la corteza, en forma de infusión o para baños de aseo. Algunas son enviadas desde Ucayali o traídas por familiares que vienen a Cashahuacra a asistir a la mujer que ha dado a luz. Algunas de estas plantas se pueden encontrar en el mercado de Santa Eulalia. Las plantas más mencionadas para los cuidados en este periodo fueron: Palo Sangre (*Coshontama*), Capirona (*asho*), Icoja (*bari rao*), Sangre de Grado (*jimimosho*), Tamamuri (*joshin-jihue*), Ubos (*shëshon*), limón (*rimon*), kion o jengibre (*isin tapon*), Chuchuhuasi (*chochohoasha*).

Tradicionalmente, la alimentación de la madre en este periodo tenía restricciones para determinados alimentos que, de consumirse, afectarían al recién nacido. Algunas de estas prácticas aún se mantienen en las comunidades nativas. Por ejemplo, la madre no debería comer peces con dientes porque, de hacerlo, el bebé lloraría constantemente (Valenzuela y Valera, 2004). Sin desconocer ni rechazar las tradicionales representaciones sobre la alimentación en este periodo, las mujeres shipibas de Cashahuacra privilegian una alimentación que les permita recuperarse. Mencionaron como adecuada una alimentación basada en caldos de pollo, leche y avena, tanto para recuperarse como para amamantar al recién nacido, aunque aclararon que esto depende del dinero que puedan tener para adquirirlos.

Las mujeres shipibo-konibo de la CSHC priorizan recuperarse lo más pronto posible del parto y posparto, porque necesitan reincorporarse a la dura batalla por sobrevivir en la ciudad, trabajando y obteniendo recursos para el cuidado de los hijos. El dinero del padre de los hijos nunca es suficiente, y la situación se vuelve más apremiante cuando se trata de mujeres que no tienen ayuda del padre de sus hijos. La siguiente es la narración de una mujer, madre soltera, que, a pocos meses de nacida su hija, inicia una intensa dinámica de actividades laborales, todas informales, con el propósito de mantenerse ella y su hija:

> "Sí, mira yo he trabajado en la chacra casi dos años, hasta que mi hijita creció un poquito. De ahí, en el restaurante campestre del distrito de Santa Eulalia se llamaba La Retama, trabajé casi seis meses, saqué un buen trato. De ahí, trabajé en el restaurante donde me explotaban, pero ¡qué podía hacer, no había el trabajo! …, tiempo después, volví de nuevo a la chacra porque miraba que era una miseria lo que yo ganaba (en el restaurante). De ahí, salí de la chacra, me fui para Lima. Y en Lima, trabajé cinco años en Gamarra en la pandemia. Ahí trabajé lo que es de costurera y de venta porque la señora que me topé, gracias a Dios, me topé con una señora buena, me enseñó a coser y en ese tiempo a mí me llamaba la atención eso de la costura.
>
> Ella me enseñó y, entonces, yo empezaba a confeccionar ropa yo misma, ya para venderlos y así solventaba los gastos de la casa, de mis hermanos y mi hija y así…"
>
> (CSHC, DM, junio 2022)

Cuidado del recién nacido

En cuanto a los cuidados para el recién nacido en la CSHC, aún se mantienen algunas prácticas propias de la cultura shipibo-konibo, que se basan en la concepción de que la fragilidad innata del recién nacido obliga a que los padres guarden una serie de cuidados durante los primeros 40 días a partir del nacimiento. Estos cuidados no son los mismos que se guardaban tradicionalmente en las comunidades; solo persisten algunos, practicados previa adecuación al contexto urbano marginal en el que viven. Por ejemplo, el padre no debe jugar fútbol para que "no se infle la barriguita del bebé", la mujer no debe levantar pesos ni pasar frío, y la pareja no debe tener relaciones sexuales.

Asimismo, se realizan cuidados a base de hierbas específicas para el recién nacido, conocidas con el nombre de "Piri Piri" (*huaste* en idioma shipibo), como el *Sshoa huaste*, que al colocarlo en el ombligo del bebé asegura que engorde y que son trasladados desde Ucayali.

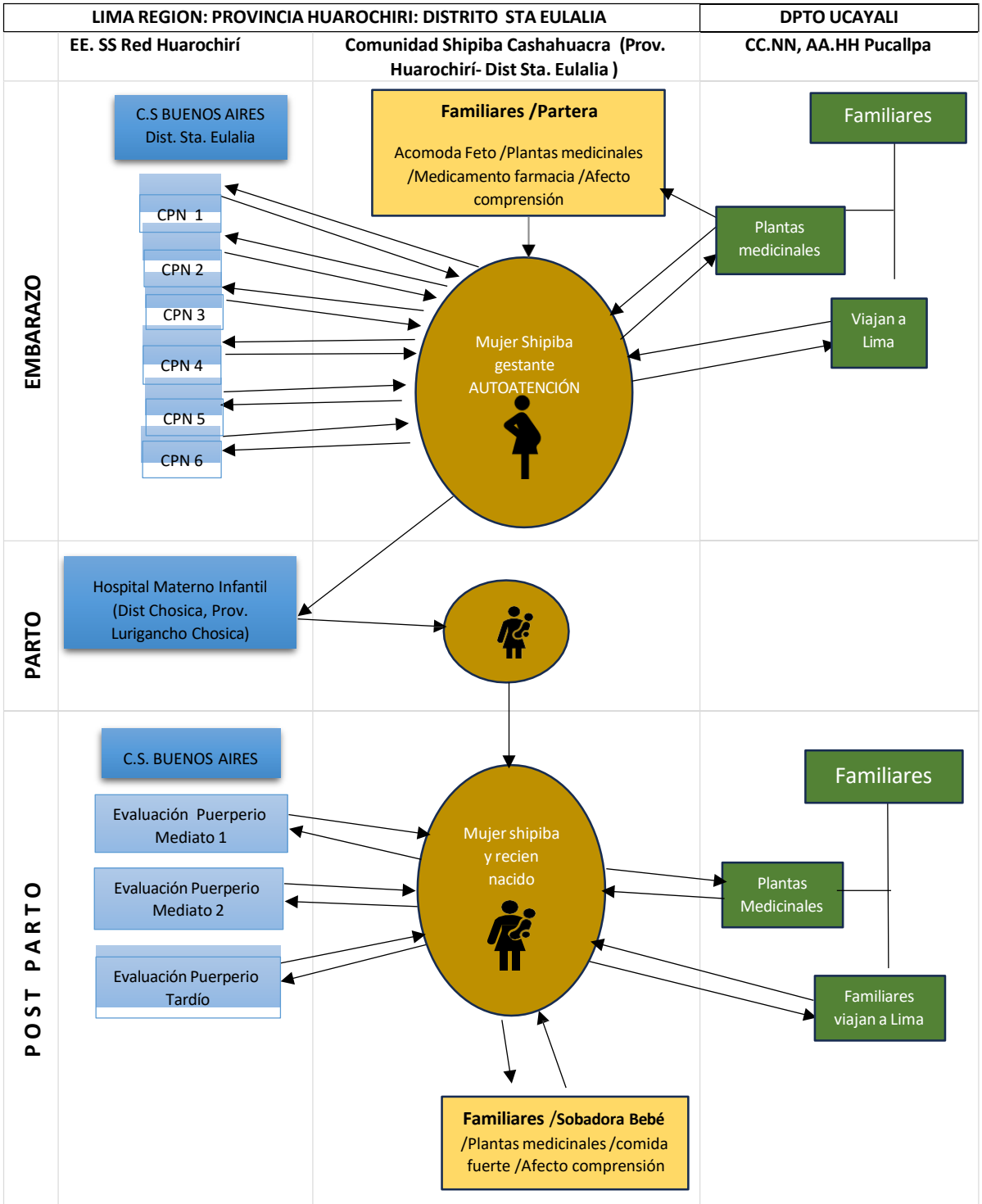
Parte de los cuidados lo proporciona la "sobadora", quien da suaves masajes al recién nacido en los pequeños brazos y espalda, para calmarlo si llora mucho y también para que "se vaya formando bien". Si bien esta práctica la puede hacer la sobadora que atiende con masajes a la mujer en los meses previos al parto, existen también "sobadoras" que solo trabajan con bebés. En la CSHC vive una de estas especialistas, cuyo trabajo "sobando" a recién nacidos es valorado incluso por familias mestizas de los asentamientos vecinos. Me referiré a esta sobadora con el nombre de D, respetando nuestro acuerdo de privacidad.

Cuando conocí a D tenía 55 años, había tenido 8 hijos (de los cuales sobrevivieron 6), y ya tenía varios nietos. Ella y su familia llegaron a Cashahuacra en el año 2010. Antes de eso vivían en la Comunidad Nativa de Santa Teresita de Cashibococha (Ucayali). Fue su hijo mayor quien primero migró y quien los convenció para que se trasladaran. Con un español poco fluido me explicó que hay sobadoras que solo soban a adultos y otras que solamente soban a niños. También hay quienes "hacen de todo". Ella solo sabía sobar a los bebés; le pregunté como había adquirido esta especialidad y esta fue su respuesta:

> "No sé … me salió no más (ríe)… mi tío Juan sabía sobar, él sabía hacer eso, vivía en Caco en Alto Ucayali, él sabía hacer eso y yo quería hacer eso, yo le compraba un mentol grande y con eso aprendí... pero yo no sobo a los grandes, a los bebés nada más, los primeros días, niñitos nada más, mayormente en la espalda, sus bracitos…
>
> Cuando vine acá (Cashahuacra) solo les sobaba a mis nietitos, a familia nada más, después se pasaron la voz, ahora vienen de lejos a buscarme para hacer masajes, mestizos también vienen, uso mentol nada más... (le pregunto si trabaja con embarazadas) eso yo no sé, eso hace mi nuera, ella sabe, yo solo con bebés"
>
> (CSHC, DS, 8 enero 2022)

Simultáneamente, los recién nacidos de la CSHC reciben los cuidados provenientes de la biomedicina, establecidos en la "Norma Técnica de Salud para la Atención Integral de Salud Neonatal" (Minsa, 2015). Estos cuidados se dan mediante consulta externa. El recién nacido es llevado por la madre al establecimiento de salud para exámenes físicos que verifican el crecimiento, peso, estatura, y se aplican las vacunas correspondientes. El objetivo es encontrar o prevenir problemas. Se consideran cuatro las evaluaciones para un recién nacido, que se dan a lo largo del primer mes de vida.

DIAGRAMA 2 : MOVILIDAD Y ESPACIALIDAD DE LOS CUIDADOS EN EL EMBARAZO, PARTO Y POSTPARTO DE UNA MUJER SHIPIBO-KONIBO EN CASHAHUACRA



Elaboración propia

3.3.DISCUSIÓN

En este capítulo he tratado de hacer visible, a escala de un asentamiento humano ubicado en una zona urbano-marginal en el departamento de Lima (Distrito Santa Eulalia, Provincia Huarochirí), la dinámica y los cambios ocurridos en los procesos de embarazo, parto y postparto de mujeres shipibo-konibo que migraron desde la selva.

Aún son pocos los estudios que abordan el tema del régimen reproductivo de las mujeres shipibo-konibo en el contexto del proceso de migración a zonas urbanas, en comparación con los estudios realizados sobre este mismo tema en comunidades nativas. Las etnografías realizadas en comunidades nativas han logrado reconstruir los conocimientos, prácticas y rituales tradicionales de la cultura shipibo-konibo relacionados con los procesos de embarazo, parto y postparto, incluyendo algunos de ellos su pervivencia actual en dichas comunidades, aunque no exenta de pérdidas, inclusiones y transformaciones por la presencia de la biomedicina.

Los diferentes momentos del desplazamiento de las familias shipibo-konibo procedentes del Ucayali (transcurrido en distintos espacios y tiempos) hasta su establecimiento actual y definitivo en la quebrada de Cashahuacra han estado acompañados por nacimientos de niños y niñas. En los primeros momentos, las prácticas y conocimientos de embarazo y parto pautados por la cultura shipibo-konibo constituyeron el único recurso y opción para las mujeres migrantes. Pocos años después del establecimiento de las familias en la quebrada de Cashahuacra, se introdujo un cambio en la forma de dar a luz debido a la imposición del parto institucional. Sin embargo, este cambio no ha significado la desaparición de las prácticas y cuidados tradicionales, que han permanecido vigentes en las etapas de embarazo y postparto, como lo he presentado en este capítulo.

Cuando inicié el trabajo de campo en la CSHC, habían transcurrido casi quince años desde la formación de la comunidad y se estaba configurando una interesante transición generacional en cuanto a la forma de dar a luz. Esta transición fue producida por la imposición del parto institucional y estaba caracterizada por la existencia de mujeres mayores que habían llegado con hijos nacidos en Ucayali en partos domiciliarios; mujeres cuyos últimos hijos habían nacido en Cashahuacra por parto institucional (mientras que los mayores habían nacido en Ucayali por parto domiciliario); y el surgimiento de mujeres que migraron con sus familias siendo muy niñas y que, al crecer, sus hijos nacieron solo por parto institucional. En otras palabras, cuando llegué a la comunidad shipiba de Cashahuacra, el tradicional "parto en casa" formaba parte de los relatos de madres y abuelas.

Mis reflexiones sobre los hallazgos contenidos en este capítulo se centran en los siguientes temas: la dinámica móvil de la atención del E-P-PP de las mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra, llena de cambios y persistencias, así como la mirada que las instituciones de salud tienen sobre esta dinámica de cuidados. Asimismo, destaco que los procesos de transformación, construcción y resignificación asociados a los cuidados y atención del embarazo, parto y postparto contribuyen —o están asociados— a la transformación de las relaciones de género en las familias shipibo-konibo de Cashahuacra. Finalmente, en relación con la persistencia de conocimientos y prácticas de embarazo, parto y postparto marcados

por pautas de la cultura shipibo-konibo, planteo que estas contribuyen a la construcción de un espacio social en la ciudad, marcado por la identidad cultural shipibo-konibo.

Dinámica móvil de la atención del embarazo, parto y posparto en la CSHC: autoatención y atención institucional

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, en los primeros años de formación de la CSHC, la atención del embarazo, parto y posparto pautada culturalmente y gestionada únicamente por la madre y familiares cercanos fue la única forma de atención con la que se contaba, adquiriendo un carácter estructural necesario para el cuidado de la madre y el recién nacido. Con el paso del tiempo, las instituciones oficiales de salud impusieron la atención institucional del parto en la CSHC, es decir, pautado por la biomedicina. Sin embargo, esta imposición no logró establecerse en forma absoluta en las etapas de embarazo y postparto, en las cuales los conocimientos y prácticas propios de la cultura indígena shipibo-konibo —no exentos de transformaciones y transacciones— conviven con las atenciones procedentes de la biomedicina.

Dicho de otro modo, la presencia de la biomedicina no define por completo la forma de atención y cuidado del embarazo, parto y posparto desarrollada en la CSHC, debido a la existencia y vigencia de prácticas y significados de la cultura shipibo-konibo. Se conforman así procesos bioculturales de atención y cuidado caracterizados por un uso simultáneo y articulado de formas de atención, a las que se les reconocen —especialmente en lo referente al parto institucional— aspectos tanto beneficiosos como negativos, y que desde el punto de vista de la población resultan eficaces y compatibles con su vida en la ciudad.

La convivencia de formas de atención pautadas por la cultura de origen y por la biomedicina para el embarazo y parto, manejadas por mujeres indígenas que han migrado a las ciudades, se ha analizado también en otros países de América Latina. Ejemplos de ello son las mujeres indígenas migrantes triquis de Oaxaca y de San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco a la ciudad de México (Flores Cisneros et al., 2005; Mendoza Gonzales, 2005); las mujeres migrantes bolivianas de origen rural que migran a la ciudad de Comodoro Rivadavia, Argentina (Baeza, 2013); las migrantes aimaras a zonas urbano-marginales de la ciudad de La Paz en Bolivia (Llanos Cervantes, 2016); y la interacción del sistema occidental con los procesos culturales de parto y embarazo en mujeres mapuche en Chile (Alarcón et al., 2008).

La organización e implementación de estos cuidados está en manos de la mujer gestante y su grupo familiar más cercano (madre, suegra, abuela, hermanas) y se da en el contexto de la vida cotidiana. La autonomía en la gestión por parte de la mujer y sus familiares cercanos es, sin embargo, relativa, ya que incluye la intervención directa e intencional de especialistas de la biomedicina en determinadas prácticas de atención, que se realizan mayormente en el establecimiento de salud (controles prenatales, control del recién nacido, el parto mismo). No obstante, pueden configurarse situaciones en las que la mujer gestante y su grupo tomen la decisión final sobre, por ejemplo, los controles prenatales que recibirán en el establecimiento de salud, o casos (poco frecuentes) en los que deciden no recibir atención institucional y viajan a Ucayali para que el parto ocurra en casa, rodeadas de familiares cercanos y atendidas por una partera.

Esta forma de atención desarrollada en la CSHC, estrechamente vinculada a su proceso de migración, tiene características distintivas. Se basa en la representación del embarazo, parto y posparto como procesos naturales que aseguran la reproducción de la vida, la familia y el grupo, y no como una enfermedad o padecimiento (salen de esta representación los partos prematuros, los embarazos de alto riesgo, entre otros). Asimismo, es una forma de atención con carácter relacional, que se expresa en su articulación con otras formas de atención como la biomedicina, y también en el hecho de que no es una atención individual, sino que implica una relación con el grupo familiar cercano. Es en base a esta dinámica relacional que se gestionan los cuidados, que no solo abarcan lo biológico del nacimiento, sino también funciones afectivas, de solidaridad y empatía, aspectos que difícilmente se encuentran en el establecimiento de salud por parte de los profesionales (aunque puede haber excepciones, y un trato amable es altamente valorado por las mujeres que asisten al servicio).

Siguiendo la teoría antropológica de Menéndez (2018, 2003) sobre los modelos o formas de atención que tienen los conjuntos sociales para enfrentar sus padecimientos o proteger su salud, planteo que la forma de atender el embarazo, parto y posparto que existe en la CSHC es una forma de autoatención, entendida como "una de las actividades básicas del proceso salud/enfermedad/atención, siendo la actividad nuclear y sintetizadora desarrollada por los grupos sociales respecto de dicho proceso… desarrollada a partir de los propios sujetos y grupos en forma autónoma o teniendo como referencia secundaria o decisiva a las otras formas de atención." (Menéndez, 2003: pág.198)

En tanto proceso dinámico y cambiante, la forma de autoatención para el embarazo, parto y posparto en Cashahuacra implica una intensa dinámica caracterizada por la movilidad y circulación de personas y recursos para brindar y/o recibir cuidados. En distintos estudios, estos desplazamientos se han denominado "movilidad de los cuidados", para hacer referencia a los viajes o desplazamientos realizados con el objetivo de brindar cuidados (Sánchez de Madariaga et al., 2020; Larracilla Razo, 2021; Soto-Villagrán, 2024). La movilidad humana en búsqueda de la salud tiene también un sentido social asociado a un saber circular, resultado de procesos de negociación entre actores y saberes médicos (Piñones et al., 2020).

En la CSHC, esta movilidad de los cuidados se traduce en los traslados que realiza la mujer gestante al establecimiento de salud para recibir los "controles prenatales" y, luego del nacimiento, los traslados para llevar al recién nacido al "control de recién nacido". También están los desplazamientos hacia mercados o tiendas para adquirir, dentro de sus posibilidades, alimentos apropiados para su estado, así como plantas medicinales o fármacos; o sus traslados en busca de la "sobadora". Por parte de los familiares, puede implicar viajes desde Ucayali hasta Cashahuacra, así como una movilidad constante (especialmente en los últimos meses de embarazo) de familiares residentes en la comunidad para ofrecer cuidados como el "sobar", que permitirá "colocar al bebé" en posición de expulsión, lo cual es considerado de gran importancia antes del traslado de la gestante al establecimiento de salud para dar a luz. La movilidad no es solo de personas, sino también de recursos (productos alimenticios, plantas propias del embarazo, parto y puerperio) que son enviados desde Ucayali o traídos por familiares.

También existe una intensa movilidad circular de conocimientos, información y negociaciones entre actores sociales sobre cuidados, recomendaciones y apoyos

emocionales. Esta movilidad de saberes se da con parientes y amigos establecidos en la misma comunidad y también con los ubicados en otros lugares como Ica, Trujillo, Cantagallo o Ucayali, utilizando medios de telecomunicación como el teléfono o redes sociales de internet.

Puede decirse que la autoatención del embarazo, parto y posparto en la CSHC no es una forma de cuidado limitada a acciones individuales, solitarias o circunscritas al espacio doméstico o al establecimiento de salud, sino que son cuidados relacionales, móviles y que transitan por diferentes espacios.

La atención del embarazo, parto en CSHC y su vinculación con los cambios en las relaciones de género

Los primeros estudios sobre las relaciones de género en la Amazonía indígena peruana señalan la importancia del sistema de parentesco para su determinación, así como la matrilocalidad para la organización de estas relaciones. La matrilocalidad, además, permitiría a las mujeres unidas por la consanguinidad tener espacios caracterizados por una relativa autonomía y cooperación (Heise, 2001).

Asimismo, se ha planteado para la Amazonía la existencia de una supremacía masculina en la relación de los géneros en algunos pueblos más que en otros (Anderson, 2016), y la importancia que la maternidad otorga al hecho de ser mujer (Dradi, 1987). Uno de los primeros estudios —que, por otro lado, fue contestado por otro estudio cualitativo sobre relaciones de género en mujeres andinas y amazónicas— planteó la hipótesis de que, en la Amazonía indígena, la valoración de las mujeres está basada más en su rol de esposas y no tanto en su rol de madres (Anderson, 1990).

Un estudio realizado en cuatro pueblos indígenas de la Amazonía peruana (Wampis, Asháninka, Shipibo-Konibo, Chayahuita) planteaba lo siguiente sobre la importancia del rol de la mujer en las comunidades: “Las aldeas indígenas pueden funcionar por días o semanas sin la presencia de varones; no pueden hacerlo, en cambio, sin las mujeres. Las mujeres y sus actividades diarias ordenan la vida de la aldea.” (citado por Anderson, 2016: pág. 41)

La importancia del momento del parto, como aquel en el que la identidad de la mujer adquiere una connotación especial de poder, ha sido planteada por estudios que han enfocado el significado de la sexualidad y la identidad de los géneros desde la cosmovisión de los pueblos indígenas amazónicos. Se señala que el esfuerzo, el sudor, la sangre que las mujeres despliegan durante el parto no solo demuestra su fuerza y capacidad, sino que la sangre vertida durante el parto y postparto es donde está concentrado el vigor de su pensamiento, y es lo que diferencia al hombre de la mujer. Parte del poder de esta sangre femenina de parto y postparto se expresa en que, fuera de los lugares y tiempos apropiados, esa sangre se torna peligrosa y contaminante (Belaunde, 2007; Belaunde, 2008; Palacios, 2019; Anderson, 2016; Bant y Motta, 2001).

Estos estudios planteaban también que la conformación de las relaciones de género, basadas en la cosmovisión y la tradición de los pueblos indígenas y expresadas en prácticas de dieta y reclusión, entraba en un proceso de transformación debido al contacto con la sociedad

nacional, la globalización y la migración hacia las ciudades. En tal sentido, el contacto con la ciudad, los servicios de salud institucionalizados con un enfoque biomédico del proceso reproductivo, la educación oficial, el alcoholismo, la prostitución, y la entrada arrolladora de la telecomunicación han devenido en una progresiva desarticulación de la relación de géneros en los pueblos indígenas amazónicos, lo que a su vez produce cambios en los roles dentro de las familias y de las comunidades.

Para el caso específico del pueblo indígena Shipibo-Konibo, los estudios sobre las relaciones de género y, en específico, sobre el rol de la mujer en las comunidades indígenas, señalan que, además del significado otorgado por el sistema de parentesco, la matrilocalidad, la división sexual del trabajo, y el significado que su cosmovisión otorga al hecho de ser mujer y su poder de dar vida, está el hecho de que, tradicionalmente, la identidad femenina ha estado ligada a la elaboración de cerámica, el hilado, tejido y bordado en base al *Kené*, que es un diseño que ellas mismas recrean y para lo cual recibieron el don en un ritual (Valenzuela y Valera, 2004; Belaunde, 2009).

La artesanía de la mujer Shipibo-Konibo otorga un valor especial a su identidad y a las relaciones de género. Desde mediados del siglo XX, la artesanía de la mujer Shipibo-Konibo ha incursionado en el mercado, logrando ubicarse como la producción artesanal amazónica más conocida y con más demanda. La venta de artesanía ha generado una especial movilidad de la mujer Shipibo-Konibo, que le permite obtener ingresos propios, crear redes de soporte con otras mujeres y le otorga un estatus de autoridad en las estructuras familiares y comunales (Bant y Motta, 2001; Villapolo, 201). Asimismo, un estudio comparativo sobre relaciones de género en cuatro pueblos indígenas amazónicos concluía que la mujer shipiba tiene mayor posibilidad y libertad para movilizarse, mayor independencia y manejo de recursos monetarios (Heise et al., 1999).

Estudios sobre el impacto de la migración, la globalización y la educación en el significado de la maternidad y el rol de género en las nuevas generaciones de mujeres en comunidades Shipibo-Konibo señalan procesos de transformación no exentos de conflictos (Soria y Carpo, 2006; Palacios Rojo, 2019a).

Transcurridos casi 15 años de haber migrado a la zona urbano-marginal de un departamento no amazónico, las mujeres de la CSHC, en especial las mujeres que nacieron o se criaron allí, vienen construyendo un proceso gradual pero definitivo de cambio en las concepciones tradicionales referentes a la identidad femenina y las relaciones de género.

En tal sentido para esta nueva generación de mujeres shipibo-konibo, las prácticas tradicionales relacionadas al parto, como el que una mujer dé a luz sola, o sobre los rituales en base a dietas y reclusiones que daban significación a la identidad femenina están formando parte de los relatos que hacen las personas mayores. Asimismo, las maternidades precoces son menos frecuentes y, más que un deseo de las mujeres por ser madres, son mayormente producto de la falta de información sobre métodos anticonceptivos (no se descarta la existencia de agresiones sexuales), o también formas de escape de espacios domésticos intolerables. En este escenario de cambios, el parto institucional —prácticamente impuesto por la entidad oficial de salud de la zona y que es actualmente la única opción para dar a luz (al menos oficialmente)— ha devenido en uno de los factores que están en la base de la

transformación de las relaciones de género y de la conformación de una nueva identidad de la mujer Shipibo-Konibo en la ciudad.

El parto institucional y los roles productivos y reproductivos de la mujer Shipibo de Cashahuacra

La actual modalidad de parto, institucional, por medio de la cual dan a luz las mujeres Shipibo-Konibo de Cashahuacra, ya no conlleva la tradicional connotación del parto que existe en las comunidades de la Amazonía indígena como una actividad que la mujer enfrenta sola, que expresa fuerza y poder materializada en sus fluidos (Belaunde, 2018) y que, en específico en el pueblo Shipibo-Konibo, es considerada una prueba de valentía para las mujeres (Anderson, 2016).

Se está construyendo una nueva representación para el parto, en su versión institucional, no como un evento en el que la mujer demuestra su fuerza y poder, sino como una estrategia para el siempre importante rol que tienen de traer un nuevo ser al mundo. Una estrategia por medio de la cual se puede parir con menor desgaste del cuerpo, que le permite una más rápida recuperación y, además, proporciona un mayor cuidado para ella y el recién nacido (vacunas, incubadora en caso necesario, entre otros).

En efecto, la nueva generación de madres de la CSHC, sobre todo las mujeres que han tenido experiencia de un parto domiciliario anterior, reconocen ventajas en el parto institucional, e incluso lo prefieren (aun admitiendo que tiene aspectos negativos[95]). Por ejemplo, valoran las inyecciones epidurales con anestésicos que les aplican en el establecimiento de salud y que disminuyen el dolor de las contracciones, pero sin retrasar el parto de forma significativa, lo que favorece un menor desgaste del cuerpo.

Y es que la migración y el vivir en la ciudad le ha impuesto a la mujer Shipibo-Konibo de Cashahuacra un nuevo escenario para la demostración de su fuerza y poderío, que es el escenario de sobrevivencia en la ciudad y que se traduce en su capacidad de traer un nuevo ser a la vida y de reincorporarse lo más pronto posible al duro esfuerzo de volver a la competencia por conseguir trabajo en la ciudad, siempre eventual, siempre escaso, pero que le permite obtener dinero y aportar a la precaria economía familiar. Se expresa también en su capacidad de reincorporarse, junto con su recién nacido, al trajín de cuidados cotidianos de los otros hijos que quedaron en casa al cuidado de familiares, cuyo apoyo valioso es, sin embargo, temporal, porque deberán regresar al Ucayali y porque la red familiar de apoyo con la que cuentan en Cashahuacra no es ni tan extensa ni tan estable como la que existe en una comunidad nativa.

[95] Uno de los aspectos negativos del parto institucional que fue mencionado por las mujeres de la CSHC fue el sentimiento de vergüenza y hasta casi temor que les producía el tener que mostrar los genitales, y este es un tema que también ha sido mencionado en otros estudios desde fines de la década de 1990 (MINSA-PROYECTO 2000, 1999; Bant y Motta 2001) .Estudios realizados en otros países también registran el tema de la vergüenza que experimentan las mujeres indígenas en los partos institucionales (Mendoza González, 2005).

En la fecha en que realicé el trabajo de campo, en la CSHC el número máximo de hijos por familia era de 4 o 5, y solo algunas familias tenían este número de hijos. Pero fue interesante identificar que solo entre uno o dos de esos hijos habían nacido en Cashahuacra; los otros nacieron en Ucayali y formaron parte del grupo familiar que migró. Esas familias no continuaron teniendo hijos. Por su parte, las parejas que se habían formado en Cashahuacra, algunas de conformación mixta (mujeres shipibas emparejadas con hombres mestizos, u hombres shipibos emparejados con mujeres mestizas), no pasaban de un promedio de dos hijos y las jóvenes madres manifestaban: "por ahora no quiero más, me estoy cuidando"[96].

Aclaro que no encontré, entre las mujeres de la CSHC, un rechazo a la maternidad. Por el contrario, y en líneas generales, sigue siendo algo muy valorado por ellas, a juzgar por los comentarios cargados de pena e incluso de lástima hacia mujeres u hombres que no pudieron tener hijos. Lo que se busca es limitar el número de hijos para poder sobrevivir en la ciudad y sostener los gastos de educación de los hijos, que es el bien más valorado que los padres y madres de Cashahuacra desean dar a sus descendientes[97].

La decisión de limitar o espaciar el número de hijos en la CSHC —que puede ser una decisión de pareja, pero también autónoma por parte de la mujer— está fuertemente asociada a la necesidad de la mujer de ingresar en la dura competencia por obtener un trabajo remunerado que le permita aportar y eventualmente sostener la economía familiar. Para ello, requiere tiempo libre de embarazos, partos y crianza de hijos, más aún cuando en Cashahuacra las madres no cuentan con la misma red de apoyo familiar que tendrían en una comunidad nativa.

Las mujeres de la CSHC deciden recurrir al uso de anticonceptivos farmacológicos por considerarlos más "efectivos" que los tradicionales, preparados en base a plantas y aún usados en las comunidades nativas[98]. La forma más común —aunque no la única— de acceso

[96] No ubiqué estudios sociodemográficos de la fecundidad en mujeres indígenas shipibo-konibo migrantes en la ciudad, pero es posible que las tasas globales de fecundidad sean menores que en las comunidades nativas . Sin embargo para la fecundidad en comunidades nativas shipibo-konibo sí se han realizado estudios a través del tiempo que indican que, para fines de 1960 la Tasa Global de Fecundidad (TGF) en una comunidad shipibo-konibo era de 7.5 (Hern1983); un censo del año 1993 señalaba que la TGF para el pueblo shipibo-konibo era de 8 hijos por mujer (mencionado en MINSA-OGE,2002: pág. 62); a fines de 1990 el promedio de hijos de una mujer shipiba en las comunidades era de 8 a 10 hijos (Heise et al, 1999).

[97] Además, algunas mujeres con las que conversé, especialmente las más jóvenes, que tuvieron maternidades precoces y no planeadas, los anticonceptivos les permite seguir aspirando a algún día retomar y culminar los estudios de nivel secundario que quedaron truncos por la maternidad. El único caso que conocí en la CSHC fue el de una mujer madre de 4 hijos que con gran esfuerzo personal y apoyo de su red familiar logro concluir su formación como Técnica en Enfermería.

[98] A diferencia de lo que ocurre en la CSHC , diferentes estudios (Bant y Motta 2001; Chavez Alvarez et al 2007; Hern, 1994b), han señalado que en las comunidades nativas shipibo-konibo existe preferencia por el uso de vegetales conocidos por sus efectos anticonceptivos, y existe cierta desconfianza y hasta temor por los anticonceptivos farmacológicos "No pienso tener más hijos […] después de este bebe me pienso tratar con planta medicinal (Ge4). […] sangre de grado, resina de

gratuito e informado a estos métodos es a través de la atención institucional del parto, que incluye también el examen por parte de un profesional de salud sobre los efectos del anticonceptivo. Por lo tanto, el parto institucionalizado contribuye a dar soporte al rol de proveedora de ingresos que tiene la mujer shipibo-konibo de Cashahuacra, y que asume y desarrolla junto a los otros roles tradicionales de cuidado de la familia.

Cabe mencionar que la experiencia de la mujer shipibo-konibo al proveerse de ingresos económicos a través de la venta de sus artesanías es reconocida como un caso singular entre los pueblos indígenas de la Amazonía peruana[99]. Las mujeres de la CSHC han realizado esta actividad desde el inicio mismo de su migración a la zona, recorriendo las calles y centros recreacionales de Chosica y Santa Eulalia para ofrecer sus productos artesanales. Sin embargo, estos ingresos resultan insuficientes para atender la demanda de gastos que implica vivir en la ciudad y criar hijos. Por lo tanto, al igual que los varones, buscan trabajos remunerados, que por lo general captan mano de obra informal y por jornal.

Las mujeres trabajan como jornaleras en fundos de Santa Eulalia, dedicados a la venta de productos al mercado, en tareas como cosecha, limpieza del terreno y embalaje. Ocasionalmente, pueden trasladarse a fundos lejanos, en el Departamento de Ica, para realizar estas labores, y luego de varios días de ausencia, retornan a Cashahuacra. Otro tipo de trabajo que emplea mano de obra femenina es el referido a la limpieza de casas y atención de pedidos en restaurantes. Suele suceder que, por temporadas, solo las mujeres acceden a trabajos y se convierten en las únicas proveedoras de ingresos para la familia. Esto ocurrió, por ejemplo, durante la epidemia del COVID-19, cuando el trabajo de construcción —que es el que más emplea a la mano de obra masculina de Cashahuacra— se paralizó, algo que no sucedió con la producción agrícola de los fundos vecinos, que continuaron requiriendo mano de obra femenina.

La autoatención del embarazo y postparto de las mujeres de la CSHC y su relación con la construcción de un espacio de representación indígena en la ciudad

Como expliqué en detalle en el Capítulo 1, desde el momento mismo en que las primeras familias shipibo-konibo se establecieron en el espacio físico que les fue concedido en la quebrada de Cashahuacra, empezaron a construir un "espacio social", término que hace referencia a una categoría analítica multidimensional que trata de dar un sentido a las prácticas que se desarrollan en un espacio determinado, expresando las relaciones de producción, la representación simbólica de las prácticas materiales y el reconocimiento del imaginario social (Lefebvre, 2013; Harvey, 1998; Pintos, 2004). Dicho de otro modo, el

plátano y piñón […] me cuidaba con eso, …nada de ampolla, nada de pastillas […] pues me dan hemorragia (Pu1). […]" (Chávez Álvarez et al, 2007: pág. 684).

[99] Si bien la venta de la artesanía shipibo-konibo se da en forma ambulatoria a cargo de las mismas mujeres , existen experiencias de entradas organizadas al mercado una de la primera data de 1976 cuando se crea la Empresa Multicomunal de Artesanía Maroti Shobo en el distrito de Yarinacocha (Provincia Coronel Portillo, Departamento Ucayali) (Belaunde, 2009)

“espacio social” no es un simple dato de la realidad, sino un producto de la actividad social, poseedor de significados.

Las familias migrantes procedentes del Ucayali construyen su espacio social en la quebrada de Cashahuacra no solo pintando diseños kené en las fachadas de sus precarias viviendas como forma de visibilizar su presencia, sino que lo marcan con sus acciones, con las relaciones sociales entre sus habitantes, con el desarrollo en ese espacio físico de sus representaciones afectivas, familiares y culturales. Considero que la dinámica de movilidad, formación de redes sociales y articulación de saberes que caracteriza la forma de atención del embarazo, parto y posparto que gestionan las mujeres en la CSHC también contribuye a modelar de manera particular el espacio social de esta comunidad.

Otro aspecto vinculado a la construcción de un “espacio social” en la CSHC está referido al hecho de que la movilidad de los cuidados de esta forma de atención del proceso reproductivo suele trascender el espacio físico de Cashahuacra e implicar desplazamientos mayores que se extienden al Ucayali. En tal sentido, procedentes del Ucayali se desplazan tanto recursos vinculados al cuidado y a la atención (envío de plantas medicinales de uso tradicional en el embarazo y posparto, productos agrícolas para la alimentación) como personas (viaje de familiares cercanas a la gestante, expertas en los cuidados del embarazo, parto y posparto), quienes luego de un tiempo de permanencia en Cashahuacra brindando atención y cuidado, retornan al Ucayali. Se conforma así una movilidad giratoria entre dos espacios geográficos distantes —Ucayali y Cashahuacra— que son articulados por redes de solidaridad y apoyo familiar para el cuidado del proceso reproductivo de la mujer. Estas redes no solo actualizan y fortalecen los vínculos de parentesco y generan continuidad y reproducción cultural, sino que también favorecen la articulación y extensión del territorio shipibo-konibo, en lo que Nieto (2021) denomina la construcción de nuevas territorialidades basadas en redes de cuidado y solidaridad, en las que las mujeres —madres, abuelas, suegras— tienen un papel clave.

Asimismo, destaco que esta construcción del espacio social de la CSHC conlleva también una “espacialidad de resistencia” (Oslender, 2002). Planteo que, si bien el parto institucional fue impuesto a las mujeres de la CSHC a los pocos años de haberse instalado en la quebrada, y que actualmente no solo es aceptado por la nueva generación de madres sino que incluso le reconocen aspectos positivos para su sobrevivencia en la ciudad, esto no ha significado la pérdida de vigencia ni de importancia de los cuidados y prácticas relacionadas al embarazo y postparto pautados por la cultura shipibo-konibo (no exentos de cambios, inclusiones, negociaciones). Todo ello constituye una forma de desafiar el poder y el control de la biomedicina sobre sus cuerpos, resistiendo a la medicalización.

Dicho de otro modo, la autoatención de los procesos de embarazo, parto y puerperio en la CSHC, gestionada por la mujer y su grupo familiar —aunque desarrollada con una autonomía relativa (pero autonomía al fin)— no solamente es una respuesta para atender y cuidar los procesos reproductivos, sino que también puede ser vista como una forma de empoderamiento y de resistencia al poder hegemónico de la biomedicina, porque la autoatención puede constituirse en un “ejercicio de empoderamiento y a veces de contrahegemonía en términos de autogestión política” (Menéndez, 2018: pág. 112).

CAPÍTULO 4:

ATENDIENDO Y PREVINIENDO LA ENFERMEDAD: LA EPIDEMIA DEL COVID-19 EN LA COMUNIDAD SHIPIBA DE CASHAHUACRA

En enero de 2020, la OMS declaró el estado de emergencia de salud pública mundial por la aparición de una nueva neumonía producida por el virus SARS-CoV-2, llamada COVID-19 (o enfermedad producida por coronavirus), que se propagaba por el planeta en forma pandémica. Se instaló en el mundo de manera impredecible, sin saber cuánto tiempo duraría su presencia. Solo después de casi un año, la biomedicina pudo empezar muy gradualmente a contener el avance de la pandemia con la aparición de la vacuna.

El mayor número de muertes en el mundo por COVID-19 ocurrió en las Américas, con el 25% del total de casos y el 43% de todas las muertes (OPS, 2024). Para fines de 2021, la región presentaba el 18% de la letalidad mundial, y los miles de muertes oficialmente registradas representaban el 30% de las ocurridas a nivel global (Cueto, 2023).

Casi tres años después de su aparición, el 5 de mayo de 2023, la OMS declaró el fin de la emergencia sanitaria mundial por COVID-19, que dejó un rastro de desolación traducido en 774 millones de casos y 7 millones de fallecimientos registrados (OPS, 2024). Uno de los hechos insólitos que mostró la aparición de la pandemia, especialmente en los primeros meses, fue el resquebrajamiento de la idea de eficacia biomédica. En esos primeros momentos, la biomedicina demostró que frente a este agresivo virus no sirvieron ni su tecnología superespecializada, ni las propuestas y análisis de sus principales centros de investigación ubicados en los países "más desarrollados", ni tampoco las estrategias comunicacionales ni el poder político. Lo que evidenció la biomedicina frente a la COVID-19 "fue –sobre todo inicialmente– su escasa eficacia y carencia de medios específicos" (Menéndez, 2021: pág. 4).

Al Perú, la epidemia del COVID-19 llegó en marzo de 2020 y, cual "hecho social total" (Perelman, 2021), no solo reveló las serias limitaciones del sistema nacional de salud, sino también las malas condiciones de vida de la mayoría de los peruanos y peruanas, la desigualdad, la crisis económica y una crisis política iniciada el 2018[100], que agravó la situación y creó una gran inestabilidad durante todo el primer año de la pandemia[101].

[100] El 21 de marzo del 2018 renunció Pedro Pablo Kuczynski a la presidencia de la República del Perú dejando inconcluso un mandato que inicio el 2016. Se iniciaba una etapa de crisis política caracterizada entre otras cosas, porque los presidentes que siguieron tampoco lograron terminar su mandato.

[101] En efecto la crisis sanitaria del Perú estuvo acompañada de una crisis de gobierno baste con señalar que durante la etapa más mortífera de pandemia (desde marzo 2020 hasta inicios del año 2021) hubieron 4 presidentes de la República, 6 ministros de Salud. Junto a esta crisis sanitaria se replicaba en diferentes regiones del país una protesta que surgió en el departamento de Ica por parte de trabajadores de empresas agro exportadores pidiendo mejores condiciones de trabajo y aumento de salario básico (Zamora, 2022; Santos y Zapata, 2020).

Paradójicamente, en este contexto de caos multifacético, se cumplía el bicentenario de la independencia del Perú, y encontró a un país confundido, con un proyecto de nación (el de la Constitución de 1993) en crisis. "Es decir, el bicentenario encontró un país desorientado y un Estado con poca capacidad de acción…" (Drinot y Vergara, 2022: 16).

La dramática expresión de todo esto fue el elevado número de contagios y fallecimientos, que se concentraron en los más pobres, quienes recibían atención médica en condiciones indignas. Al finalizar el primer año de la pandemia (marzo 2020 a marzo 2021), el Perú tenía el mayor número de muertes por cada 1000 habitantes de toda América Latina y el Caribe (33 países) (Cepal, 2022). Todo esto señala al Perú como un caso de "negligencia histórica" (Cueto, 2023) frente a los problemas de salud y del sistema de salud, que se han venido arrastrando a través del tiempo y que se ocultaban tras los éxitos económicos, pero que la pandemia reveló.

En el Perú, al igual que en otros países de América Latina, se enfrentó la pandemia siguiendo la estrategia indicada por las principales instituciones biomédicas del mundo, basada esencialmente en el aislamiento hasta que apareciera la tan esperada vacuna, considerada el principal recurso biomédico para frenar la epidemia.

Esta estrategia se estrelló contra una realidad: una población en estado de pobreza multidimensional —que es la mayoría— cuya vida transcurre en el hacinamiento, la falta de servicios de saneamiento, etc. Es decir, fue una estrategia que no tomó en cuenta los diferentes contextos sociales (Cuenca Pareja et al., 2023) y que, en realidad, solo pudieron implementar algunos grupos sociales de sectores socioeconómicos altos y medios urbanos.

En este capítulo intento visibilizar el autocuidado y su dinámica de movilidad y espacialidad, desarrollada por los pobladores de la Comunidad Shipibo-Konibo de Cashahuacra durante el año 2020, el peor año de la pandemia en el Perú[102]. Las familias shipibo-konibo autogestionaron prácticas familiares y comunitarias de atención frente a la inoperancia de un sistema de salud que no los cuidaba, o lo hacía en forma insuficiente, e imponía además prácticas de cuidado imposibles de implementar en su vida cotidiana.

Presento el contexto de crisis sanitaria que se vivía en el país en 2020, la estrategia de contención que impuso el Estado en todo el país, y la forma en que reaccionaron las familias shipibo-konibo de Cashahuacra ante estas medidas. Seguidamente, paso a detallar las características y dinámica de acción de la respuesta que la CSHC desarrolló para enfrentar la

[102] Durante el año 2020 en que se presentó la "Primera ola de Contagio", los casos aumentaron de manera exponencial alcanzando el Perú la tercera mayor tasa cruda de mortalidad en América Latina , después de Ecuador y Brasil con 12.8 x 100,000 habitantes (Muñoz, 2020) Para diciembre del 2021 Perú tenía la tasa de letalidad más alta de las Américas con el 9,0%. Cabe mencionar que estudios posteriores de esos dos primeros años aciagos de la pandemia señalan que la gran variabilidad en los indicadores de incidencia y letalidad en los países de las Américas obedecía también a diferencias en las capacidades de estos países para detectar los casos, la tenencia de una red de servicios de salud y de laboratorio, la disponibilidad de las pruebas y las diversas medidas de control tomadas en los países (Moya Medina, 2023)

COVID-19. Cierro este capítulo con una sección de discusión de los hallazgos del estudio sobre este tema.

Cuando realicé las entrevistas en la CSHC había transcurrido cerca de año y medio desde la aparición del COVID-19 en el país. La fatídica "primera ola" de contagios y muertes del año 2020 había pasado, y aunque ocurrieron sucesivas olas de contagio, para el año 2021 se contaba con la vacuna, lo que permitía al país un lento retorno a la "normalidad" que la pandemia había alterado. Los interlocutores shipibo-konibo de Cashahuacra con quienes trabajé tenían fresca la memoria de lo que fue la entrada de "la covid" en la comunidad ese fatídico año 2020, en el que resistieron a la epidemia.

Paradójicamente, en 2021 el Perú conmemoraba los 200 años de la proclamación de su independencia como colonia de España. Los actos celebratorios, que hasta antes de la pandemia se venían preparando, se trastocaron, y fue el miedo y la incertidumbre de la peste lo que tiñó nuestra mirada sobre doscientos años de vida republicana.

4.1 LA LLEGADA DE LA PANDEMIA COVID-19 AL PERÚ: LA ESTRATEGIA ESTATAL PARA ENFRENTARLA EL AÑO 2020

El sistema de salud peruano prepandemia presentaba todas las características de un sistema incapaz de enfrentar una crisis sanitaria, lo que quedó demostrado cuando la pandemia de la COVID-19 llegó al Perú en 2020. Con un Estado debilitado y servicios públicos desmantelados en favor de agentes económicos privados (De Paz, 2022; Durand et al., 2020), y con altos porcentajes de una población mal alimentada que vivía en base a una economía informal. [103]Aún más, desde 2014 la economía empieza a desacelerarse y a perder su efectividad relativa en la reducción de la pobreza, de modo tal que para el año 2019 la reducción de la pobreza se había desacelerado a solo 0.2 puntos, en comparación con el año 2004, cuando el crecimiento permitía una reducción de 0.6 puntos. Dicho de otro modo, ya en los años previos a la crisis del COVID-19, casi el 55% de los peruanos y peruanas eran pobres o tenían una alta probabilidad de serlo (Monge Zegarra, 2020).

Al lado de estas cifras deprimentes, dos paradojas casi perversas ocurrieron en 2019, el año previo a la pandemia. Primero, la macroeconomía del país mostraba una asombrosa evolución favorable, remontando la recesión internacional de los años 2007-2008, y registrando un PBI per cápita de 16,998 soles, considerado el valor más alto del período 2007-2019 (INEI, 2020). Aún más, se consideraba que el Perú sería uno de los países que

[103] Así lo demuestran Las cifras que datan de año 2019, previo a la aparición de la pandemia de la COVID-19, provenientes de la Encuesta Nacional de Hogares sobre Condiciones de Vida y Pobreza, describen a un país en el que sólo cerca del 30% de su población tenía trabajo formal para sobrevivir y la mayoría (72%) realizaba trabajos informales para obtener ingresos y poder sostenerse y sus familias (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo, 2020). De otro lado para ese mismo año el Perú (y otros países de Latinoamérica) enfrentaba una situación de inseguridad alimentaria que desde el año 2014 era creciente y cuya prevalencia para el caso peruano pasó de 37,2% ,durante el periodo 2014-2016, a 47,8% para el periodo 2018-2020 (Alcázar, et al, 2023) y un informe de la FAO daba cuenta que para el periodo 2017-2019 el Perú tenía 2.2 millones de personas subalimentadas (FAO et al, 2020)

mejor enfrentaría la pandemia, teniendo en cuenta que tenía una inflación controlada y un presupuesto público equipado para hacer uso del dinero (Cortez, 2023).

Segundo, teniendo en cuenta el origen zoonótico de la pandemia por COVID-19, resulta tristemente paradójico que ese mismo año 2019 el Perú elaborara el Plan Nacional de Competitividad y Productividad 2019-2030, el cual no tomó en cuenta seriamente la sostenibilidad del medio ambiente, reduciéndose "…a la identificación de hitos en materia de residuos sólidos, dejando de lado metas tan necesarias como el camino a la descarbonización y la resiliencia. Esto no es gratuito." (Pulgar Vidal, 2022: pág. 152).

Al llegar la pandemia de la Covid-19 al Perú en marzo del 2020, reveló que las cifras macroeconómicas que llenaban de orgullo a los gobernantes, se asentaban sobre problemas estructurales y graves problemas de desigualdad. Se sinceraron las paradojas antedichas.

Las políticas neoliberales por las que apostó el Perú desde la década de los 90 habían precarizado los sistemas de protección social, incluyendo a la salud pública, por lo que mostró su impotencia para enfrentar la pandemia en el año 2020, y esto ocurrió no solo en el Perú sino también en otros países de Latinoamérica (Cubillos et al., 2022).

Por lo tanto, al llegar la pandemia al Perú, el sistema de salud estaba debilitado, no pudo enfrentar la feroz embestida de la pandemia y se desplomó, producto de lo que Cueto (2022) llama la "negligencia histórica" de décadas en las que los Gobiernos mostraron indiferencia política hacia la salud pública, no haciendo las inversiones debidas[104] y entregando el cuidado de la salud al mercado, que es un entorno que enfatiza la acumulación del capital[105].

El mismo Colegio Médico del Perú realizó un análisis crítico sobre la pandemia del COVID-19 en el Perú (CMP, 2023) y señaló los problemas del sistema de salud antes de la llegada de la pandemia. Algunos de los problemas señalados los destaco a continuación: un sistema de salud históricamente fragmentado, con una débil rectoría por parte del Ministerio de Salud sobre las organizaciones sectoriales nacionales, regionales y distritales y sin capacidad de

[104] Que se expresaron por ejemplo en la salud publica cuyo presupuesto no se había aumentado durante los años del florecimiento macroeconómico y que era manejada por un Estado reducido y deprimido todo esto producto de las políticas neoliberales adoptadas por el país desde 1990 .

[105] Un estudio sobre el sistema de salud peruano realizado previo a la pandemia, aunque su publicación fue posterior (Durand, et al 2020), demostró que el sistema de salud peruano "estaba muy enfermo." Señalaba que, en base a una política de considerar que el mercado está mejor capacitado para dar servicios esenciales en forma eficiente y competitiva, el Estado había dado su aprobación para que grandes grupos de poder económico se concentren en la salud privada : "Pero la verdad es que no han demostrado ser más eficientes y son cada vez menos competitivos en la medida que toda la propiedad se concentra a gran velocidad: los bancos son propietarios de las Empresas Prestadoras de Salud (EPS), que compran clínicas, que luego controlan todo el sistema, que mantienen la política de las cadenas de farmacias y de todos los precios deshonestos e irreales de medicinas" (Saludconlupa Entrevista de Torres, F. marzo 2021 "Francisco Durand: "el sector privado no ha demostrado ser eficiente y competitivo en la salud" https://saludconlupa.com/entrevistas/el-sector-privado-no-ha-demostrado-ser-mas-eficiente-en-el-manejo-de-la-salud/)

articulación intersectorial; con establecimientos de salud del primer nivel de atención mal equipados, con bajo presupuesto y con un personal de salud no solo escaso sino también pobremente formado para la atención en este nivel de atención (la formación médica actual está dirigida al segundo y tercer nivel de atención); en general, un sistema de salud centrado en la enfermedad y no en la población. Un sistema con gestión y mantenimiento deficientes, centrado más en enfoques hospitalarios y biomédicos, no estaba preparado para prevenir y abordar las desigualdades sociales y económicas que estaban en la base de la mortalidad relacionada con la pandemia (Villar et al., 2024).

LA ESTRATEGIA ESTATAL PARA ENFRENTAR LA PANDEMIA

En diciembre del año 2019 se supo de la aparición en China (Wuhan) de una neumonía vírica de causa desconocida. Para enero del 2020 la OMS informaba al mundo de brotes epidémicos. Estas primeras noticias llegaron al Perú en medio de una crisis política y la posibilidad de preparar al país para la inminente llegada de la COVID-19 no fue una prioridad[106]. El 6 de marzo de 2020 se anunció el primer caso de COVID-19 confirmado en el Perú.

La estrategia estatal de contención de la pandemia se basó en el confinamiento, cuarentenas y aislamiento social. En cuanto a la atención de los casos, la opción política fue centrar la respuesta en los servicios hospitalarios y de UCI, con una inversión débil o mal gestionada en pruebas y rastreo de contactos, extensión comunitaria o adquisición de equipos clave para servicios públicos. Fue igualmente deficiente la inversión en servicios comunitarios y

[106] En septiembre del 2019 se disolvió el Congreso de la República, y el interregno parlamentario culminó en marzo del 2020. Es decir, durante los primeros meses del año 2020, en los que la pandemia hacía su aparición en el mundo, el Estado peruano, inmerso en una crisis política, se abocaba a la realización de elecciones congresales extraordinarias y a la posterior instalación de un nuevo Congreso. Simultáneamente, se producían cambios en la administración del Ministerio de Salud. La crisis política contribuyó en gran medida a que el Estado no abordara con la debida anticipación la inminente llegada de la pandemia. Por ejemplo, no se destinó un presupuesto apropiado para enfrentarla. Años después, el que fuera ministro de Salud en marzo del 2020 (el segundo de los cinco ministros que asumieron la conducción de la pandemia ese año) relató que el primer plan de lucha contra la pandemia, aprobado en febrero del 2020, contaba con un presupuesto de apenas 35 mil soles (aproximadamente once mil dólares al tipo de cambio de los primeros meses del 2020) para la compra de pruebas moleculares, una suma claramente insuficiente.

Christian Torres: *Víctor Zamora sobre caso pruebas rápidas: Estoy siendo investigado por un hecho que no tengo absoluta participación*. Canal N, 4 de julio de 2024. https://canaln.pe/actualidad/victor-zamora-sobre-caso-pruebas-rapidas-estoy-siendo-investigado-hecho-que-no-tengo-absoluta-participacion-n474778

atención primaria. Se puede decir que antes de la aparición de la vacuna, la opción política ante la pandemia fue biomédica, vertical y hospitalaria (Villar et al., 2024).

El 15 de marzo de ese año, el Gobierno del presidente Vizcarra[107] estableció el Estado de Emergencia Nacional en todo el país, que restringió la libertad personal, la inviolabilidad del domicilio, la libertad de reunión y la libertad de tránsito en el territorio[108]. Mediante esta declaratoria de Estado de Emergencia Nacional, unida a políticas de confinamiento o "aislamiento social obligatorio", el Gobierno peruano intentaba detener la propagación de la epidemia, para lo cual optó por aplicar las medidas que recomendaban los centros mundiales de investigación médica y de políticas de salud global. Incluyó una cuarentena para todo el territorio nacional que se decretó por quince días, pero que se fue extendiendo hasta mediados de ese año. Fue una cuarentena de 100 días, la más larga y extendida de la historia de la salud pública peruana (Lossio, 2021).

Pocos días antes, el 11 de marzo del 2020 se declaró el Estado de Emergencia Sanitaria (Decreto Supremo N.º 008-2020-SA), presentándose casi inmediatamente un "Plan de Acción, vigilancia, contención y atención de casos del nuevo COVID-19 en el Perú" (DS N.º 010-2020-SA), que esencialmente estaba referido a la vigilancia epidemiológica, atención de personas en los servicios y la comunicación del riesgo en las personas.

En mayo del 2020 se decretaron (DS N.º 094-PCM-2020) las medidas que debería observar la ciudadanía durante el Estado de Emergencia Nacional en lo que se denominó la "nueva convivencia social", que implicaba, entre otras cosas, la limitación del derecho al libre tránsito de las personas y la vigilancia de prácticas saludables como el lavado de manos, distanciamiento social no menor de 1 metro y uso de mascarillas (no cualquier mascarilla, sino de acuerdo con las especificaciones dadas por la autoridad sanitaria).

Es sintomático de las características de esta pandemia la incertidumbre que se instaló en los primeros meses del año 2020 en los organismos decisores de la salud, tanto mundiales como nacionales, y que se evidenciaba, entre otras señales, en el hecho de que las medidas de contención del contagio y de atención y detección de casos fueran cambiando. Por ejemplo, en un primer momento las mascarillas faciales estaban restringidas al personal de salud, luego se impusieron a toda la población; el lavado de manos constante y durante 20 segundos así como la desinfección de ropa y zapatos al entrar a la vivienda fue una medida prioritaria en

[107] El presidente Martin Vizcarra quien había asumido el cargo el 2018 en un contexto de convulsión política, debido a la renuncia de su predecesor, Pedro Pablo Kuczynski, acusado de sobornos y corrupción. Fue este contexto en el que ejerció su mandato hasta que, en noviembre del 2020 , el peor año de la pandemia, el Congreso declaró su vacancia.

[108] Fueron sucesivos los Decretos Supremos que establecían el Estado de Emergencia Sanitaria Nacional. El primero fue el Decreto Supremo No 044-2020-PCM de marzo 2020 y el último fue el D.S 130-2022-PCM de octubre del 2022. Siendo los primeros los más estrictos en sus restricciones.

los primeros momentos que luego fue cambiando cuando se supo que el virus se contagiaba por aerosoles[109].

Todo esto respondía al hecho de que se trataba de una pandemia producida por un virus, el SARS-CoV-2, con características biológicas que mutaban constantemente y que, además, impactaba y se entrelazaba con diferentes dimensiones. Por lo tanto, "no permite establecer cuál es la estrategia más efectiva o ideal, no hay una 'receta única'." (Gozzer, 2022: pág. 78)

Recién un año después de la aparición de la pandemia en el Perú y en el mundo, en 2021, el Ministerio de Salud (MINSA) elaboró una Norma Técnica que establecía un conjunto de medidas de prevención y control de la COVID-19 a nivel nacional[110]. Para ese año, los organismos mundiales de salud tenían menos incertidumbre sobre las características y el comportamiento de este nuevo virus, y además se había logrado elaborar la ansiada vacuna, que ese mismo año el Perú, junto a todos los países, se esforzó por obtener.

La Norma Técnica elaborada por el MINSA detallaba medidas destinadas no solamente a prevenir la aparición de la enfermedad, sino también a contener su diseminación una vez producida. Se normaban actividades en diferentes ámbitos (comunidad, establecimientos de salud, trabajadores de salud, poblaciones cerradas, poblaciones originarias y dispersas). Asimismo, señalaba medidas de aislamiento y cuarentena para los casos identificados y sus contactos, así como la detección y diagnóstico de casos. Terminaba con una sección muy detallada de normas para la atención de casos COVID-19 en los servicios de salud.

Todas estas medidas tenían en común la vacunación, el aislamiento, la cuarentena, el distanciamiento social, y claramente se señalaban las actividades que debían realizarse dentro de las familias. Es decir, en los hechos se normaba la autoatención, aunque esto nunca se admitió oficialmente.

Las medidas fueron aplicadas como si existiera un solo territorio, único y homogéneo, sin considerar la movilidad de las personas, las diversas formas en que habitan su espacio y las dificultades que enfrentan en su vida cotidiana. El hacinamiento y la falta de servicios adecuados de agua y desagüe en las viviendas, especialmente en sectores urbano-marginales, hacían imposible que esta población —en situación de pobreza multidimensional— pudiera cumplir con, por ejemplo, el "lavado de manos varias veces al día" con jabón durante 20 segundos, una recomendación dada por el gobierno peruano y por organismos

[109] En el Perú, como en otros países, se tomaron medidas de enfrentamiento a la pandemia que luego demostraron ser ineficaces: "…entre ellas se pueden señalar: el uso de medicamentos que nunca probaron ser eficaces; el uso de pruebas diagnósticas que no detectan casos activos -serológicas-; el uso de estrategias dirigidas a la población vulnerable, pero que combinaban pruebas serológicas con medicamentos cuya eficacia no estaba demostrada, como la operación Tayta en el Perú; los controles de temperatura que no son efectivos para hacer despistaje o diagnóstico de casos activos de enfermedades que pueden cursar con fiebre, menos para las que se transmiten de forma presintomática o asintomática; el uso de medios para "desinfectar" las suelas del calzado, entre otras." (Gozer,2022:79)

[110] NTS 178 MINSA DGIESP 2021 :Norma técnica de salud para la prevención y control covid-19 en el Perú. R.M. N.º 1218-2021/MINSA Lima, 3 de noviembre del 2021.

internacionales[111]. No se trataba, por lo tanto, de que la población pobre no siguiera las medidas de contención del contagio por ignorancia o irresponsabilidad, como lo planteaban incluso algunas autoridades[112].

Cabe mencionar, como otro factor explicativo del rechazo e incredulidad, el recelo que suelen inspirar las autoridades en grandes sectores de la población, dado que históricamente les han mentido. Además, proliferaron teorías conspirativas que negaban la pandemia o cuestionaban las medidas estatales para enfrentarla. Este factor de incredulidad también ha sido identificado en otras pandemias, como la Influenza AH1N1 (Lossio, 2012; 2021).

El resultado fue que la inmovilidad de algunos fue a costa de la movilidad forzada de otros. Solo ciertos grupos sociales pudieron permanecer en sus casas, trabajar y estudiar desde allí, mientras que otros no podían mantenerse inmóviles: debían seguir movilizándose (recogedores de basura, choferes, repartidores, personal de salud).

Durante la larga cuarentena —cien días— solo se podía salir de las viviendas para compras esenciales. Se esperaba que la cuarentena retrasara los contagios y redujera el número de muertes, evitando así el colapso del sistema de salud. Lo más dramático fue que el tiempo demostró que, por no adecuarse a la realidad social y económica del país, al hacinamiento en que viven muchas familias, principalmente en zonas urbano-marginales, esta drástica cuarentena no sirvió para contener los contagios.

Esta cuarentena fracasó en su objetivo de contener el número de contagios y muertes. La contabilidad pre y post cuarentena es dramática: “Si al empezar la cuarentena teníamos 71 casos confirmados y ninguna muerte, al terminar la misma teníamos 268.602 casos confirmados y 8.761 fallecidos…. Al terminar la cuarentena estábamos entre los cinco países con más casos confirmados de coronavirus.” (Lossio, 2021: pág. 584)

El aislamiento no pudo ser mantenido por la población de los sectores más pobres, que vive del trabajo informal y que debía salir diariamente a la calle a buscar trabajos eventuales para

[111] Tal como se menciona en la presentación del libro *Patologías del Sistema de salud peruano* (Durand et al 2020), en 1991 esta medida también se impuso durante la epidemia del Cólera y en esos años también tuvo como principal barrera la falta de saneamiento de las viviendas y en esa epidemia al igual que en la del COVID-19 el Perú también fue el país con el mayor número de contagios y de muerte. Nada de esto se mencionó en los balances lo que es sintomático de la forma como el sistema de salud peruano afronta las pandemias.

[112] Estado Peruano (6 de abril de 2020). Ministra Fabiola Muñoz advierte que irresponsabilidad de algunos ciudadanos puede hace colapsar el sistema de salud. [Comunicado de Prensa]. https://www.gob.pe/institucion/minam/noticias/112021-ministra-fabiola-munoz-advierte-que-irresponsabilidad-de-algunos-ciudadanos-puede-hace-colapsar-el-sistema-de-salud

sobrevivir. Hay que tener en cuenta que el 70% de la población en el Perú vive de la venta diaria en una economía informal (Lossio, 2021: pág. 584). Además, las personas tenían que salir a comprar comida, especialmente quienes vivían en zonas urbano-marginales alejadas de los centros urbanos.

Y esto ocurrió a pesar de que el gobierno nacional decretó medidas excepcionales como la entrega de bonos o subsidios monetarios (el primero fue de 380 soles) destinados a hogares vulnerables. Sin embargo, pronto se evidenció una nueva debilidad del Estado: no existían registros confiables o había subregistros sobre quiénes y dónde estaban las personas vulnerables o en riesgo.

En efecto, al aprobarse las subvenciones económicas en el marco del COVID-19, el sistema estatal de información se estrelló contra la realidad: no contaba con datos actualizados sobre personas con trabajos informales, migrantes, habitantes de viviendas sin servicios básicos y ubicadas en zonas periféricas, etc. En mayo del año 2020, tanto la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza como la Defensoría del Pueblo (MCLCP, 2020; Defensoría del Pueblo, 2020a) señalaban que no existía información actualizada, o que había subregistro, sobre la "población informal que no tiene cuentas y/o tarjetas en los sistemas financieros del país, que no aparece como beneficiaria de los programas sociales o que no figura en otros registros específicos como grupos vulnerables. Es el caso de las personas con discapacidad, poblaciones indígenas, población afrodescendiente, personas en situación de calle, migrantes internos y externos en el país…" (MCLCP, 2020: pág. 19).

Esto fue un grave problema para la efectividad del reparto de bonos y alimentos durante la pandemia, y no solo ocurrió en el Perú[113].

Con todo el esfuerzo que realizó el Estado para implementar su estrategia de enfrentamiento a la pandemia, no se obtuvieron los resultados esperados. Una de las razones fue que estas estrategias no se aplicaban adecuadamente en un país tan diverso, con grandes sectores de población en situación de pobreza multidimensional. El mismo año 2020, cuando el Estado aplicó con una firmeza casi agresiva sus estrategias de contención, el Perú ocupó el lugar 13 entre los países del mundo con la tasa más alta de muertes por pandemia (2.103 por millón de habitantes) (Cueto, 2022). Un año después, en mayo de 2021, el Perú presentaba cifras aterradoras: 180.764 personas fallecidas por COVID-19, lo que lo colocaba como el país con más muertes por cada 100.000 habitantes (Fowks, 2021).

Estos niveles significativos de mortalidad no solo revelaban el fracaso de la estrategia estatal para la contención de la pandemia. También evidenciaban la existencia de determinantes sociales que estaban en la base de esos resultados, particularmente en los hogares urbano-marginales: la calidad y seguridad de la vivienda, el transporte, la pobreza multidimensional,

[113] En un estudio comparativo realizado en 3 países (Chile, Uruguay y Perú) (Alcázar, et al, 2023) sobre ollas comunes se encontró que, al llegar la pandemia no contaban con registros apropiados de población vulnerable y en riesgo. El no contar con un adecuado sistema de focalización explicó la falta de efectividad de medidas de protección social y de repartos de alimentos y bonos .

el empleo informal; factores que hacían a estos hogares mucho más susceptibles al impacto del COVID-19.

Con la llegada de la vacuna contra la COVID-19 al Perú (7 de febrero de 2021), la estrategia estatal de enfrentamiento de la pandemia se volvió esencialmente vacunocéntrica, y el Ministerio de Salud logró implementar casi inmediatamente un intenso programa de vacunación a la población, cuyos efectos en la disminución gradual de muertes y contagios empezarían a mostrarse hacia fines de ese año. Simultáneamente, la población sufría varias crisis entrelazadas (sanitaria, económica, política) en una suerte de lo que se denominó como "sindemia" —término aplicado originalmente para el caso de la epidemia del VIH por Singer (1994)—, pero que bien se aplicó para esta pandemia, y que hoy (2024), cuando redacto este texto, persiste, aunque con tasas de muerte y contagio por COVID-19 significativamente disminuidas, principalmente por acción de las vacunas, con lo que la biomedicina demostró su poder en esta pandemia[114].

Pero la estrategia estatal de enfrentamiento de la pandemia no fue la única: existieron otras, creadas por las familias, microgrupos y entornos comunitarios, que desde su vida cotidiana se enfrentaron día a día a la epidemia, no necesariamente con un enfoque individual, como las estrategias del Estado, sino con un enfoque familiar o grupal. Aparecieron a nivel nacional durante la pandemia, y en zonas urbano-marginales se desarrollaron en los llamados Asentamientos Humanos.

Durante la pandemia, los grupos comunitarios desempeñaron un papel crucial en la garantía de la alimentación a través de las "ollas comunes", una iniciativa mayoritariamente liderada por mujeres. En el difícil año 2020, llegó un punto en el que el temor al hambre superó al miedo al virus SARS-CoV-2. Estas ollas no solo proporcionaron alimento y revitalizaron cuerpos agotados y atemorizados, sino que también fortalecieron la solidaridad, forjaron alianzas y se convirtieron en una estrategia de supervivencia (Vega Zavaleta, 2021; Zárate, 2020).

Otras iniciativas vinculadas al cuidado y la subsistencia incluyeron las movilizaciones y la gestión de grupos familiares y vecinales en zonas urbano-marginales para exigir acceso al agua potable, así como la formación de comités vecinales "Anti-Covid" (Perdomo, 2021)[115].

[114] La llegada de las vacunas al país estuvo rodeada de un escándalo político al descubrirse que algunos funcionarios del gobierno se habían vacunado, junto con sus familiares, mucho antes que la población fuera vacunada y que forzó la renuncia incluso de una ministra de salud y una acusación fiscal a un ex presidente de la Republica. A pesar de ello la larga y exitosa experiencia en inmunizaciones iniciada en 1980 del Ministerio de Salud, permitió que a pesar de todas estas dificultades se implementara el programa de vacunación con resultados positivos (Escobar-Agreda, et al,2021; Zamora, 2022).

[115] Respuestas autogestionadas por las comunidades se dieron también en otros países de América Latina que se expresan por ejemplo en las "ollas populares", "merenderos" "ollas solidarias" (Iturriza, 2020; Anigstein et al , 2021; Alcázar, et al, 2023) .

Es también el caso de la estrategia de enfrentamiento a la epidemia por COVID-19 que gestionó el grupo de familias shipibo-konibo establecidos en una zona urbano-marginal, Cashahuacra, lugar al que llegaron procedentes de la selva buscando una vida mejor, y que nunca imaginaron que la más terrible pandemia del siglo XXI tendría como punto focal precisamente la ciudad y, más específicamente, las zonas urbano-marginales, desde las cuales se diseminó al resto del país.

LA ATENCIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA AMAZÓNICA: EN LOS TERRITORIOS Y EN LA CIUDAD

El primer caso de un indígena amazónico con resultado positivo de COVID-19 se presentó en marzo del año 2020, el mismo mes en que se decretó el Estado de Emergencia Sanitaria en todo el país y se impuso el confinamiento a nivel nacional. Era un líder indígena de la zona del Pastaza, quien al parecer adquirió la enfermedad en un viaje de trabajo fuera del país[116].

Al poco tiempo de este hecho, las organizaciones indígenas del país, tanto andinas como amazónicas, iniciaron un trabajo de abogacía reclamando la atención del Estado para la población indígena, y también exigiendo participar activamente en la toma de decisiones y en la implementación de las acciones que las instituciones estatales realizaban en las poblaciones. Siete fueron las organizaciones que se unieron en este reclamo: Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESEP), Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), Confederación Nacional Agraria (CNA), Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas, Nativas y Asalariadas de Perú (FENMUCARINAP), Confederación Campesina del Perú (CCP), Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA) y Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP); quienes comenzaron demandando al Estado participar en los programas de información sobre atención y prevención de COVID-19 en población indígena (Defensoría del Pueblo, 2020c).

En lo que se refiere a los pueblos indígenas amazónicos, sus organizaciones tanto a nivel de las comunidades como de los territorios hicieron un despliegue de agencia política para enfrentar la crisis sanitaria en los territorios y demandar la atención del Estado. Presentaron informes de la situación, hicieron denuncias, formularon reclamos, propusieron estrategias y acciones, e incluso apelaron, a través de AIDESEP, al Sistema Internacional de Protección de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y del Sistema Interamericano, para que el Gobierno peruano implemente acciones urgentes que frenen el avance de la pandemia en la población indígena (Chacón, L., 2020).

[116] Se trataba del presidente de la Federación Indígena Quechua del Pastaza (FEDIQUEP),quien había viajado a Europa (Holanda) sede de la empresa PLUSPETROL para denunciar el daño que esta empresa estaba causando en el territorio indígena. A su retorno al entrar al Perú, dio positivo en la prueba que le hicieron. (CAAAP 18 marzo 2020 Apu Aurelio Chino, presidente de FEDIQUEP, dio positivo en la prueba del COVID-19. https://caaap.org.pe/2020/03/18/apu-aurelio-chino-presidente de-fediquep-dio-positivo-en-la-prueba-del-covid-19/)

El resultado fue que lograron que el Gobierno, en medio de la crisis sanitaria y política, los tomara en cuenta, creando una normativa específica y destinando una partida presupuestaria a favor de las comunidades nativas amazónicas y sus territorios. Sucedió la conformación de coordinaciones novedosas entre instituciones estatales y organizaciones indígenas para enfrentar la pandemia, y aunque fue un proceso no exento de algunas dificultades, se logró que se visibilizara la problemática indígena en la pandemia y se lograra atención en determinados temas.

Se puede decir que fueron las organizaciones indígenas y sus aliados de la sociedad civil, entre ellos la Defensoría del Pueblo, quienes promovieron e incentivaron los mecanismos de coordinación que el Estado creó en los niveles nacional y regional para enfrentar la pandemia con participación de organizaciones indígenas. De modo tal que, para mayo del año 2020, el gobierno emitió un decreto ley[117], en el que establecía que las entidades estatales que desarrollen acciones y servicios en pueblos indígenas coordinen y articulen este trabajo con las organizaciones indígenas, las que junto con entidades estatales formarían parte de una Comisión Multisectorial (Resolución Suprema N.º 005-2020-MC22, de junio del 2020) para el seguimiento de las acciones destinadas a la protección de los pueblos indígenas u originarios en el marco de la emergencia sanitaria.

La estrategia estatal para poblaciones indígenas amazónicas y el rol de las organizaciones indígenas

En lo que se refiere a la población indígena amazónica, el Ministerio de Salud diseñó el "Plan de intervención para comunidades indígenas y centros poblados rurales de la Amazonía peruana frente a la emergencia del COVID-19" (Resolución Ministerial N.º 308-2020-MINSA). En corto, se le llamó "Plan Amazónico".

Asimismo, a iniciativa de las organizaciones indígenas, en junio del 2020 se emitió la normativa para la conformación de los Comandos COVID-19 Indígena[118], los que debían establecerse en las 10 regiones amazónicas del país con población indígena. El Comando COVID-19, conformado por representantes de instituciones estatales y organizaciones indígenas del departamento, tenía la responsabilidad de diseñar e implementar respuestas

[117] Decreto Legislativo No 1489 que establece acciones para la protección de los pueblos indígenas u originario en el marco de la Emergencia Sanitaria declarada por el COVID-19 (2020), de fecha 10 de mayo de 2020. En este decreto se establecían las siguientes áreas de intervención: respuesta sanitaria, control territorial, abastecimiento de bienes de primera necesidad, información y alerta temprana y protección de pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1861761/Decreto%20Legislativo%20N%C2%B0%201489.pdf

[118] Resolución Ministerial N°386-2020-MINSA, el MINSA aprobó el "Documento Técnico: Orientaciones para la conformación y funcionamiento del Comando COVID-19 Indígena a nivel regional". Se dispone la implementación de los Comando COVID-19 Indígena en los 10 departamentos priorizados por el, Plan Amazónico: Amazonas, Cajamarca, Loreto, Ucayali, Madre de Dios, San Martín, Cusco, Huánuco, Pasco y Junín.

frente al COVID-19 en la población indígena, así como monitorear su avance[119]. En los hechos, en el año 2020 se implementaron Comandos COVID-19 Indígena en 8 de las diez regiones amazónicas, teniendo un papel muy activo los de Loreto y Madre de Dios. Cabe mencionar que AIDESEP desarrolló un importante rol articulador al convocar a sus bases para la formación de los Comandos COVID Indígena como forma de respuestas locales y de autoayuda frente a la crisis sanitaria.

Este esfuerzo mancomunado entre instituciones estatales y organizaciones indígenas no estuvo exento de dificultades y carencias, en unas regiones más que en otras, principalmente por razones presupuestales y por ciertas imposiciones de las entidades estatales, frente a las cuales las organizaciones indígenas expresaban sus protestas. Sin embargo, no deja de ser una interesante e inédita experiencia de trabajo articulado entre el Estado y las organizaciones indígenas en una situación de crisis pandémica dirigida a uno de los sectores más desprotegidos, como son las poblaciones indígenas.

Durante la pandemia de la COVID-19, el esfuerzo de las organizaciones indígenas, así como del Estado, tuvo como ámbito privilegiado de intervención las comunidades nativas ubicadas en los territorios indígenas, en la zona rural de los departamentos amazónicos, a donde el sistema oficial de salud, en grave crisis, no llegaba adecuadamente. Pese a que es un fenómeno que data desde fines de la década de 1990, la población de indígenas amazónicos ubicados en las zonas urbanas y urbano-marginales no formaron parte del ámbito principal de las acciones del Estado ni de las organizaciones indígenas. Si hubo atención, fue tangencial y puntual, y como parte de las acciones de ayuda y atención sanitaria que se llevaba a la población pobre de las zonas urbano-marginales. Sin embargo, una situación excepcional, producto de la crisis sanitaria, obligó a que se "visibilizara" a los indígenas en la ciudad, y este fue el caso de los indígenas que retornaban a sus comunidades y quedaban retenidos en las ciudades: los "varados".

La pandemia y los indígenas amazónicos urbanos: los "varados" y los establecidos en la ciudad

La ciudad ha sido considerada el principal lugar de transmisión de la enfermedad por coronavirus, por su mayor densidad poblacional que conlleva a una mayor interacción social, todo lo cual facilita el contagio. De modo tal que las ciudades, especialmente las grandes ciudades, fueron los lugares por donde entró el virus y también como foco a partir del cual se expandió (Carrión y Cepeda, 2022; Gutiérrez y Blanco, 2021).

[119] Entre las responsabilidades del Comando COVID-19 Indígena estaban: " difundir información sobre las medidas de prevención en el territorio regional, verificar que la población que presente síntomas de COVID-19 reciba atención oportuna y con pertinencia cultural, participar en la programación de brigadas de salud para la atención a las comunidades indígenas, monitorear el abastecimiento de medicamentos e insumos necesarios para adecuada atención de la salud y coordinar con las autoridades locales los ingresos a las comunidades para desarrollar acciones necesarias frente al COVID-19" (Defensoría del Pueblo 2020c: pág. 26)

Los niveles de mortalidad alcanzados por el Perú en las dos primeras olas de contagio[120], que llegaron a ser más altos que en los países vecinos, se concentraron en las zonas urbanas y los grupos sociales más pobres (Villar et al., 2024).

El tema de los indígenas amazónicos urbanos en el año 2020 durante la pandemia fue mayormente visibilizado a través de un acontecimiento insólito, protagonizado por los llamados "retornantes" o también los "varados", quienes salían prácticamente huyendo del hambre y del miedo al contagio de las grandes ciudades, con destino a sus comunidades (o a zonas marginales de ciudades amazónicas).

Se trataba de indígenas amazónicos procedentes de diferentes lugares, generalmente ciudades grandes como Lima, Chiclayo, Trujillo, Jaén. Los motivos por los que se habían trasladado a las ciudades eran principalmente por estudio o por trabajo. "Se trata de poblaciones, todas ellas, de las que los alcaldes urbanos y selváticos, o las propias organizaciones indígenas, desconocen su ubicación o las actividades que desempeñan" (Maneiro, 2022: pág. 305).

Al estallar la pandemia en el país, esta población se encontró en el foco de la irradiación del contagio y, acicateados por la falta de trabajo, el hambre y el miedo, decidieron retornar a sus lugares de origen, sean estos comunidades nativas o ciudades amazónicas menores, huyendo de la enfermedad y el hambre.

Al llegar a las ciudades amazónicas (después de un penoso viaje de retorno, altamente expuestos a riesgos de contagio) debían pasar por una prueba de despistaje de coronavirus y cumplir una cuarentena. Se trataba de evitar que fueran portadores de la enfermedad y la propagaran en el lugar de destino.

De esta forma, el tema de los indígenas urbanos apareció en la pandemia, y la demanda de atención de salud, alimentación y hospedaje representó todo un desafío para las autoridades regionales, locales y las mismas organizaciones indígenas. Otra variante del problema de los indígenas amazónicos varados en las ciudades la protagonizaron los indígenas amazónicos que quedaron varados en ciudades muy alejadas de los departamentos amazónicos, y a los que la ayuda de las organizaciones indígenas no los alcanzaba[121].

Las organizaciones indígenas regionales, cuya sede son precisamente las capitales de departamento, especialmente las ubicadas en las ciudades de Iquitos, Puerto Maldonado, Pucallpa, fueron las que directamente se toparon con un doble desafío: el de la atención de la población indígena en la ciudad (sea la que estaba en calidad de tránsito o la que estaba establecida) y el de la población indígena ubicada en las comunidades nativas de los territorios indígenas, especialmente ubicados en zonas rurales o semirrurales. Este doble desafío lo enfrentaron realizando acciones de atención y prevención en coordinación con los gobiernos regionales y locales y las instituciones estatales que conformaban el Comando

[120] Primera Ola: febrero 2020 a noviembre-diciembre 2020. Segunda ola: enero 2021 a noviembre. Diciembre 2021) https://www.dge.gob.pe/portal/docs/tools/teleconferencia/2021/SE312021/03.pdf

[121] Es el caso de 700 Shipibo-Konibo que por motivos de trabajo se habían trasladado al departamento costeño de Ica cuando estalló la pandemia y que querían retornar a Pucallpa y de ahí continuar a sus comunidades (Defensoría del Pueblo, 2020d)

COVID-19 Indígena[122], contando además con el apoyo de instituciones privadas y religiosas ubicadas en las regiones.

En lo que se refiere a los indígenas amazónicos establecidos en ciudades de departamentos no amazónicos, como por ejemplo Lima[123], una de las ciudades con mayor tasa de mortalidad para el año 2020, salvo la excepción de la población de la Comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo[124], los demás no contaron con la atención diferenciada de las instituciones estatales, ni estuvieron dentro del radio de atención de ningún Comando COVID-19 Indígena ni de organizaciones indígenas nacionales. Es el caso de las familias shipibo-konibo asentadas en la quebrada de Cashahuacra, en una zona urbano-marginal del Departamento de Lima, quienes reaccionaron a la pandemia en base a sus necesidades, su dinámica local y sus circunstancias culturales propias.

4.2 REACCIÓN DE LA CSHC ANTE LAS MEDIDAS ESTATALES DE CONTENCIÓN DEL CONTAGIO

Como lo dije líneas arriba, no toda la población del país pudo implementar en su vida cotidiana estas medidas, en especial no lo pudieron hacer las familias con pobreza multidimensional, como es el caso de las familias shipibo-konibo de Cashahuacra. En la

[122] Ejemplos de acciones realizadas por las organizaciones indígenas regionales con indígenas establecidos en las ciudades:

- El Comando COVID-19 Indigena de Loreto, elaboró un Plan de Traslado Humanitario de la población indígena varada en la ciudad de Iquitos hasta sus comunidades y presentó a la mesa de coordinación como un tema que requería pronta solución la situación crítica en que se encontraban estudiantes indígenas albergados en la residencia Hotel Fantasía (distrito de San Juan) y la residencia de la organización indigena ORPIO (distrito de Iquitos).(Defensoría Pueblo, 2020c)
- ECA Amarakaeri, 22 de junio del 2021 ,*Indígenas residentes en Puerto Maldonado reciben vacuna contra COVID-19.* *https://amarakaeri.org/indigenas-puerto-maldonado-reciben-vacuna-contra-covid-19*
- *"Con relación a las atenciones de salud en los distintos departamentos, el sector señaló que, en Ucayali, se realizaron intervenciones para atender a personas indígenas contagiadas, tanto en comunidades nativas como en zonas urbanas de la región" (Defensoría del Pueblo 2020e: pág. 22)*

[123] Lima una de las ciudades del Perú con mayor tasa de mortalidad para el año 2020 y una de las cuatro ciudades latinoamericanas más golpeadas por el coronavirus junto con Guayaquil, en Ecuador, Manaos, en Brasil, y Tijuana, en México. https://www.france24.com/es/20200510-covid19-peru-iquitos-hospitales-no-controlan-nada

[124] Una excepción fue la Comunidad Shipiba de Cantagallo ubicada en el Distrito del Rímac (Lima) que recibió atención especial de la Dirección de Salud Lima Norte (DIRIS Lima Norte) que realizó un trabajo de despistaje, detectando más de 400 casos de contagio de COVID-19. Instalando un módulo de atención en la misma comunidad para el monitoreo y evolución de los casos detectados y realizar las referencias a hospitales en caso necesario. (Defensoría del Pueblo, 2020e)

mayoría de los casos, el rechazo a las medidas estatales de contención del contagio obedecía a una razón simple y contundente: no las podían aplicar a su vida cotidiana.

En la ciudad no se podía realizar lo que ocurría en algunas comunidades shipibo-konibo de la selva, en que algunas familias, como medida de protección, salían de la comunidad y se establecían en un lugar alejado del centro poblado, en sus chacras, donde armaban su "tambito" y allí permanecían, repitiendo una práctica ancestral de aislamiento que la población indígena realizaba para protegerse de las enfermedades que llegaban con los foráneos. Los shipibo-konibo de Cashahuacra no podían hacer esto: lo único que les quedaba era quedarse y resistir.

A continuación, presento las reacciones y percepciones de las familias shipibo-konibo de Cashahuacra ante las medidas de enfrentamiento a la pandemia que fueron impuestas por el Estado. Algunas de las medidas fueron adoptadas por las familias, aunque con reticencias y hasta temores; para otras, aunque se hicieron intentos creativos para adoptarlas dentro de los domicilios, pronto se desecharon por imposibles de implementar, y también hubo un firme rechazo a medidas de atención y cuidado que ese año del 2020 ofrecía un desbordado sistema de salud pública.

LA RESTRICCIÓN DEL LIBRE TRÁNSITO: "*NADIE SE PODÍA MOVER, FUE LO PEOR …ALGUNOS PAPÁS PERDIERON SU TRABAJO"*

Como la mayoría de grupos poblacionales pobres y ubicados en zonas urbano-marginales, las familias de la CSHC, asumiendo el miedo y el riesgo al contagio, no pudieron dejar de moverse para obtener recursos que les permitieran seguir viviendo. Se trata de familias que, para vivir el día a día y conseguir ingresos, necesitan desplazarse generalmente a zonas alejadas, contraviniendo las restricciones de movilidad que, a nivel nacional, imponían las medidas estatales de "aislamiento social obligatorio", de restricción del libre tránsito y distanciamiento social, que si bien se fueron flexibilizando con el transcurso del año, fueron de obligatoria observancia durante la mayor parte del año 2020, además de la más extensa cuarentena (100 días) que nunca antes se haya vivido en el país.

La movilidad en busca de trabajo se hizo más desesperada porque el estallido de la epidemia canceló o redujo a su mínima expresión, en forma intempestiva y por casi todo el año 2020, la demanda de mano de obra informal, en la que se basa la economía de las familias shipibas de Cashahuacra, como expliqué en capítulos anteriores. Además, si surgía alguna posibilidad de trabajo, los desafíos aumentaban por las condiciones de movilidad (escasos medios de transporte y en condiciones precarias) que siempre han existido y que con la pandemia aumentaron.

Esta parálisis de la circulación y de la posibilidad de trabajo es recordada como lo "peor" de la pandemia, que además apareció en sus vidas de forma súbita. Fue una época en que las familias vivían de donaciones de alimentos, pero que no eran suficientes y muchos hombres y mujeres se arriesgaban y salían en busca de alguna posibilidad de trabajo que les permitiera un poco de dinero, sabiendo que eso podría significar contagiarse y, peor aún, llevar el contagio a sus familias.

> "…también porque fue difícil estar en esta situación porque nos agarró así de la nada, nadie se podía mover, fue lo peor …algunos papás perdieron su trabajo, fue difícil en la pandemia…" CSHC, LS, 30 octubre 2021

> "Nos asustamos bastante porque como no tenemos recursos económicos, o no tenemos ahorro, apareció así de la nada (la epidemia), nos asustamos… fue difícil por el trabajo" CSHC, ML, setiembre 2022

Aún más, la restricción del tránsito por el territorio nacional afectó dramáticamente la movilidad circular que existe entre la CSHC y el Ucayali. Lo intempestivo de la imposición de las medidas del Estado de Emergencia Nacional, que restringían el libre tránsito, sorprendió a algunas familias shipibo-konibo de Cashahuacra quienes habían viajado a Ucayali semanas antes de que fuera declarado el estado de emergencia sanitaria y tuvieron que permanecer allí varios meses.

> "No estuve acá (Cashahuacra), no me agarró acá, en ese tiempo yo estuve en Pucallpa. A Pucallpa nos fuimos de vacaciones con mi hijo y mi pareja, nos fuimos en diciembre 2019 y allí nos agarró la cuarentena, y me quedé allí hasta que ya se pudo viajar, yo regresé en final del 2020 …no me enfermé porque no salía de la casa de mi mamá…" CSHC, MV, 10 julio 2022

Cabe aclarar que, si bien la movilidad circular de las familias shipibas de Cashahuacra fue afectada por la política estatal de confinamiento, no significó en modo alguno que dejaran de "moverse". Lo continuaron haciendo en forma esporádica, con restricciones, con temor al contagio, enfrentando las prohibiciones y, a medida que se fue flexibilizando la "inmovilización social", la frecuencia de esta movilidad fue aumentando. Este tipo de movilidad permitía, además de traer productos para la alimentación, obtener hierbas medicinales y aumentar el flujo de información sobre experiencias de autoatención. Hubo casos, pocos, de familias que, "asfixiadas" por el confinamiento y la falta de trabajo, optaron por trasladarse por largo tiempo al Ucayali para soportar allá, con sus familiares, la cuarentena, porque allá tenían más "libertad" y además podían trabajar sus chacras y proveerse de alimentos, algo que era difícil de conseguir en Lima durante la primera ola de la epidemia.

> "Algunos se regresaron (al Ucayali) algunos para ver algunas cosas, porque allá es libre pues, es la chacra, en cambio acá no ... no se podía salir a trabajar" (CSHC, LS, 30 octubre 2021)

Las mujeres shipibo-konibo y la economía familiar durante la pandemia: "Yo sí pude trabajar, pero mi pareja, no… él no conseguía trabajo"

Ocurrió un hecho singular en la CSHC durante esa época aciaga del 2020, en el que la economía familiar se afectó dramáticamente por la falta de trabajo. Fueron las mujeres, de algunas familias, las que dieron soporte a la economía familiar porque fueron ellas las que consiguieron trabajo informal y no los varones.

Durante la pandemia persistió la demanda de mano de obra femenina para realizar actividades como limpieza de casas y lavado de ropa; pero fue el rubro de agroexportación, que no fue afectado por la pandemia[125], el que siguió demandando mano de obra jornalera. Cercanos a la CSHC, en el mismo distrito de Santa Eulalia, existen fundos medianos que cultivan productos para vender al mercado, y que requieren para algunas etapas de la producción agrícola (cosecha, limpieza, embalaje, etiquetado). Las mujeres shipibo-konibo (y otras mujeres de la zona) han trabajado desde antes de la pandemia en la forma de trabajo informal de jornaleras. Aunque en un volumen reducido, la demanda de este tipo de mano de obra persistió durante la pandemia. En tal sentido, algunas mujeres shipibas de Cashahuacra siguieron manteniendo esta relación de trabajo con los fundos dedicados a la agroexportación ubicados en la zona rural de Santa Eulalia y en el vecino departamento de Ica. Por el contrario, las labores que demandaban mano de obra masculina se paralizaron casi totalmente y por largo tiempo (caso de ayudante en labores de construcción, jardinería y albañilería en centros de recreación).

> "…Pero para la chacra no lo cerraron, pero de construcción sí. Yo sí pude trabajar, pero mi pareja no conseguía trabajo, yo sí seguía trabajando mientras él cuidaba a los niños ... no ganaba mucho pero sí para su comida, como no tenían clases (los hijos), era para la comida y para su recarga*" CSHC, ML, 11 setiembre 2022
>
> (*) recarga de la batería del teléfono celular, muy importante para los escolares para seguir las clases según la estrategia de "educación escolar a distancia" que se implementó durante la epidemia

> "No había trabajo… en ese tiempo el Padre (sacerdote) donde trabajaba nos ayudó, el Padre una vez a la semana llamaba para trabajar en la limpieza... ¡al menos eso había!." CSHC, NC, 5 setiembre 2022

> "… yo, aunque tenía miedo, tenía que salir a trabajar ¡como sea!… lo dejaba a ellos (a los hijos), no les hacía salir para nada y así me iba a trabajar, yo más que nada por mis hijos." CSHC, JV, 6 marzo 2022

La pandemia afectó gravemente la actividad de producción y de venta de artesanías, que es realizada principalmente por las mujeres shipibo-konibo. Las medidas de emergencia sanitaria relativas a la restricción del libre tránsito les impedían salir a recorrer las calles para vender sus productos; además, las ferias y centros de recreación de Santa Eulalia, que también eran lugares de venta de las artesanías, estaban clausurados por la pandemia.

No obstante, las mujeres shipibas trataron de adaptar su producción artesanal a la situación de crisis sanitaria que se vivía y, siguiendo una tendencia de producción artesanal de ese

[125] *Ministerio de Comercio Exterior y Turismo. Exportaciones peruanas superan niveles pre-pandemia. 9 de mayo 2021 Ubicar en: https://www.gob.pe/institucion/mincetur/noticias/491961-exportaciones-peruanas-superan-niveles-pre-pandemia.*
Universidad de Piura 14 abril 2020 .ENTREVISTA El milagro del agro peruano pese al Covid-19. Ubicar en:
https://www.udep.edu.pe/hoy/2020/04/el-milagro-del-agro-peruano-pese-al-covid-19/

momento, empezaron a elaborar mascarillas faciales (cuyo uso se impuso como una barrera para el contagio) a las que les bordaban diseños kené (ver Foto 20). Además, hubo algunos esfuerzos, con el apoyo de ONG aliadas, para promocionar la venta utilizando el internet, incluso se organizó un evento de streaming de apoyo a la comunidad en el que participaron diferentes artistas y se aprovechó para promocionar la venta de artesanías[126].

Aunque la venta de la producción artesanal de las mujeres de la CSHC disminuyó significativamente durante los dos primeros años de la epidemia, a través de ella las mujeres encontraron formas de llevar ayuda a la familia en esos tiempos de pandemia



Foto 20 : Mascarilla con diseño kené

Fuente: (EFE) **https://www.milenio.com/internacional/coronavirus-peru-artesanos-bordan-cubrebocas-salvarse-crisis**

LA "NUEVA CONVIVENCIA SOCIAL" VS LA REALIDAD COTIDIANA DE LA CSHC

Una de las medidas de la estrategia estatal de contención del contagio y de la "nueva convivencia social" (DS 094-2020_PCM) fue el uso obligatorio de mascarillas fuera de las viviendas, en espacios públicos, especificando el tipo de mascarilla a usar, la inmovilización

[126] En agosto del año 2020 cuando se vivía los estragos de la "primera ola" de contagios, se organizó un festival virtual de música con el objetivo de apoyar a la comunidad shipibo-konibo de Cashahuacra. Se llamó del "Limartesanal Fest" en el que se promociono el arte shipibo-konibo y la venta de artesanías. (1 agosto 2020 *Limartesanal Fest: artistas gráficos y músicos unidos por la comunidad shipiba de Cashahuacra.* Ubicar en https://asisuenaperu.com/conciertos/limartesanal-fest-unidos-por-la-comunidad-shipiba-cashahuacra/)

social obligatoria en los domicilios y la restricción de la circulación de personas en espacios públicos[127].

Las familias shipibas de Cashahuacra practicaron estas medidas de acuerdo a su realidad. Usaron las mascarillas cuando tenían que salir de la CSHC (circular por el centro de la ciudad, viajar fuera de Lima o cuando debían transitar por las casas de los vecinos "andinos"), pero no la usaron, o muy pocos lo hicieron, cuando circulaban dentro del pequeño "barrio shipibo". Además, cuando en la calle del pequeño barrio "shipibo" se encontraban con familiares o vecinos, conversaban de la terrible situación que se vivía, intercambiando información y dándose apoyo emocional, no respetaron el "distanciamiento social de no menor de 1 metro" con su interlocutor tal como establecía la norma.

Y es que, en general, las casas de las familias de la CSHC son tan pequeñas, poco ventiladas y semi oscuras, que de haberse cumplido el eslogan "quédate en casa" que se repetía en todos los medios de comunicación alentando a la gente a que no salga de sus viviendas, es muy posible que el contagio se hubiera disparado. En parte por estas características de las viviendas, los habitantes de la CSHC acostumbran a estar en las puertas de sus casas o en las veredas, sea trabajando o conversando, es decir, la calle parece ser la continuación de su espacio doméstico. Además, con una sola letrina pública, sin conexión de agua a domicilio y solo 4 piletas públicas de agua a donde se acudía para acopiar agua y lavar ropa, ni se podía ni se quería cumplir el "quédate en casa".

No pudieron usar el tipo de mascarilla (KN95) que exigía la norma principalmente por el elevado costo de las mismas. Durante los primeros meses del año 2020, la alta demanda de mascarillas produjo desabastecimiento y el precio se triplicó, en especial las del tipo KN95. Muchas personas de Cashahuacra me dijeron que no podían cubrir los costos de mascarillas, por lo tanto, no podían desecharlas después de usarlas, como lo indicaba la norma, sino que las lavaban y luego las volvían a usar. Cuando les pregunté por qué no usaban mascarilla cuando transitaban dentro de los linderos del "barrio shipibo" me respondieron que la razón era que entre ellos se cuidaban y como sabían quiénes estaban enfermos bastaba con no entrar en esa casa: "no nos acercábamos a su cama, de lejitos no más". Además, sostenían que, a diferencia de quienes vivían en el centro de la ciudad con carros y gente en la calle, allí en Cashahuacra "corría más aire", no había tanta gente y que eso era "lo bueno de no vivir en el centro".

Todo lo anterior me permitió entender que el tipo de confinamiento y de distanciamiento social que habían practicado las familias shipibo-konibo de Cashahuacra era una reclusión

[127] El DS 094-2020-PCM de abril del 2020, establecía no solamente el uso obligatorio de mascarillas en espacios públicos, sino que además no podrían ser cualquier tipo de mascarillas, especificando más adelante que deberían ser del tipo KN95 y si no era posible obtenerla entonces indicaba que se debería usar doble mascarilla: una quirúrgica de tres pliegues y sobre ella una mascarilla comunitaria. Así mismo la norma establecía como práctica el distanciamiento social no menor de 1 metro y, que las personas solo podían circular por vías de uso público y usando mascarillas, únicamente para la prestación y acceso de servicios, adquisición de bienes esenciales (alimentos, medicinas).

de tipo "comunal" y no era la que habían decretado las instituciones de salud, que era de tipo individual y familiar.

Otra medida relacionada con la prevención, establecida por las normas técnicas, y que fue difícilmente aplicable a la realidad de las familias de la CSHC, fue el lavado de manos, que debía ser frecuente y observando indicaciones específicas[128]. La principal razón: la falta de instalación de agua en las viviendas de la comunidad. Hasta el 2023, cuando terminé el trabajo de campo, las familias shipibo-konibo de Cashahuacra se abastecían de agua de 4 piletas públicas que no surtían de agua las 24 horas. Para que no haya confusión, no es que no hicieran todo el esfuerzo en lavarse las manos, sobre todo cuando atendían a sus enfermos, pero no de la forma en que establecía la norma, sino de acuerdo a lo que les permitía su precaria realidad.

FRENTE A LA FORMA "CORRECTA" DE ATENDER AL ENFERMO EN CASA: *"...SE HACÍA A NUESTRA MANERA"*,Y, *"YA DESPUÉS NOS DECIDIMOS A VACUNAR..."*

El aislamiento de la persona enferma con coronavirus (o sospechosa de haberse contagiado), para evitar el contagio, era una medida que establecía la norma técnica. Debía realizarse en una habitación separada dentro de la vivienda y, preferentemente, con baño propio[129]. Esta medida fue imposible de realizar en la CSHC teniendo en cuenta la precariedad de las viviendas de las familias: con pocas y estrechas habitaciones, poco ventiladas, sin conexión domiciliaria de agua y desagüe, sin baños y con habitantes que compartían habitación.

Algunas familias intentaron adaptar a su realidad alguna de las medidas recomendadas para la atención de sus enfermos en casa. Además de separar los utensilios que usaba el enfermo, procuraron una suerte de aislamiento creando una especie de toldillo o mosquitero de plástico dentro del cual quedaba la cama del enfermo.

> "El primer día que cerraron todo (cuarentena nacional) yo estaba aquí, conforme iban pasando los días y ya la gente veía que había personas con los síntomas y todas las cositas le apartaban, se hacía a nuestra manera y así evitaban que contagie a los demás. Por ejemplo, lo que es la comida, le apartábamos sus cubiertos, su tacita, su plato, les daban a esa persona en su cuarto, ya no comía con ellos... a veces lo encerraban así con plástico (muestra su cama en donde hay una especie de carpa de plástico). Yo le hacía a mi mamá con un plástico, le cubría todo alrededor de ella, de su cama… yo

[128] La noma establecía que el lavado de manos además de frecuente (especialmente cuando se usaba pañuelos desechables o cuando se tosía en las manos) debería ser con agua y jabón formando espuma y durante 20 segundos, también se podía usar alcohol en gel. (DS 094-2020-PCM y Resolución Ministerial N.º 193-2020-MINSA) .

[129] La Resolución Ministerial No 193-2020-MINSA, indicaba que en los domicilios el cuidado de los enfermos con coronavirus, o sospechosos de tener la enfermedad, debían observar lo siguiente con respecto a la vivienda: permanecer en una habitación individual debidamente ventilada, utilizar un baño aparte, los espacios compartidos de la casa como cocina, sala, deberán estar ventilados y el enfermo no deberá transitar por ahí.

.

entraba cubierta para atenderla... siempre cuidándonos todos con el alcohol, con el gel, limpiando bien, así todos." CSHC, DM, 22 agosto 2022

Sobre las vacunas: "ya después nos decidimos a vacunar… ¡ya qué vamos a hacer!"

En febrero de 2021, el Gobierno, a través del MINSA, inició la vacunación obligatoria y gratuita contra la COVID-19 en todo el país[130]. Después de un año de muerte e incertidumbre, el esperado recurso preventivo de la vacuna era presentado por el Gobierno peruano (y por los Gobiernos del mundo en general) como una suerte de epílogo feliz para el drama humano de la epidemia del COVID-19. Además, debo agregar que la aparición de la vacuna, en tanto recurso biomédico potente, fue una suerte de reivindicación de la imagen de la biomedicina, a la que el COVID-19 la había obligado a mostrar sus incertidumbres y contradicciones.

El Perú desarrolló una campaña de vacunación bien gestionada y logró tasas de vacunación más altas que otros países, logrando que para 2022 se redujeran las tasas de mortalidad (Tarazona-Fernández, 2023).

La recepción de la vacuna, por parte de la población peruana, fue tan diversa como la población misma. Algunos la recibieron con esperanza y hasta alegría, otros con desconfianza y otros con un abierto rechazo, poniéndose en evidencia el crecimiento que había tenido en el país el movimiento antivacunas (Tenorio Mucha, et al. 2022; Ccoillo Sandoval, 2021). En el Perú, el desacato a las medidas de protección y hasta el rechazo a la vacuna provenía de teorías conspirativas que circulaban por redes de comunicación virtual. Una de estas fuentes de rechazo a las vacunas la conformaban algunos grupos religiosos pertenecientes a la Iglesia Evangélica, que además promovieron el desacato de las medidas de contención del contagio impuestas por el Estado a cambio de "curas milagrosas"[131]. Es preciso mencionar que no todos los grupos evangélicos se resistían a las restricciones contra la COVID-19 y, por el contrario, hubo grupos que advertían sobre el peligro de la pandemia e incluso suspendieron sus servicios en forma presencial para prevenir contagios.

Diferentes estudios dan cuenta de que el rechazo a las vacunas por parte de algunos sectores de la población, se debió también a que el efecto de los mensajes de contenido conspirativo que circulaban no era suficientemente contrarrestado por las estrategias de información y comunicación sobre las vacunas por parte del MINSA, las cuales mostraban deficiencias,

[130] Si bien el inicio de la vacunación el país fue el año 2021, esta fue sólo de la primera dosis, en los siguientes años se hicieron vacunaciones de refuerzo para neutralizar la aparición de las nuevas cepas del virus SARS-CoV-2. Para el 2023 se estaba inoculando la cuarta dosis de la vacuna para grupos poblacionales específicos.

[131] Durante año 2020 algunas iglesias evangélicas en directa oposición a las medidas de cuarentena y aislamiento social promovían reuniones con lemas como: "cumpliendo mandatos divinos", "acudir al llamado de dios" y "no vivir sumisos en pánico". En estos encuentros no usaban mascarilla (Wayka, 9 agosto 2020 *Grupos evangélicos desacatan restricciones por COVID–19 y ofrecen "curas milagrosas* Ubicar en: Grupos evangélicos desacatan restricciones por COVID–19 y ofrecen "curas milagrosas" - Wayka ; Tiburcio Loayza, G. "Grupos evangélicos desacatan restricciones por COVID–19 y ofrecen "curas milagrosas" Wayca.pe, 2 agosto 2020. https://wayka.pe/grupos-evangelicos-desacatan-restricciones-por-covid-19-y-ofrecen-curas-milagrosas/

sobre todo al inicio (Macassi, 2021; MCLCP, 2022). Una vez más, las desigualdades sociales, culturales y económicas se hicieron evidentes en la campaña de vacunación: el acceso y la información sobre las vacunas no llegaban a todos por igual. Por ejemplo, la población de las ciudades tenía un mayor y mejor acceso a las vacunas que la población rural (Oxfam et al., 2023).

Las familias shipibo-konibo de Cashahuacra profesan en su mayoría la religión evangélica. Llegaron a Lima ya profesando esa religión, que era la religión de sus padres y abuelos. Esta religión ha tenido una presencia creciente y significativa en la Amazonía peruana desde las primeras décadas del siglo XX, más aún cuando iglesias evangélicas vinculadas al ILV (Instituto Lingüístico de Verano), cuyo centro base se estableció en Ucayali, han tenido un rol importante, junto con la Iglesia Católica, en la formación de las organizaciones indígenas (Espinosa, 2018).

A la CSHC llegaban mensajes antivacunas a través de diferentes medios (virtuales y de persona a persona) provenientes de seguidores de iglesias evangélicas más conservadoras y abiertamente opuestas a las vacunas. Se trataba de mensajes basados en teorías conspirativas en las que las vacunas aparecían como un medio para instalar en las personas microchips rastreables para que entidades malignas dominaran el mundo.

No obstante la desconfianza y el temor, los shipibo-konibo de Cashahuacra optaron por vacunarse, y una firme idea acompañaba su decisión: que la vida y la muerte estaban en manos de Dios y no de la vacuna.

> "las vacunas! ¡pucha!.Todo el mundo las vacunas, para todo necesitas vacunas, para viajar necesita vacunas ... hasta ahorita no me he vacunado (risas). Yo de esta a la próxima semana me estoy vacunando ¡recién todavía!...para cumplir esta cosa del Gobierno lo que está haciendo… no para pensar que con esta vacuna no me va a agarrar el "covi" y no me voy a morir, !no!, sino que el día que diosito me dice hasta aquí no más ha sido tu vida en este mundo… así va a terminar mi vida, El decide no la vacuna... " CSHC, BP, 30 enero 2022

> "Escuchamos, por mi parte sí me dio un poco de miedo, porque escuché hablar que era sello 666 decían que era el anticristo y por medio de ellos están haciendo eso de las vacunas así yo escuché, porque ya era el fin del mundo, no sé, un montón de cosas escuché… pero ya después me vacuné ¡qué voy a hacer¡ ." (CSHC, ML, 11 setiembre 2022)

Un hecho que contribuyó a alentar la vacunación en la CSHC: las iglesias evangélicas a las que pertenecen las familias shipibo-konibo de Cashahuacra no pertenecían al grupo de las que rechazaban la vacuna. Ninguno de los dos centros de culto evangélico al que asisten los pobladores de la CSHC (Iglesia Evangélica Asamblea de Dios, Iglesia Evangélica Bautista) tenía un discurso antivacunas explícito y, muy por el contrario, instaban a la población a vacunarse, aunque con cierta dosis de resignación.

> "…yo le pregunté por mi parte a la pastora, " no podemos hacer nada hija" así me dijo ella, "hay que hacer caso a la autoridad que tenemos que es nuestro presidente

> ..., no podemos desobedecer, hay que ser obediente, no sabemos lo que pasará solo Dios sabe"...o sea no nos prohibió "hay que dejar todo en la mano de Dios" así nos dijo la pastora…" (CSHC, ML, 11 setiembre 2022)

La opción por vacunarse aumentó cuando se decretó, con carácter obligatorio, la presentación del Carné de Vacunación para ingresar a espacios cerrados y para usar medios de transporte[132]. En el carné se certificaban todas las dosis de vacuna que la persona había recibido y, durante varios meses, se convirtió en el documento imprescindible que todo peruano y peruana debía mostrar para movilizarse fuera del domicilio y realizar diferentes actividades, como entrar a un mercado de abastos, inscribir a los hijos en las escuelas, realizar trámites institucionales, postular a un empleo, etc.

El carné de vacunación, junto con el Documento Nacional de Identidad, llegó a ser entre los años 2020 y 2021 los documentos sin los que nadie podía salir fuera de su vivienda. Así lo entendieron los shipibo-konibo de la CSHC y se esforzaron por obtenerlo:

> "Porque a veces nos prohibían para entrar al mercado o en Plaza Vea* para entrar decían : "tarjeta, tarjeta haber cuántas vacunas tienes" ya después nos decidimos a vacunar ya que vamos a hacer…. yo ahorita tengo 3 vacunas todos mis hijos ya están vacunados porque le pedían para entrar al colegio." (*) cadena de supermercados. (CSHC, ML, 11 setiembre 2022)

> "Toditos están vacunados aquí (CSHC)...ya estoy vacunado…al comienzo no querían, pero ahora como dicen que para viajar la empresa piden tarjeta vacunación por eso se vacunan…!Yo estoy vacunado! ." CSHC, AP, 18 diciembre 2021

> "…yo fui allá (a Ica) necesito trabajar por mis hijos, ya estoy vacunada…. ahora ya tenemos que tener nuestras tres vacunas, sin eso nadie te recibe en un trabajo." (CSHC, JV, 9 octubre 2022)

Una pareja me explicó de la siguiente manera la importancia de estar vacunados y tener el carné de vacunación.

> ESPOSO: "¡Yo ya estoy vacunado dos veces ya! . Pero algunos no quieren."
> ESPOSA: "Pero en viaje también nos piden eso. por eso yo me fui a vacunar ayer"
> ESPOSO: "Sí, eso le pidieron ayer "¿ya te vacunaste?" le dijeron, "tienes que traer tu tarjeta" le dijeron. En mi trabajo también me han pedido."
> ESPOSA: "A mi hijo le voy a llevar mañana para vacunar, porque voy a viajr con mi hijo y le falta vacuna." (CSHC, TS y DS, 20 noviembre 2021)

[132] Mediante Decreto Supremo N.º 179-2021-PCM, sobre Estado de Emergencia Nacional de diciembre 2021, el Gobierno publicó la obligación de presentar el carné físico o virtual de vacunación contra la COVID-19 en espacios cerrados (artículo 2, inciso 14.6).

En la fecha en que inicié el trabajo de terreno (mediados del 2021), cada vez más aumentaba el número de hombres y mujeres shipibo-konibo que, venciendo sus reticencias, acudían a los centros de vacunación para inocularse la segunda dosis de la vacuna.

> "Algunos se han vacunado, algunos no, porque creo … bueno por mi parte yo ahorita no estoy vacunada por motivo que creo que no hay el tiempo, pero, quizás ya mañana me voy a poner mi segunda (dosis)… pero ya casi la mayoría ya están vacunados aquí en el barrio (CSHC)." (CSHC, LS, 30 octubre 2021)

4.3 LA CSHC Y SU FORMA DE ENFRENTAR LA COVID-19: AUTOATENCION

La epidemia del COVID-19 estalló en las ciudades y floreció en las zonas urbano-marginales; su propagación fue favorecida por la mayor densidad poblacional que existe en los centros urbanos. Fue a partir de las ciudades que la epidemia se expandió al resto del país (Gutiérrez y Blanco, 2021) y, por lo tanto, los shipibo-konibo de Cashahuacra, como todos los indígenas amazónicos que se habían establecido en la ciudad, se encontraban en el epicentro de la epidemia, en una situación de alto riesgo.

Las personas mayores de la CSHC recordaban las historias que escucharon de sus abuelos sobre las epidemias que llegaban a la comunidad "por el río" y la forma en que se defendían internándose monte adentro, huyendo así de la enfermedad desconocida. Pero, a diferencia de esos relatos, en la realidad de Cashahuacra no podían huir de la enfermedad por coronavirus que se propagaba porque estaban enclavados dentro de un Asentamiento Humano conformado por familias de origen andino y el epicentro de la enfermedad era precisamente donde ellos estaban ubicados: la ciudad.

Había algo más: no contaban con el respaldo de las organizaciones indígenas amazónicas. En efecto, como lo señalé líneas arriba, los migrantes indígenas amazónicos establecidos en las zonas marginales de las ciudades de la costa como Lima no estuvieron considerados dentro del ámbito de intervención de los planes y proyectos de las organizaciones indígenas de nivel nacional, las que con un formidable esfuerzo reclamaron al Estado atención y trato justos para los pueblos indígenas durante la pandemia, los cuales estaban preferentemente orientados a la población indígena ubicada en los territorios amazónicos.

Ese año del 2020 en que la pandemia causó los peores estragos al país, la CSHC sabía que no podía contar con las organizaciones indígenas amazónicas; tampoco podían esperar mucho de un sistema de salud desbordado que ni siquiera podía proteger a su propio personal de salud. Solo se tenían a sí mismos y decidieron asumir su autoprotección y resistir a la pandemia juntos; no sería la primera vez que lo hacían.

No fue la primera vez que se juntaban para defender la vida.

Antes de abordar la autoatención implementada por las familias de la CSHC para afrontar la COVID-19, es importante destacar experiencias previas de participación comunitaria,

autogestión, vínculos y esfuerzos solidarios dentro de esta comunidad, anteriores a la crisis sanitaria de 2020. Estas experiencias no se limitan exclusivamente al ámbito de la salud, ya que las acciones emprendidas por los seres humanos en defensa de la vida y el bienestar no se reducen únicamente a la recuperación de la salud (Scaglia et al.,2022).

En efecto, las acciones de atención, cuidado y defensa de la vida en las que participaban todas las familias de la comunidad se dieron desde el inicio mismo de su asentamiento en la quebrada Cashahuacra.

La historia de la CSHC se inició con un esfuerzo conjunto de las primeras familias en las llamadas "faenas comunales", con el objetivo de remover las rocas del espacio que les habían designado para ocupar y allí instalar sus casas precarias de palos y plásticos a manera de los "tambitos" de la selva. Se organizaron para que hombres (y también mujeres) se encargaran de despejar el terreno de las rocas y "aplanarlo", mientras que simultáneamente un grupo de mujeres preparaba la comida en la "olla común". También están las acciones llevadas a cabo por las familias de la comunidad con participación de instituciones para enfrentar las inundaciones por desbordes de quebradas (huaycos); asimismo, los esfuerzos mancomunados con vecinos andinos del Asentamiento Humano Nueva Esperanza (del que, como ya expliqué anteriormente, la misma CSHC forma parte), para enfrentar litigios legales que les han iniciado por la propiedad de los terrenos que ocupan. Cuentan tambien en estos antecedentes de trabajo conjunto las "faenas comunales" vinculadas a obras que realiza la municipalidad, es un trabajo colectivo que realizan miembros de las familias de la comunidad para la instalación de servicios públicos (agua, desagüe, alcantarillado) que, si bien es una de las funciones de las municipalidades distritales como la de Sta. Eulalia en zonas urbano-marginales, necesita del trabajo colectivo de la población de estas zonas para su instalación.

Es posible que el trabajo conjunto y solidario de las familias shipibo-konibo de Cashahuacra, no exento de tensiones, tenga relación con el hecho de que el número de familias shipibo-konibo de Cashahuacra sea menor que el de otros asentamientos similares con un número mayor de habitantes, lo cual también contribuye a que sea menor la divergencia de opiniones y se arribe con relativa más facilidad a acuerdos conjuntos; además, es probable que el haber adoptado como modelo de organización el correspondiente al de una comunidad nativa también facilite estos acuerdos.

A continuación, paso a detallar la estrategia de autoatención desarrollada por las familias shipibo-konibo de Cashahuacra frente a la pandemia de la COVID-19 el año 2020, tal como la contaron sus propios actores. Comienzo por la percepción que tuvieron de la enfermedad por coronavirus.

PERCEPCIÓN DE LOS ESTABLECIMIENTOS DE SALUD*: "...A LA POSTA ¡NO!... ESE ES LUGAR DE MUERTE.*"

En el contexto de muerte, miedo e incertidumbre que se vivía en el país debido a la epidemia de la COVID-19, los migrantes shipibo-konibo de Cashahuacra habían arribado a una sola certeza dramática y radical: no acercarse a los establecimientos de salud, ni al C.S. de Buenos

Aires de Sta. Eulalia, menos aún al Hospital de Chosica. Esta convicción se basaba en la percepción de los establecimientos de salud como lugares de muerte y soledad.

La realidad les había dado suficientes argumentos para llegar a esta convicción. A través de los medios masivos de comunicación, de las redes sociales, de experiencias personales de vecinos y amigos que habían acudido a los establecimientos de salud, se enteraban de la situación de colapso en que se encontraban los establecimientos de salud del Estado[133]. Hospitales colapsados, sin personal suficiente, sin el suficiente recurso de oxígeno para la atención, sin capacidad de alojamiento de los numerosos enfermos (Cueto, 2023; MSF, 2021; Gómez Vega, R. y Ascarza, L. 2021).

Otra evidencia importante reforzaba la convicción de los shipibo-konibo de Cashahuacra: "la medicina de hospital no curaba" la enfermedad producida por la COVID-19. La gente que acudía al hospital moría, les dieran lo que les dieran. A medida que avanzaban los meses del 2020, se enteraban a través de noticias y rumores que se propagaban por redes sociales y comentarios boca a boca acerca de que muchos establecimientos de salud se habían convertido en lugares de contagio, y hasta los mismos médicos y enfermeras que atendían en los hospitales morían víctimas de la enfermedad[134].

Recordando esa época de miedo e incertidumbre, lo único cierto que tenían era que no irían a esos lugares de muerte en que se habían convertido los establecimientos de salud a los ojos de los comuneros y comuneras de la CSHC.

> "…¿a la posta? ¡no! teníamos temor de que muera si le llevamos allá… allá no tenemos una posibilidad eso pensamos así que, ¡no!." CSHC, LP, 19 setiembre 2021

> "La gente que moría era porque tenía fiebre y se iban al Hospital, allá lo mataban...los andinos que iban ya no regresaban, eso escuchamos. " CSHC, TS, 20 Nov 2021

Un horror adicional tenía el hecho de ir a un hospital: los que lograban ser hospitalizados (llegó un momento en que los hospitales desbordados ya no admitían pacientes para ser

[133] El año 2020 la mayoría de los establecimientos del primer nivel de atención (centros de salud y postas de salud) no pudieron atender los casos de COVID-19 porque no contaban con la infraestructura adecuada, falta de personal médico, y además el número de personas con COVID-19 de tipo moderada o severa aumentaba exponencialmente .Durante la pandemia los establecimientos de salud que atendieron los casos de COVID-19 fueron los hospitales los que incluso colapsaron porque ante la excesiva demanda de atención. ("Defensoría del Pueblo: imposibilidad de atención en los servicios de salud de Lima es inminente". 20 mayo 2020. https://www.defensoria.gob.pe/defensoria-del-pueblo-imposibilidad-de-atencion-en-los-servicios-de-salud-de-lima-es-inminente/)

[134] Para setiembre del año 2020 el Perú ocupaba el tercer lugar con mayor número de personal fallecido por COVID-19 en América Latina (Colegio Médico Perú. El Perú ocupa el tercer lugar en ranking de médicos fallecidos en América Latina a causa del COVID-19, 4 Setiembre 2020. Ubicar en: https://www.cmp.org.pe/el-peru-ocupa-el-tercer-lugar-en-ranking-de-medicos-fallecidos-en-america-latina-a-causa-del-covid-19/)

hospitalizados) quedaban totalmente solos y podían morir en esa soledad, ya que los hospitales no permitían la presencia de los familiares del paciente para evitar el contagio. Los angustiados familiares pernoctaban a las afueras de los establecimientos de salud esperando noticias.

> "…es que pasó en las noticias también, y así ya no hemos ido allá (al hospital)... peor que miramos en la noticia que no le dejan entrar (a familiares) así ¡muchas cosas! Así que en la casa no más ¿no?" CSHC, Mujer, NC, 5 setiembre 2022

Una triste evidencia reforzó la percepción negativa sobre los establecimientos de salud: muchos de sus vecinos mestizos andinos que acudieron buscando ayuda al hospital nunca más volvieron.

> "...¡no fui a la Posta! …a los mestizos les dio más, y algunos se han muerto porque ellos cuando le agarraba el "covid", ellos se van al hospital ellos confiaron en el hospital, ellos creían que allá los curaban y por eso se murieron"
>
> CSHC, ML, 11 setiembre 2022

Resignificando algunas de las medidas preventivas que indicaba el Ministerio de Salud y desechando otras, llegaron a la conclusión de que lo que les ofrecían los establecimientos de salud para tratar la enfermedad por coronavirus no era adecuado para ellos. Las familias de la CSHC optaron por desarrollar su propia forma de enfrentar la pandemia, opción que tomaron muchos grupos humanos en el Perú ante la desprotección del servicio estatal de salud, y que se puede resumir en la frase proveniente de poblados amazónicos que ya circulaba en redes: "si esperamos al Estado, morimos" (Maneiro, 2022).

LA ENFERMEDAD POR CORONAVIRUS EN LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LA CSHC: "…*ERA COMO UNA GRIPE*"

Mucho antes que se presentaran los primeros casos de COVID-19 en la CSHC, se había instalado una atmósfera de temor en la comunidad. Contribuía a esta situación la abundancia de noticias (incluyendo las dudosas y distorsionadas) sobre el avance vertiginoso de la enfermedad, que se difundían a través de radio, televisión, persona a persona, y que se amplificaban por las redes sociales; empeorando la situación de crisis pandémica. A este fenómeno la OPS lo llamó Infodemia (OPS, 2020). Además, estaban las noticias que llegaban del Ucayali acerca de los casos de contagio y muerte de parientes y amigos; también las noticias diarias provenientes de los asentamientos humanos vecinos sobre la muerte o el contagio de los vecinos andinos. Reinaban el miedo y el desconcierto.

"… los síntomas se parecen a una gripe…"

Cuando se presentaron los primeros casos de COVID-19 en el "barrio shipibo", algunos pobladores me cuentan que su primera reacción fue de desconcierto y hasta algo de triste ironía, porque se parecía a una "gripe fuerte" con síntomas más intensos y duraderos, pero gripe al fin. Esta primera asociación de la enfermedad por coronavirus con la "gripe", también una afección viral y con síntomas parecidos, fue muy frecuente en la población en general y en la población indígena amazónica en particular[135].

> "Para nosotros el "covid" (sic) fue como un chiste (risas) todos estaban asustados ¡era trauma! , yo también, ¡teníamos miedo! ... pero al final para mí, se puede decir, era un simple gripe…" CSHC, TS y DS, 20 noviembre 2021

> "Era como una gripe normal para nosotros, los síntomas se parecen a una gripe. Lo curábamos como una gripe…" CSHC, DM, 22 agosto 2022

Al concebir la enfermedad como una "gripe" o una variante de la misma, sabían que se requería el calor para combatirla. También era percibida como una inflamación que producía una grasa dañina que invadía el cuerpo, y la forma de combatirla era diluirla para que salga del cuerpo en forma líquida. De allí la importancia de ingerir bebidas calientes y de que el cuerpo sude. Por lo tanto, era muy peligroso el "frío" porque conducía a "convulsiones".

> "Como "covid" es como grasa y como estamos tomando calientito el cuerpo suda y se evapora… se disuelve cuando el cuerpo se suda." CSHC, TS, 20 noviembre 2021

> "…porque yo creo que era inflamación, porque era inflamación el virus ¿sí o no? …es el frío. También lo que te hace la convulsión del "covid" ¡eso es frío!, tú tienes que tomar caliente, todo tiene que ser tibio." CSHC, LP, 19 setiembre 2021

"…Lo curábamos como una gripe…"

La identificación de los casos de enfermedad por coronavirus en la CSHC fue realizada, en la mayoría de los casos, por la propia familia; para lo cual se basaron en las descripciones contadas por amigos y familiares que habían sufrido la enfermedad (o la habían visto de

[135] El pueblo indigena Urarina de rio Chambira en el departamento de Loreto también se refiere a la COVID-19 en términos de gripe "Con la gripe es lo mismo. Dicen que esta nueva enfermedad es como una gripe, pero más fuerte y busca a los viejos y a los enfermos primero... " (Fabiano y Arahuata, 2021: pág. 189).
Asimismo, el pueblo indigena Awajum no creía que tenía la COVID-19 sino que era gripe, un líder awajum explicaba en estos términos la percepción que existía en las comunidades: "Algunos Awajún no le creen a la enfermedad, piensan que es una gripe simple, no creen que es coronavirus. En Huampami, Kusu Kubain y Kusu Pagata hay algún muerto y dicen "nos hemos muerto por brujería". Yo les digo, "no estás con gripe, estás con coronavirus". Yo no sé cómo ellos están conceptualizando la enfermedad " (Cardenas y Reymundo, 2021: pág. 161).
Lo mismo ocurrió en el pueblo Matses "según me cuentan comenzaron a enfermar, la gente en Buenas Lomas Antigua pensaba que era una gripe fuerte, al parecer era la COVID-19, tuvieron fiebre y tos, pero luego sanaron sin ningún tratamiento." (Uaqui Dunu Maya y Castro Rosado, 2022, Pag 89)

cerca), y también en base a la identificación de los signos y síntomas en el enfermo, que eran ampliamente difundidos por medios de comunicación[136].

Cabe mencionar que el mismo sistema oficial de salud alentaba la identificación y el cuidado en el domicilio de los casos "leves" de COVID-19 bajo el nombre de "manejo comunitario" del enfermo[137]. Por lo tanto, en la pandemia del COVID-19, las mismas instituciones estatales alentaban la autoatención sin decirlo explícitamente, lo cual era también una forma de disminuir la sobrecarga de atención en los hospitales desbordados de pacientes y así concentrarse en los casos severos de la enfermedad que requerían equipos de oxigenación y atención farmacológica especializada.

Ya para el año 2021, cuando el desplome del sistema de salud era inminente y las tasas de contagio se elevaron, los mismos profesionales de salud a través de medios de comunicación indicaban a la población que todo síntoma de enfermedades respiratorias debería ser considerado como un caso de COVID-19: "Debido a que nos encontramos en medio de una pandemia, todos los síntomas relacionados con enfermedades respiratorias deben ser considerados como parte de un caso COVID-19 hasta que se demuestre lo contrario"[138].

Los síntomas en base a los cuales los shipibos-konibo de Cashahuacra afirmaban que habían contraído una forma "leve" de la enfermedad fueron: dolor de cabeza, fiebre, dificultades al respirar, dolor del cuerpo, dolor de garganta. Ninguno de los casos fue evacuado a un establecimiento de salud.

> "Yo estaba acá, a mí me dio, a mis hijos no, yo y mi pareja... nos dimos cuenta porque eran todos los síntomas que decían: tos, dolor de cabeza, fiebre, todo eso… y ese tipo nos dio…" (CSHC, NC, 5 septiembre 2022)
>
> "Se enfermaron, pero no tan grave, fue leve no más… me dio "covid" no podía respirar, fiebre, dolor de cabeza." CSHC, DSS, 28 agosto 2022
>
> "…nariz, garganta, dolor de la cabeza, los huesos, me agarró leve, la fiebre me hizo caer en la cama, no pude comer… me preparaba (su esposa) lindos almuerzos y no tenía hambre ¡cinco días sin comer!" (CSHC, TS, 20 nov 2021)

---

[136] Chávez Amaya, Claudia . *Pacientes con síntomas leves de Covid-19: ¿cómo atenderlos en casa ante el colapso de hospitales?* 7 febrero 2021, OJOPUBLICO . https://ojo-publico.com/2471/pacientes-sintomas-leves-covid-19-como-atenderlos

[137] La Resolución Ministerial N.º193-2020-MINSA 14 de abril de 2020 describía los síntomas de los llamados casos "leves" (tos, malestar general, dolor de garganta, fiebre, congestión nasal) indicando que solo los casos con signos de alarma (falta de aire para respirar, desorientación, fiebre persistente, dolor de pecho, coloración azul en los labios)necesitaban hospitalización. Los casos leves tendrían su recuperación en casa.

[138] MINSA 4 junio 20 21 Minsa brinda pautas para diferenciar la COVID-19 de otras enfermedades respiratorias Ubicar en https://www.gob.pe/institucion/minsa/noticias/498885-minsa-brinda-pautas-para-diferenciar-la-covid-19-de-otras-enfermedades-respiratorias

> "Tenía miedo, era como una gripe, la garganta te agarraba, no podías tomar agua, no podías respirar, así me dio a mí...". CSHC, ML, 11 setiembre 2022

En la opinión de un profesional de la salud, ¿cuántos de los "diagnósticos" hechos por las familias shipibo-konibo de Cashahuacra habrían requerido una atención hospitalaria? No es posible saberlo, porque en esos meses aciagos del año 2020 ningún profesional de salud pudo llegar a la CSHC, y por parte de las familias había un gran temor de llevar a sus enfermos a un establecimiento de salud por considerar "ese es lugar de muerte".

La propagación de la COVID-19 en la CSHC: *"casi la mayoría se enfermó, se contagió con el "covid"..."*

No existen datos oficiales de morbilidad y mortalidad por COVID-19 para la población de la quebrada de Cashahuacra, menos aún para la autodenominada CSHC. Al preguntar a mis interlocutores de la CSHC sobre cuántos se habían enfermado con la COVID-19, la respuesta categórica fue: "todos", "nos dio a todos".

> "Casi la mayoría se enfermó, se contagió con el "covid", unos se estaban recuperando, otros enfermaban, unos se recuperaban, otros caían, así..." CSHC, NC, 5 set 2022

De la misma manera contundente, afirmaron que la epidemia no produjo muertes en el "barrio shipibo".

> "…no se murió ni un shipibo, nada, ni un niño, ¡nada!" CSHC, DS, 1 agosto 2022

Además, señalaban que a diferencia del "barrio shipibo", donde no se habían producido muertes por COVID-19, estas sí ocurrieron en las familias de sus vecinos andinos.

> "…cuando regresé de Ucayali aquí (Cashahuacra) se habían enfermado los shipibos, pero no habían muerto, los vecinos (mestizos) habían muerto algunos sucesivamente, un mestizo, lo que llevaba antes a mi hijo a la escuela ya no está, era motocarrista y murió por COVID." CSHC, MV, 10 julio 2022

> "En los shipibos no hubo muertos, solo se enfermaron y algunos estaban ¡enfermos totales! pero poco a poco se recuperaron por las hierbas… andinos sí murieron…" CSHC, LS, 30 oct 2021

Atribuyeron los casos de muerte entre los vecinos andinos a que ellos optaron por ir a los establecimientos de salud. De otro lado, la ausencia de muertes en el "barrio shipibo" fue atribuida a que las familias shipibo-konibo optaron por cuidarse con plantas medicinales en su casa y sin acudir a un hospital; asimismo, algunas explicaciones hacían referencia a la mayor fuerza y resistencia del cuerpo shipibo-konibo en comparación a la "debilidad" del organismo de los andinos.

> "Ellos ("mestizos", "andinos") no creen en las plantas, solo creen en la mano de los doctores y los doctores no les atendían, no podían ¡eran miles! no había espacio para ellos, ahí se quedaban tendidos y los vencía la fiebre." CSHC, TS, 20 nov 2021

> "…yo creo es porque según dicen nuestro cuerpo es más fuerte que los andinos… los shipibos tenemos nuestro cuerpo más fuerte que los andinos que son más débiles... algunos (mestizos andinos) nos preguntaban: "¿qué toman? ¿qué hacen?" y así algunos andinos empezaron a tomar nuestras hierbas." CSHC, LS, 30 oct 2021

LA ESTRATEGIA PARA RESISTIR LA PANDEMIA*: "NOSOTROS SOLOS, CONFIANDO EN LA PLANTA"*

Entre el año 2020 y los primeros meses del año 2021 se vivieron las llamadas primera y segunda ola de contagios de la epidemia[139], y el país llegó a registrar un número de muertes solo superado por países como Estados Unidos, Brasil, India, y que ascendió a la cifra de 188,708 muertes confirmadas por COVID-19 (Valdez Huarcaya et al. 2022). En este escenario de muerte y desolación, las familias shipibo-konibo de Cashahuacra optaron por enfrentar la pandemia asumiendo ellos mismos su cuidado y su atención, usando sus palabras: "nosotros solos, confiando en la planta". Recurro al concepto de autoatención de Menéndez (2003) porque me ayuda a entender la opción que asumieron.

Se trató de un conjunto de prácticas de prevención y cuidado basadas en la representación que las personas, las familias y, en general, todo el conjunto social que conforma la CSHC tenían sobre la enfermedad por coronavirus (COVID-19), y que, como se detalló líneas arriba, en general era considerada como "una gripe fuerte" o una enfermedad de consistencia "grasosa" a la que había que someterla al calor.

No contaron con la presencia directa ni indirecta de especialistas, ni de la medicina indígena ni de la biomedicina. No pudieron contar con la presencia y la ayuda de los curadores de la medicina indígena shipibo-konibo (herbolarios, shamanes) porque estaban muy lejos, en la selva. Con respecto a los especialistas de la biomedicina, optaron por descartarlos, resistir y no acudir al hospital o al C.S. Buenos Aires. Esta decisión se basaba en "evidencias", las que les había proporcionado, como lo mencioné líneas arriba, la información sobre el caos de los hospitales y los establecimientos de salud, lugares a donde la gente iba prácticamente a morir y en donde los mismos profesionales de salud morían. Además, diversos casos cercanos de sus vecinos andinos que acudían al hospital nunca más volvían o, si lo hacían, contaban historias tristes de lo que habían padecido, y además no llegaban curados sino incluso más enfermos. Algunos llegaron a la conclusión de que la "medicina humana" no era efectiva contra la "covid".

[139] En términos de meses la "primera ola" de contagios correspondió al lapso que va desde marzo y los últimos meses del año 2020. La "segunda ola de contagios correspondió a los primeros meses del año 2021 hasta inicios del año 2022 " (Araujo Castillo, 2022)

> "… la mayoría no recurrió a la medicina humana… ¡noo! ¡no es que tenían miedo! lo que pasa es que ellos miraban que la planta era más efectiva que el tratamiento que ha hecho un humano" (CSHC, DM, 22 agosto 2022)

Por lo tanto, las personas y las familias de la CSHC tuvieron libre albedrío en la gestión de su autoatención: en la decisión si el malestar que presentaban era COVID-19 o no (líneas arriba he explicado en qué basaban este "diagnóstico"), en los recursos curativos que utilizaron totalmente y en la forma de obtenerlos, en la autoprescripción del tratamiento casero, en la búsqueda de ayuda y en el brindar ayuda. El objetivo era curar, prevenir, enterrar el miedo y resistir.

La característica más resaltante de la dinámica de gestión de la estrategia de autoatención que desarrollaron las familias de la CSHC fue su movilidad y su espacialidad, que estuvieron presentes desde el diseño de las prácticas de cuidado basadas en el intercambio, negociaciones de la información y el ensamblaje de prácticas curativas de diferente procedencia, hasta la implementación del cuidado que se dio a nivel familiar, comunal e intercomunal. Lo que amalgamaba la estrategia era el capital social que en esos momentos de angustia e incertidumbre se hizo visible: la solidaridad y la ayuda mutua.

Circulación, búsqueda e intercambio de información: dinámica en diferentes espacios

En la conformación de las prácticas de atención y cuidado tenía un peso significativo la propia experiencia de las personas y la búsqueda e intercambio de información de familiares y amigos. La información que circulaba y se intercambiaba se refería a hierbas medicinales y productos vegetales, fármacos y la forma de administrarlos. Además, circulaba información sobre los familiares enfermos con COVID-19, los que se recuperaban, los que morían, etc.

Las redes de intercambio de información incluían también a los vecinos de origen andino de los asentamientos humanos contiguos, con los cuales intercambiaban plantas o preparados de la selva por recetas o hierbas medicinales andinas. Especialmente este intercambio se daba con las familias amigas del Asentamiento Humano Nueva Esperanza, del cual formaba parte la CSHC.

> "…después me encuentro con una vecina "mestiza" ahí y le digo que me estoy sintiendo mal "yo estoy así..." y ella y me dijo "sabes que vecina, compra una copita de aguardiente para preparar con eucalipto, kion, cebolla…" algo así me dijo, y he preparado para probar, y así calientito tomaba, tomaba, tomaba ya con eso me sentía mejor, ya me fue pasando…" (CSHC. LP, 19 set 2021)

Proveerse de recursos curativos implicó muchas veces salir del espacio de la comunidad, transgredir las normas de inmovilización social impuestas por las autoridades, y desplazarse a otros espacios como el centro urbano de Santa Eulalia y Chosica para adquirir plantas medicinales (mayormente de origen andino) en el mercado de abastos y para adquirir fármacos en las boticas.

> "…también en mercado de Chosica yo pregunté a una vecina que me vendió algunas hierbas, me vendió eucalipto, hojitas de matico y había muchas hierbitas allí que dijo que eran buenas para la covid, para tomar caliente… también las preparé como dijo y las probé" (CSHC. LP, 19 set 2021)

Las redes sociales en línea (principalmente WhatsApp) y otros medios masivos de comunicación (televisión, radio, internet) favorecieron esta circulación e intercambio de información que favoreció la estrategia de autoatención en la CSHC, no solamente en lo referente a información sobre recursos curativos y la forma de utilizarlos, sino que además favoreció el acompañamiento emocional en momentos de incertidumbre aumentados por el confinamiento y la distancia. Este rol positivo de las redes sociales, y que es reconocido en estudios de otros países (Cubillos et al. 2022; Letelier-Troncoso et al. 2024), sin embargo, también tuvo un rol en la difusión de la "infodemia", en especial con respecto a los mensajes antivacunas, aunque como indico líneas arriba su impacto en la CSHC no fue decisivo.

Fueron precisamente las redes sociales en línea y la comunicación telefónica las que permitieron la comunicación con amigos y familiares ubicados en otros espacios fuera de los límites provinciales, como Lima Metropolitana, en el distrito del Rímac, en donde está ubicada la Comunidad Shipiba Cantagallo, donde estaban familiares y amigos con quienes se podía intercambiar información sobre la Covid-19.

Gracias a estas redes sociales, la comunicación llegaba a espacios más lejanos como Ucayali (no solo la zona urbana como Pucallpa o Yarinacocha, sino también algunas comunidades nativas en las cuales existía conectividad). En tal sentido, algunas plantas medicinales fueron solicitadas a los familiares del Ucayali por línea telefónica, quienes se las enviaban con los amigos y parientes que retornaban a Lima. Fue también por teléfono que los familiares del Ucayali les indicaban a los shipibos de Cashahuacra la forma de preparar los remedios vegetales y también de administrarlos. Algunos shipibos de Cashahuacra hacían viajes especiales para traer plantas medicinales. La planta medicinal que preferentemente les llegaba o traían del Ucayali era el matico de "bajial" por considerar que "de bajial es más fuerte"; le atribuían mayores propiedades curativas que al "matico de la sierra".

> "En la comunidad (CSHC) se curaban con su hierba, les mandaban de la selva y otros se habían ido a la selva y habían traído (hierbas) de allá." CSHC, LS, 30 octubre 2021

> "…porque cuando ya llegó esta enfermedad nuestras familias (del Ucayali) nos comunican tal medicina lo haces, lo preparas así, así, así, lo haces y cuando ya estamos así enfermando preparamos... a mí me decía mi tía de allá a cada rato "prepárale así el kion, con limón… yo lo hacía acá." (CSHC, JV, 6 marzo 2022)

> "…usamos plantas también, a veces nos dicen esto es bueno, toma eso y nosotros preparamos… a veces traen preparado de la selva las familias"
>
> (CSHC, DSS, 28 agosto 2022)

De esta forma se conformó, entre la CSHC y las familias del Ucayali, interesantes redes familiares de información y prácticas curativas con plantas medicinales mediante la

movilidad de las plantas medicinales desde Ucayali hasta Lima, y desde aquí retornaban hacia Ucayali con noticias sobre preparados a base de plantas medicinales de origen andino que se utilizaban en Cashahuacra, en una dinámica fluida y constante en medio de la emergencia sanitaria, y una interesante forma de redefinición territorial en la que los territorios indígenas del Ucayali se extendían a partir de la movilidad de las plantas medicinales entre Lima y Ucayali.

Cabe mencionar que la movilidad de plantas medicinales desde Ucayali a Lima estuvo en la base del nacimiento de una notable experiencia que luego desarrolló un grupo de jóvenes shipibo-konibo en la ciudad de Pucallpa capital del Departamento de Ucayali. El objetivo de esta experiencia fue atender los casos de COVID-19 en la población indígena urbana (también población no indígena) con plantas medicinales. ante el desplome de la atención médica oficial[140].

La información obtenida de los "caminantes"

En la dinámica de búsqueda e intercambio de información que las familias de la CSHC desarrollaron para enfrentar la epidemia , también se recibió el aporte de los "caminantes".

Durante el pico mas alto de contagio en el país, ocurrió una insólita migración de retorno. Cientos de personas que, estando establecidas en las ciudades, Lima principalmente, decidieron regresar a sus lugares de origen, muchas veces a pie y formando caravanas. Era una decisión desesperada, retornar a los lugares de origen para sobrevivir, ya que en las ciudades debido a la falta de protección estatal, la pérdida del trabajo, la falta de recursos, el hambre y el miedo al contagio que se había centrado en las ciudades. Se les llamó "caminantes" o también retornantes (Lázaro Aquino T. 2020; Calvo Calvo, R. 2021)[141].

Algunos grupos de caminantes salían de Lima transitando por la llamada "Carretera Central" que une la costa con los Andes centrales y que atraviesa el distrito de Santa Eulalia. Es en esa movilidad intensa de caminantes ,de ida y venida, que circulaban noticias de diferente

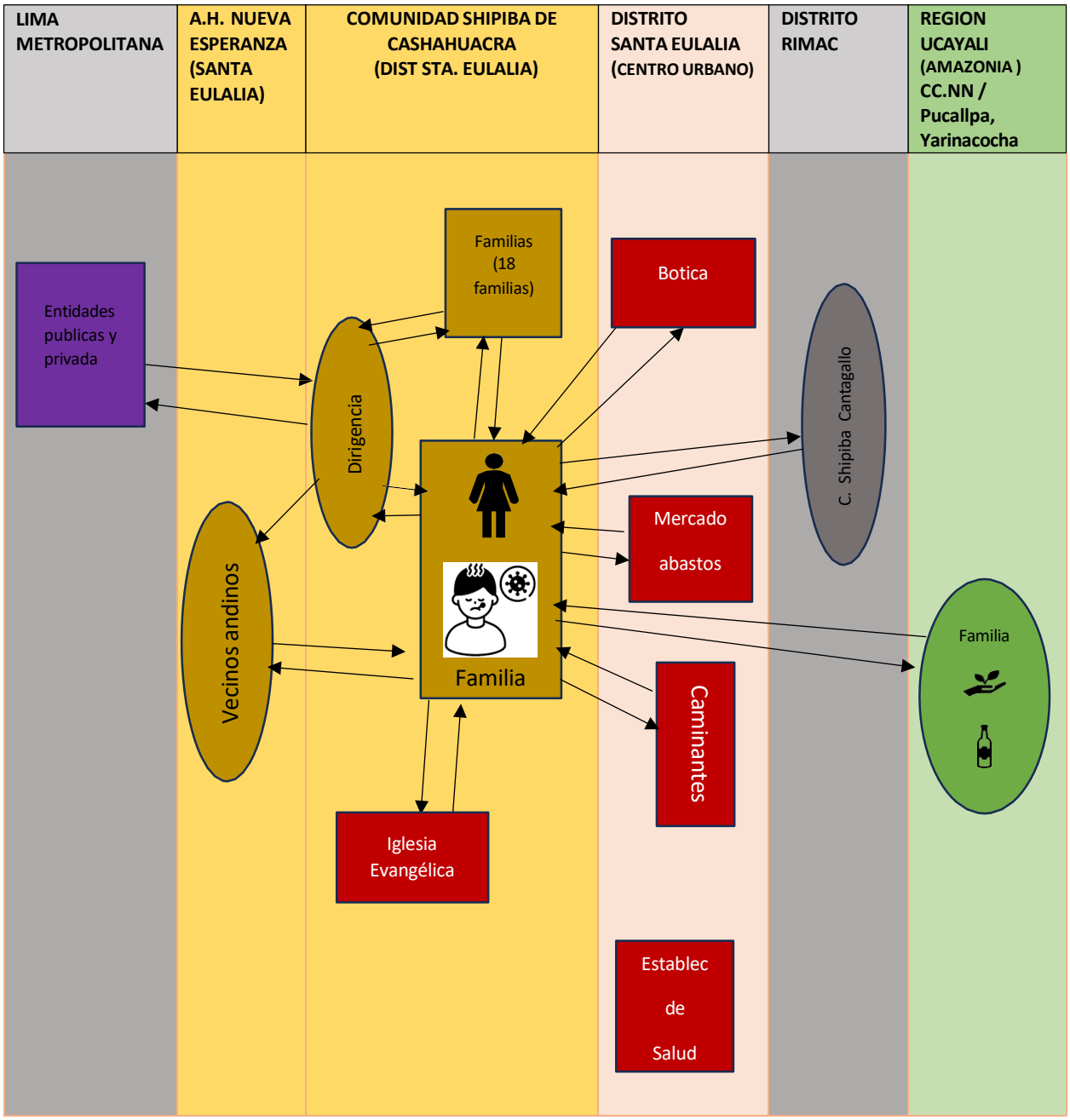
[140] Me estoy refiriendo a la experiencia llamada "El Comando Matico" desarrollada por jóvenes shipibo-konibo de Pucallpa y Yarinacocha que utilizaba preparados naturales para atender a indígenas contagiados por COVID-19 . Uno de sus integrantes narra que el origen de esta experiencia fue el envío de planta medicinales a las familias residentes en Lima en la Comunidad Cantagallo " El objetivo principal ha sido juntar el matico (planta medicinal) viendo la necesidad que tenía la población de Cantagallo. Nos reunimos entre los jóvenes y la idea era enviar una carga a los hermanos, porque vimos que estaban encerrados, y no podían tener ninguna planta, y sabiendo que los pueblos indígenas estamos muy relacionados con las plantas ante cualquier enfermedad " (SPDA Actualidad Ambiental *"Comando Matico" y su aporte para atender a indígenas contagiados por COVID-19, 28 mayo 2020 Ubicar en:* ***https://www.actualidadambiental.pe/comando-matico-y-su-aporte-para-atender-a-indigenas-contagiados-por-covid-19/***

[141] Indígenas amazónicos urbanos también formaban parte de estas caravanas de retornantes, que regresaban a sus territorios en la selva porque la pandemia había hecho que la ciudad se convirtiera en un lugar insostenible para ellos. Por esa época se hizo conocido el estribillo atribuido a estos caminantes explicando que retornaban a la selva porque allí tenían "yuca, plátano y río, y no solo hambre y frío"." (Maneiro, 2022 : 306).

tipo sobre la epidemia, entre las que se incluían formas de tratamiento con plantas medicinales. Estas noticias también aportaron a las prácticas de autoatención de los shipibo-konibo de Cashahuacra.

> "… las plantas le mandábamos a traer de allá (el Ucayali), en ese tiempo me acuerdo que había gente que caminaba por la carretera por querer llegar a un lugar o a otro, eran "caminantes", había personas que venían e iban, entonces nos decían tal cosa es bueno, o nos decían eucalipto con kion y el otro matico así… después nosotros lo hacíamos lo que nos habían dicho" CSHC, DM, 22 agosto 2022

DIAGRAMA 3: DINAMICA Y MOVILIDADES PARA LA AUTOATENCION DE LA COVID-19 EN LA COMUNIDAD SHIPIBA CASHAHUACRA



FUENTE: ELABORACION PROPIA

Articulando prácticas y recursos curativos: plantas medicinales, fármacos, ayuda de Dios

La intensa circulación e intercambio de información se materializaba en prácticas de cuidado y atención en las que se articulaban recursos curativos de diferente procedencia: la herbolaria médica de la sierra y de la selva, fármacos de la biomedicina y el soporte emocional de la religión evangélica.

Se usaron hojas, raíces y bulbos de diferentes plantas medicinales[142], todas ellas vinculadas al tratamiento de vías respiratorias, y también algún medicamento adquirido en las boticas. La preparación implicaba cocciones, infusiones o vaporizaciones. Algunas prácticas implicaban la ingesta de los preparados; otras, la aplicación directa al cuerpo. El Kion, en idioma shipibo Isin Tapon, era infaltable en todas las preparaciones.

> "… con cosas simples me defendí kion, cebolla, ajo, la pastilla panadol, así en tacita calientito, como "covid" es grasa, cuando tomamos calientito el cuerpo suda… y también con eso mismo tapado y vaporar el cuerpo del estómago para arriba... al día siguiente ¡aah! me he aliviado, cuando kion se evapora todo se va despejando, yo le hice mañana, medio día, noche… con plantas de acá no más ¡eso es bueno!… nadie murió acá porque confiamos en la planta". CSHC, TS, 20 noviembre 2021

La utilización de fármacos biomédicos formó parte de los recursos curativos de la atención del enfermo y siempre acompañados de los preparados de plantas medicinales, dando cuenta de la relación que tenía la autoatención de la CSHC con la biomedicina a través de su recurso más accesible y que, en la experiencia del enfermo o de sus familiares, demostraba efecto inmediato sobre la dolencia que son los medicamentos. En tal sentido, se utilizaban fármacos en la presentación de cápsulas y también inyectables[143], que eran adquiridos en las boticas del centro urbano de Santa Eulalia, otros en las tiendas. La demanda de medicamentos durante la pandemia aumentó exponencialmente, aumentando sus precios y generando, sobre todo el año 2020, especulación y desabastecimiento[144].

---

[142] Entre las hierbas medicinales y tubérculos que se adquirían en el mercado de Santa Eulalia estaban el kion o jengibre (*Zingiber officinale*), el eucalipto (*Eucalyptus*), el limón (*Citrus limon*), el bulbo de la cebolla (*Allium cepa*), los bulbos de ajo (*Allium sativum*) y el matico de sierra (*Buddleja globosa*). Procedentes de Ucayali, utilizaban preferentemente el matico de "bajial" (*Piper aduncum*), llamado en shipibo-konibo "yona rao", al que atribuían mayores propiedades curativas que al "matico de la sierra", que se podía conseguir en Lima. Asimismo, empleaban la malva (*Malachra capitata*), conocida en shipibo-konibo como "maraba".

[143] Los medicamentos más utilizados pertenecen al grupo de los llamados analgésicos, antipiréticos (Panadol, Paracetamol), antiinflamatorios y analgésicos (Dolocordralan). Los medicamentos inyectables usados pertenecen al grupo de los antinflamatorios (Dexametasona) Antihistamínicos (Clorfenamina).

[144] Desde antes de la pandemia por COVID-19 ha habido en el Perú un surgimiento explosivo de cadenas de boticas que no están a cargo de un químico farmacéutico, sino que forman parte de grandes consorcios comerciales (Durand, et al, 2020) .En las ciudades existen tantas boticas y farmacias como

Teniendo en cuenta que la COVID-19 era percibida como una gripe, los medicamentos llamados "antigripales" eran muy utilizados y formaban parte de la ingesta de infusiones a base de plantas medicinales y eventualmente trataban de "aislar" al enfermo dentro de lo que permitía la estrechez de las viviendas de la CSHC.

> "… todos usamos planta medicinal, primero empezamos con el kion, era efectivo, eucalipto lo hervíamos, limón, y eso tomábamos con una pastilla para gripe, era un gripe normal para nosotros y de ahí le aislábamos". CSHC, DM, 22 agosto 2022

> "… para el covid nosotros usamos kion, cebolla, limón, ajos se mezcla, hervía y el vapor y eso mismo tomábamos poquito con panadol, cuando sale agüita (mocos), cuando está dolor de cabeza eso no más, ¡eso toma!" CSHC, DS, 8 de enero 2022

Cuando se observaba que los síntomas no disminuían en el enfermo, y además esto era expresado por el enfermo, entonces se introducía el uso de inyectables de tipo antiinflamatorio adquirido también en las boticas. La "prescripción" de los medicamentos, como los inyectables, por ejemplo, la hacían personas que conocían de su eficacia, sea porque la habían experimentado en sus propios cuerpos cuando un profesional de la salud se los había indicado ,o, porque la eficacia del medicamento había sido referida por un pariente o amigo.

> "Le di ese preparado (de plantas), le sobaba, no le hacía nada, ¡nada de efecto!, ¡para nada! ya entonces de ahí he comprado su pastilla en farmacia, compré también para inyección, ya con eso le he puesto para inflamación... me dijeron dexametasona ... y yo como que también sabía eso de inflamación, yo sabía un poco porque habia visto cuando trabajaba en la Posta, he comprado Dexametazona y Clorfenamina porque son para infecciones, inflamaciones…" (CSHC, LP, 19 set 2021)

Formó parte de las prácticas de autoatención los masajes por todo el cuerpo del enfermo, es decir, las "sobadas", para lo cual usaban el Mentholatum, un ungüento tópico adquirido también en las boticas, contraviniendo la indicación biomédica de tener un mínimo contacto con el enfermo, además de mantenerlo en aislamiento.

La religión evangélica, practicada por la mayoría de las familias de la CSHC, formaba parte de la estrategia de autoatención. Las prácticas de atención tenían como trasfondo la idea de un dios evangélico que guiaba, protegía y que incluso podía potenciar el efecto benéfico de los preparados a base de plantas medicinales y fármacos que se ingerían.

---

centros comerciales . Durante la pandemia la demanda de medicamentos aumentó exponencialmente generando ganancias a las cadenas de boticas que durante toda la pandemia estuvieron abiertas vendiendo sus productos. El año 2020 algunos medicamentos escasearon debido a la mayor demanda y por lo tanto subieron los precios por lo tanto la pandemia resultó un "buen negocio" para los consorcios de empresas que dominan el mercado farmacéutico en el país (Ojo Público, 19 mayo 2020, Castro Aramis*, Precios de medicamentos para COVID-19 se incrementan en boticas hasta en doce veces.* *https://ojo-publico.com/derechos-humanos/salud/precios-medicinas-para-covid-19-se-incrementan-hasta-doce-veces*

> "yo creía que era... ya como que había escuchado, ya que me había agarrado y así... entonces de allí le pedí a diosito que en ese mal momento que estábamos pasando le dije que en sus manos le dejamos que si hay algo remedio que nos diga porque nosotros no podemos... somos de recurso bajo... y así pidiendo a diosito me había quedado dormida, de en mi sueño me había dicho que tenía que preparar ajengibre o sea kion ¡en mi sueño!. Yo quería que amanezca rápido para probar eso... amaneció y le dije a mi pareja yo voy a probar lo que he soñado eso." (CSHC, LP, 19 set 2021)

De otro lado, la idea de ayuda divina proveía una suerte de equilibrio emocional en el contexto de miedo que los rodeaba y que iba más allá del hecho físico de la enfermedad que estaban padeciendo. Es más, en algunos hombres y mujeres la religión parecía brindarles cierta lógica y coherencia al momento de incertidumbre que vivían; creían firmemente que la pandemia que en esos momentos padecían estaba anunciada en la Biblia.

> "… hay gentes que no creen en eso, pero todo lo que nosotros hemos leído está pasando y sigue pasando. Por ejemplo, esta enfermedad del covid ya se había dicho unos cuantos años que Cristo, que Jesús viniera a la tierra, que iba a haber una epidemia y que durante esa epidemia va a salir una vacuna, tres vacunas, tras vacuna hasta que llegue el chip de la bestia. Esto parece en el Apocalipsis o en Mateo 23, ahí dice el fin del mundo… con el tiempo, con el pasar de los años vendrá el fin porque yo sí creo va a venir el fin donde todos seremos juzgados, pero todavía no es el tiempo" (CSHC, DM, 22 de agosto 2022)

Como se verá más adelante, esto se evidenció en forma especial durante los momentos más aciagos de la epidemia del COVID-19, cuando la creencia en el evangelio y en el poder sanador de las plegarias les ayudó a enfrentar el miedo. Además, ocurrió que cuando el rechazo a la vacuna contra el COVID-19, alentado por teorías conspirativas en especial de sectores conservadores de la iglesia evangélica, circulaban por redes sociales, los pastores evangélicos que guían a los creyentes de Cashahuacra no se plegaron a esta corriente y esto contribuyó a que las familias shipibas, y también mestizas, de la zona vencieran su desconfianza y se vacunaran.

Ámbitos en los que se dio la estrategia de autoatención de los shipibo-konibo de Cashahuacra: familiar, comunal, intercomunal

La estrategia de enfrentamiento de la pandemia gestionada por la CSHC no solo fueron los actos de la atención y cuidado a base de la búsqueda e intercambio de información, y de la articulación de recursos terapéuticos de diferente procedencia; fue también la acción de personas que se desplazaron por diferentes espacios y tiempos y que buscaron, coordinaron, negociaron, intercambiaron; tanto recursos como información.

Fue en el espacio de las familias de la CSHC, a nivel de lo cotidiano, en el que se desarrollaron las prácticas de atención y cuidado de los enfermos con la COVID-19 y fue liderado por la mujer, generalmente la madre de familia. No se quedaba solo en el espacio de la familia nuclear, sino que articulaba a otras familias.

> "Y así sanó mi esposo, después también mi hijita, después la otra también le agarró, le di calientito su planta, puse su inyección, le sobaba con mentol… terminando eso ya empieza con mi hermana F, ella también cayó, me iba a ayudarle a sobar también… de allí mi otro hermano ya todos empezaron a caer.
>
> Como que nosotros estábamos ya casi sanos con mi hermana ayudábamos a mis primos, nos llamaba para sobar, para poner inyección, más que todo con plantas medicinales dejamos un poco la pastilla, pero cuando no hacía efecto hemos tenido que poner inyecciones y así hemos vencido" CSHC, LP, 19 set 2021

La provisión de cuidados implicó también eventuales desplazamientos de mujeres shipibas a las viviendas de familias mestizas de origen andino ubicadas en la zona del "barrio mestizo" de Nueva Esperanza. Eran familias amigas que solicitaban a las "sobadoras" shipibas que les ayuden con sus masajes o en la aplicación de inyecciones, intramusculares. En estas circunstancias ocurría también un intercambio de información de plantas medicinales.

Este tipo de intercambio en el espacio del "barrio mestizo" me fue explicado de la siguiente forma por una interlocutora shipibo-konibo que había aprendido a aplicar inyecciones y apoyaba a sus vecinos andinos cuando la requerían, para lo cual se trasladaba al "barrio de los mestizos":

> "otro día también se enfermó su esposo (de la vecina andina) y me he ido yo a poner inyección también, ellos tenían sus plantas para curarse, pero otra forma de preparación de ellos, usaban otras platas , yo le pregunté y ella me ha explicado, también me ha convidado sus plantas y me he llevado a mi casa para preparlo." CSHC, LP, 19 set 2021

También se dieron formas de atención y cuidado a nivel de la Comunidad Shipibo-konibo, es decir, de todas las familias que conformaban el barrio shipibo, como solían llamarlos los vecinos andinos.

Esta forma de atención estaba gestionada por el jefe de la comunidad con algunos miembros de la Junta Directiva (los que no estaban enfermos con la COVID-19) y la Promotora de Salud, quienes organizaban el reparto a las familias de la comunidad de las donaciones de alimentos, medicinas e implementos para evitar contagios (mascarillas, jabón líquido) que la comunidad recibía de diferentes entidades públicas y privadas que se trasladaban a la CSHC llevando donaciones o que promovían eventos destinados a reunir fondos para apoyar a la comunidad [145]. Estos donativos respondían a la gestión del jefe de la Comunidad ante instituciones aliadas, o por la propia iniciativa de las instituciones.

[145] En agosto del 2020 se realizó un evento musical vía streaming organizado por la ONG Jesuita "Somos Amazonia" y "Limartesanal" para fondos de ayuda a la CSHC https://asisuenaperu.com/conciertos/limartesanal-fest-unidos-por-la-comunidad-shipiba-cashahuacra/

Me contaron que, en una oportunidad, recibieron como parte de la donación plantas medicinales y se organizó una olla común en la que se hizo la cocción de las hierbas y el líquido resultante fue repartido en la comunidad.

> "Mis cuñadas saben de plantas medicinales, entonces ellas prepararon… nos habían traído el Ministerio creo, este… ¿cómo se llama esta planta? "matico"… no me acuerdo cuál Ministerio lo dejó encargado a G (representante de la comunidad) y después él lo repartió así a cada uno. Nos trajeron eucalipto, limón, ajos, kion… también ellos prepararon (G y su esposa) y nos dijeron traer botellitas para nosotros tomar para que nos calme la tos, fiebre… yo tenía que darles a mis hijos antes que le agarre porque tenía que darle porque el ajo creo que cura eso"
>
> (CSHC, ML, 11 septiembre 2022)

También se dio una práctica de prevención del contagio que podría llamarse de nivel "intercomunal", porque fue gestionada por los Asentamientos Humanos Los Pinos y Nueva Esperanza, conformados por migrantes de origen andino, y la autodenominada CSHC, de origen amazónico (como se ha explicado, si bien Nueva Esperanza y la CSHC conforman un solo Asentamiento Humano, en los hechos se diferencian tanto funcional como organizacionalmente). Esta práctica de prevención del contagio, con enfoque colectivo y territorial, consistió en impedir la entrada a personas desconocidas a la parte de la quebrada que estos poblados ocupaban. Esta medida era similar a la que habían realizado comunidades andinas y amazónicas de zonas rurales (Cárdenas Palacios, 2021; Reymundo, 2021; Palma y Portocarrero, 2021; Sierra Praeli, 2020).

Los habitantes, tanto andinos como amazónicos, de la quebrada Cashahuacra realizaron coordinaciones para conformar "Comités de Vigilancia" que, por turnos, se apostaron en la

---

2020 CARITAS del PERU: Ayuda humanitaria para la población vulnerable en las comunidades de la provincia de Huarochirí (incluye Cashahuacra) https://www.caritas.org.pe/ayuda-humanitaria_huarochiri/

El año 2020, un Decreto de Urgencia y como parte del Estado de Emergencia Sanitaria, disponía que los Gobiernos Locales entregaran bienes de primera necesidad a la población en situación de pobreza para reducir el impacto económico que la pandemia estaba produciendo en la economía. La Municipalidad Distrital Santa Eulalia entrega de Canastas Básicas Familiares a Asentamientos Humanos dentro de los cuales estaban el A.H. Nueva Esperanza , y la CHSC , Resolución Alcaldía No 056-2020-MDSE.AL . Revisar en: https://2020.munisantaeulalia.gob.pe/assets/r.a.-n%C2%BA-056-2020.pdf

En marzo del 2021 los Ministerio de Cultura y de Desarrollo e Inclusión Social donaron 4 toneladas de alimentos a la CSHC consistente en: aceite vegetal, arroz, arveja partida, azúcar rubia, conserva de pescado en aceite vegetal, fideos, hojuelas de avena, leche evaporada entera y lentejas. Ubicar en: https://larepublica.pe/sociedad/2021/03/07/santa-eulalia-entregan-8-toneladas-de-alimentos-a-poblacion-shipibo-konibo

Año 2021 PROSANAR – La Iglesia Alianza Cristiana y Misionera- del Perú – Lima al Encuentro con Dios_ Donaron víveres la CSHC

principal entrada a la quebrada, permitiendo únicamente el ingreso de los residentes, quienes además debían mostrar su DNI.

> "...nos cuidamos entre todos shipibos y andinos. Cerraron la entrada en esa reja amarilla de la entrada por Tinajón ¿has visto esa reja entrando? ¡ahí lo cerraron! .Los desconocidos no pasaban, eso duró algo por un mes creo, tenías que entrar con DNI, sin DNI si eres desconocido ¡no!, no podías entrar…" (CSHC, ML, 11 septiembre 2022)

Sin embargo, tal como ocurrió con las medidas similares de aislamiento social practicadas en el país, duró poco tiempo: la necesidad de movimiento y de relacionamiento fue mayor.

El rol de la mujer shipibo-konibo de Cashahuacra en la estrategia de autoatención

La figura que lideró el trabajo de atención y cuidado durante la pandemia de COVID-19 en la CSHC fue la mujer, aunque surgieron algunos casos aislados de varones que asumieron un rol activo en el cuidado. Durante la pandemia, la mujer shipibo-konibo tuvo que asumir una mayor carga de trabajo de cuidado y de tareas domésticas en sus labores cotidianas, situación que también afectó a las mujeres de diferentes estratos de la población peruana, especialmente la de los estratos más pobres.

El activismo de la mujer shipibo-konibo durante la pandemia se desarrolló principalmente a nivel de la familia, tanto en su familia nuclear como en otras familias, ya fueran shipibo-konibo, unidas por lazos de parentesco, o familias mestizas de origen andino, unidas por lazos de amistad. Dicho de otro modo, la intensa actividad que desarrollaron las mujeres shipibo-konibo se situó mayormente a nivel de las personas, en lo que Lefebvre (2013) llamó el "espacio vivido", en el que se han tejido amistades y afectos. Físicamente, este espacio se ubicaba en la misma CSHC pero también fuera de ella, en la zona de los "vecinos andinos" de los Asentamientos Humanos cercanos.

Lo anterior no significa que la mujer no haya participado en la organización de las actividades de prevención a nivel intercomunal (formación de "Comités de Vigilancia") o en la coordinación con instituciones estatales y privadas para que llegaran las donaciones de alimentos y medicinas a la comunidad. Sin embargo, estas actividades con entidades externas (iglesias, municipalidades, ministerios, etc.) estaban gestionadas por los representantes de las organizaciones, en el caso de la CSHC, el presidente de la Comunidad, para que, después de pasado un periodo de tiempo, llegaran los apoyos en forma de donaciones. La actividad de la mujer estuvo principalmente ubicada en el "ahora", cuando el enfermo tenía fiebre, tosía y había que afrontar el padecimiento, en el presente.

Líneas arriba he mencionado cómo generalmente eran la mujer, o mujeres, quienes tomaban la iniciativa de la atención, que se iniciaba desde la detección del caso, la preparación de los "remedios" a base de plantas medicinales y pastillas, y su administración. También asumían los desplazamientos al centro urbano de Santa Eulalia o Chosica para adquirir fármacos en

las boticas o hierbas medicinales en los "mercados", así como los traslados a la casa de la "sobadora" o de las personas que sabían aplicar inyecciones.

Conforme transcurrían los meses del año 2020, las muertes y contagios por COVID-19 aumentaban en el país. Las familias de la CSHC tenían la certeza de que, si bien la enfermedad por coronavirus se "parecía a una gripe", sus síntomas podían complicarse a tal punto de acabar con la vida de las personas, y ni la biomedicina tenía medicamentos efectivos contra este virus.

En este escenario, algunas mujeres shipibo-konibo realizaban innovaciones en las prácticas curativas en base a informaciones obtenidas de familiares o amigos, o por iniciativa propia, e introducían cambios en los "remedios" haciendo mezclas novedosas, desechando productos, introduciendo otros, decidiendo las dosis, para luego autoadministrarse los preparados, vigilando los efectos en su propio cuerpo, realizando una suerte de "autoexperimento".

> "… probé con eso que me dijeron (kion), metí en mi nariz, en mi garganta, como caliente con infusión y también machacadito lo metí acá en mi garganta y así me pasaba, me pasaba en 4 días, yo estaba un poco mejor… después ya le inventé con yocalipto (sic), ¡todo eso! .Todavía no mezclaba con medicina de farmacia, ni con otras hierbas, nada, no ves que estaba enferma no salía, solo estaba en mi casa. Después cuando estaba mejor ya salía a comprar pastillas en la farmacia para hacer la mezcla con la planta." (CSHC, LP, 19 septiembre 2021)

> "Ya después yo pasando la "covi", ya le agarró al papá de mis hijos, y él sí, igualitos síntomas, pero de él sí estaban ¡bien inflamado adentro!,. El sí no podía ni dormir nada, ¡nada!... Le di ese preparado con el kion, eso me curó a mí, pero no le hacía nada, nada de efecto, ¡para nada le mejoraba a él! .Ya entonces de ahí he comprado su pastilla en farmacia. Le di todo junto y con eso se curó."
>
> (CSHC, LP, 19 septiembre 2021)

Durante la pandemia, las mujeres de la CSHC tuvieron que asumir una mayor carga de trabajo no solo en sus propios hogares, sino también en la comunidad. Asumieron la atención de enfermos, las acciones de prevención para evitar el contagio de los miembros de la familia y, además, las otras actividades cotidianas que permitían que la vida de los miembros de la familia siguiera desarrollándose en medio de la crisis sanitaria (preparación de alimentos, lavado de ropa, limpieza del hogar, atención de niños pequeños, estar al pendiente de que los hijos en edad escolar sigan la "teleeducación" y haciendo de "profesoras" para los niños más pequeños, etc.). Además, algunas mujeres, como señalé anteriormente, aportaban a la economía familiar realizando trabajos informales como operarias de limpieza o como jornaleras en las chacras cercanas, en una época en que, por la pandemia, se dio una drástica disminución de la demanda de mano de obra informal para los varones por la afectación de las actividades de construcción. Esta situación de sobrepeso de las actividades de la mujer aumentaba aún más cuando se trataba de "mujeres solas" y con carga familiar.

La vulnerabilidad de las mujeres indígenas debido a la COVID-19 ha sido tratada también a nivel de los pueblos indígenas de América Latina, reconociendo que la pandemia agravó la existencia de brechas de género y vulnerabilidad existentes en los mismos pueblos indígenas, como también la existente en la estructura de las sociedades nacionales (CEPAL, 2020a). En general, la pandemia y sus medidas de confinamiento aumentaron la desigualdad y la vulnerabilidad en términos de género tanto al interior como fuera de los hogares, sobre todo en los estratos más pobres de las sociedades (CEPAL, 2020b; Defensoría del Pueblo, 2020b; Zúñiga-Olave, et al. 2022).

4.4. DISCUSIÓN

La pandemia de la COVID-19 es considerada la "Gran pandemia del siglo XXI". Apareció en el mundo a fines del año 2019, antecedida por una serie de pandemias que surgieron una tras otra con poco tiempo entre ellas[146]. A comienzos del año 2020 llegó al Perú, levantando olas de contagio y muertes que solo se amainaron hacia el año 2023. Pero ese año aciago, y a manera de una sindemia fatal, se vincularon a la crisis sanitaria otras crisis (política, económica). El resultado: al finalizar el primer año de la pandemia (marzo 2020 a marzo 2021), el Perú tenía el mayor número de muertes por cada 1000 habitantes de toda América Latina.

Cueto (2009), en su estudio de las epidemias ocurridas entre finales del siglo pasado e inicios del presente (cólera, dengue), señala que, paradójicamente, en medio de la crisis sanitaria que estas provocan, surgen personas, colectividades, grupos organizados de indígenas y no indígenas que enfrentan estas crisis en medio del miedo y la incertidumbre, elaborando respuestas para enfrentarlas (con o sin la intervención de instituciones). En este capítulo he detallado una de estas respuestas, la gestionada por las familias migrantes del pueblo indígena shipibo-konibo de la autodenominada Comunidad Shipiba de Cashahuacra, desarrollada el año 2020, que considero una respuesta a la pandemia basada en la autoatención y situada en una zona urbano-marginal del distrito de Santa Eulalia en la provincia de Huarochirí (Lima).

Pandemia COVID-19 año 2020: la autoatención como opción

El año 2020 fue el más crítico de la pandemia de COVID-19 en Perú, marcado por un alto número de muertes, contagios y graves impactos en la población[147]. En ese contexto, un

[146] Han precedido a la pandemia de la COVID-19 varios desastres sanitarios causados por virus : Influenza 1918, VIH 1981, Enfermedad de las Vacas Locas 1980, SARS 2002, H1N1 2009, Ebola 2014 .Estas pandemias y epidemias alertan sobre el peligroso debilitamiento de las bases sobre las que se construyeron la era moderna , cimientos caracterizados "por su tendencia a convertir todo lo existente en "recurso", en algo que está ahí para ser explotado y rendir al máximo" (De Paz, 2022:2014)

[147] Al finalizar el primer año de la pandemia (marzo 2020 a marzo 2021), el Perú tenía el mayor número de muertes por cada 1000 habitantes de toda América Latina y el Caribe (33 países) (Cepal, 2022).

Estado sumido en una crisis política y un sistema de salud colapsado intentaron, sin éxito, implementar medidas para contener la propagación del virus, las cuales pronto demostraron ser inviables para la mayoría de las familias peruanas.

Ante la ausencia de un Estado que los protegiera o siquiera los reconociera, gran parte de la población, especialmente aquellos en situación de pobreza multidimensional, adoptó sus propias estrategias para enfrentar la pandemia (Perdomo, 2021; Alcázar et al., 2023). Gestionaron su propia respuesta recurriendo a la autoatención, un mecanismo fundamental en todos los grupos humanos, como una forma de mitigar el impacto del brote y afrontar la crisis de manera autónoma.

Según lo señala Menéndez (2020), los organismos internacionales de salud basaron sus estrategias de contención de la pandemia en la autoprotección. Desde el inicio de la crisis sanitaria y antes de la disponibilidad de las vacunas, tanto las instituciones globales como nacionales promovieron la autoatención en individuos y comunidades, sin distinción de su condición socioeconómica, como la estrategia principal para prevenir y frenar la propagación de la COVID-19.

La rápida propagación de un virus desconocido como el COVID-19 generó incertidumbre y desconcierto incluso en los principales centros de salud a nivel mundial. Como resultado, las estrategias impulsadas por la OMS y los sistemas de salud de los países afectados fueron, en su mayoría, de carácter preventivo y centradas en la autoprotección y el autocuidado de las personas, con mínima intervención de profesionales de la salud. Pero dándole un cariz biomédico, de modo tal que apareció como una estrategia de prevención propia de la biomedicina "…y no como lo que siempre ha sido, proceso estructural en la vida de las personas y grupos, lo que constituye, uno de los más claros ejemplos de la hegemonización biomédica" (Menéndez, 2021: 8).

En tal sentido, el año 2020, el confinamiento de la población en su domicilio se impuso como medida mundial de prevención y para contener el contagio, y el Estado peruano la adoptó como base de su estrategia estatal de prevención para detener el contagio. La medida fue impuesta a nivel nacional bajo el lema "quédate en casa", como si no existieran diferencias dentro del país. En los hechos, la estrategia estatal resultó ser un privilegio que solo cumplieron unos pocos (los que tenían casa, los que podían ejercer el teletrabajo, la teleeducación), mientras que era inaplicable para la mayoría de la población que es pobre y que tiene que salir a buscar ingresos que les permita vivir al día. Esa población no pudo "quedarse en casa". La imposibilidad de la inmovilidad fue "una expresión de la exclusión social y develó la fragilidad, precariedad y desigualdad del sistema urbano en el que vivimos hoy" (Jirón 2020: pág. 76).

En diferentes países de América Latina, la imposibilidad de aplicar efectivamente las medidas estatales basadas en el confinamiento llevó a que las poblaciones en situación de pobreza multidimensional tomaran la iniciativa de gestionar su propia respuesta frente a la COVID-19 y resignificaran las medidas de aislamiento para poder satisfacer necesidades y sostener la vida (Letelier-Troncoso et al., 2024). Estas iniciativas surgieron tanto en pequeños

grupos como en comunidades más amplias y han sido denominadas de diversas maneras: "cuidados comunitarios en pandemia", "ollas comunes", "estrategias comunitarias del cuidado COVID-19", etc. A pesar de las diferencias en sus nombres, todas compartían un mismo propósito: proteger la vida en un contexto de precariedad y miedo, y evidenciaron la capacidad de generar voluntades colectivas basadas en la confianza y la solidaridad. La forma como las familias de la Comunidad Shipiba de Cashahuacra (CSHC) enfrentó la pandemia ese año 2020 se inscribe dentro de estas experiencias, alejándose del enfoque bélico adoptado por el Estado en su estrategia de contención, expresado en frases como "estamos en guerra contra un enemigo invisible", o "no actuar es traición a la Patria".

La respuesta de la CSHC al COVID-19: movilidad y espacialidad del cuidado y autonomia

El año 2020, el más aciago de la pandemia, las familias shipibo-konibo de Cashahuacra decidieron asumir la responsabilidad de su propia atención y cuidado, y se organizaron principalmente a nivel familiar e interfamiliar para enfrentar la enfermedad por coronavirus que asolaba el país en un escenario de miedo e incertidumbre y con un Estado y un sistema de salud desbordados, que solo podían imponerles prácticas de prevención y cuidado inaplicables a su realidad cotidiana.

Esta decisión se instala en una dimensión histórica de esfuerzos conjuntos de los sujetos y las familias shipibo-konibo para enfrentar problemas y en defensa del bienestar colectivo, y que se dieron desde el momento mismo en que, procedentes de la selva, se instalaron en esa zona urbano-marginal, demostrando que las acciones que hacen los seres humanos en defensa de la vida no están referidas solo a la rehabilitación de la salud (Scaglia et al., 2022).

Las familias shipibo-konibo de la quebrada Cashahuacra desarrollaron una experiencia autogestionaria de enfrentamiento de la pandemia COVID-19, a escala urbano-marginal. Fue una respuesta a la mitigación del padecimiento que no estuvo centrada en el Estado y sus instituciones (que les estaban demostrando que ni sabía ni podía enfrentar la pandemia), sino en las familias, en los microgrupos; fue más "socio céntrica" (Cubillos et al., 2022).

Se atendieron los casos de quienes se contagiaban de la enfermedad por coronavirus, así como sus largas y dolorosas convalecencias, en base a la solidaridad y ayuda mutua, articulando o mezclando recursos y prácticas de cuidado provenientes de diferentes sistemas médicos, guiándose por el único objetivo de lograr el alivio del enfermo y sin mayor discusión respecto a la existencia o no de incompatibilidades de los recursos y prácticas utilizadas. Se trataba de proteger la vida que estaba en peligro.

La estrategia desarrollada incluyó otros aspectos del cuidado de la vida misma, que es una forma más amplia de considerar la salud y la autoatención (Menéndez, 2018). Se enfrentó en forma comunitaria también otro gran problema, al que se le temía más que al propio COVID-19: el hambre. Se organizaron "ollas comunes", con apoyo, en parte, de donaciones de alimentos provenientes de instituciones.

El 2020, muchos pobladores de la CSHC presentaron síntomas y signos de infección por el COVID-19, pero ninguno murió.

Dos fueron los rasgos distintivos que tuvieron las acciones de la CSHC para enfrentar la COVID-19 basada en la autoatención: la movilidad-espacialidad y la autonomía.

- Movilidad-espacialidad de los cuidados.

Para la implementación de la respuesta de enfrentamiento a la pandemia de la COVID-19 que autogestionaron las familias de la CSHC, fue necesaria una intensa movilidad de personas, de información, de recursos curativos, que diseñaba trayectorias por diferentes espacios formando redes y cadenas de cuidados que incluso podían ser virtuales en el espacio y tiempo (me refiero a las conexiones y redes que se establecían vía teléfono o WhatsApp). Fue una respuesta que mostró que la movilidad en espacios sociales relacionales fue fundamental para enfrentar la crisis.

Esta movilidad en diferentes espacios tenía como objetivo y sentido brindar atención, buscar o negociar información de cuidados, lo que señala una movilidad con un enfoque teleológico y de práctica social en el que la movilidad en diferentes espacios está relacionada con concretar necesidades de la vida cotidiana (Gutiérrez, 2012). Se trataba de desplazamientos que no estaban encerrados en fronteras o delimitaciones predefinidas, conformando una espacialidad de los cuidados (Jirón Martínez et al., 2022; Cubillos et al., 2022). Tenían como objetivo brindar el cuidado, pero además preguntar, negociar, coordinar, articular conocimientos, productos y prácticas de cuidado, intercambiar información, dar soporte emocional; se dio una movilidad giratoria de saberes en que los conocimientos y la información iban y venían, conformando un saber circular (Piñones y Mansilla, 2020) cuyo propósito fue la atención de la enfermedad por coronavirus y el cuidado de la vida.

Las personas que asumían la responsabilidad del cuidado en las familias (principalmente mujeres) se desplazaban por diferentes espacios, tanto los cercanos (las casas de los familiares y amigos en la misma comunidad shipiba, y las casas de los vecinos en el barrio de "los andinos"), como los que implicaban una mayor distancia y movilidad (como ir al centro urbano de Santa Eulalia), o, utilizando medios de telecomunicación, se daban desplazamientos virtuales a lugares más lejanos como las ciudades costeñas de Ica y Trujillo, en donde se encontraban familiares, y en forma especial con familiares del Ucayali. Con las familias del Ucayali el intercambio de información estaba especialmente referido a las plantas medicinales , su preparado, dosificación y su efecto sobre los síntomas, y que además incluía su envío a Lima (Cashahuacra).

La movilidad y espacialidad de la organización y prestación de los cuidados que exigía la autoatención de la pandemia en Cashahuacra implicó ir en contra del confinamiento y aislamiento social impuesto por el Estado, que además censuraba a las personas que se "movían" como irresponsables o ignorantes.

Autonomía:

No participaron especialistas médicos (ni de la biomedicina ni de la medicina indigena). Con respecto a las prácticas de prevención que les exigía el Estado para contener el contagio se tomaban decisiones acerca de las medidas que realmente podían implementar en su vida

cotidiana, , dándoles previamente un nuevo formato. y descartando las que eran inaplicables es decir resignificándolas.

En la toma de decisiones de las medidas de autoatención ante la pandemia, de la CSHC , no intervinieron en forma directa especialistas, ni los pertenecientes a la biomedicina (medico, enfermeras etc.) ni los pertenecientes a la medicina indigena shipibo-konibo (sobadores, herbolarios, shamanes). No contaron con la participación directa de especialistas de la medicina indigena, porque en la CSHC no viven estos especialistas, estaban lejos en el Ucayali a miles de kilómetros de distancia de la quebrada Cashahuacra imposibilitados de trasladarse a Lima (como eventualmente lo hacen) debido al confinamiento y la inmovilidad social que se había impuesto en todo el país.

Con respecto a los especialistas de la biomedicina (médicos, enfermeras), la ausencia de su participación directa en la estrategia de las familias de Cashahuacra para enfrentar la pandemia obedeció a que no podían tener fácil acceso a los servicios de los establecimientos de salud, que eran los hospitales. A medida que sucedían los meses del año 2020, la virulencia de la enfermedad por coronavirus aumentaba y los hospitales públicos en Lima, con un equipamiento deficiente, sin oxígeno suficiente y con escaso número de profesionales para atender la alta demanda, prácticamente colapsaron[148]. Pero no solo fue la inaccesibilidad de los servicios, hubo otra poderosa razón: las familias tomaron la firme decisión de no contar con su intervención porque no les inspiraba confianza, llegando a percibirla como nociva. Basaron esta decisión en las noticias diarias sobre las muertes que producía la epidemia en una cantidad que sobrecogedoramente aumentaba constantemente y la medicina oficial no podía hacer nada para impedirlo; muchos vecinos andinos que acudieron al hospital buscando ayuda y lograron ser hospitalizados murieron en medio de la soledad. Más aún, llegaban noticias de que los mismos profesionales de salud morían en los hospitales. Todo esto convenció a la mayoría de las familias de la CSHC que los hospitales eran “lugares de muerte” en donde ni los propios médicos podían curarse y morían.

Aclaro: si bien es verdad que la autonomía en la “autoatención” practicada en la CSHC fue casi absoluta en relación con las indicaciones y presencia de especialistas de la biomedicina, sí hubo utilización de recursos de la biomedicina (compra de fármacos en las boticas de la ciudad) y coordinación con sectores del Estado y organismos privados que llevaban en calidad de donación medicamentos útiles para la prevención (mascarillas, alcohol desinfectante) y alimentos.

[148] Renzo Gómez Vega y Lucero Ascarza 18 enero 2021, “Hospitales al límite y centros de salud sin oxígeno”, Salud con Lupa https://saludconlupa.com/noticias/hospitales-al-limite-y-centros-de-salud-sin-oxigeno/
Defensoría del Pueblo, 20 mayo 2020 “Defensoría del Pueblo: imposibilidad de atención en los servicios de salud de Lima es inminente”. https://www.defensoria.gob.pe/defensoria-del-pueblo-imposibilidad-de-atencion-en-los-servicios-de-salud-de-lima-es-inminente/

Comunidades que se cuidan: relaciones entre amazónicos y andinos

La situación límite a la que llegó el país el año 2020 debido a la pandemia de la COVID-19 hizo que las familias amazónicas del "barrio shipibo", como les llaman, y las familias de origen andino del Asentamiento Humano Nueva Esperanza y del Asentamiento Humano Los Pinos, articularan acciones de autoatención en nombre de la salud y en defensa de la vida, conformando experiencias de comunidades que se cuidan entre sí. Compartían la situación de ser migrantes, de estar ubicados en una zona urbano-marginal y de no tener más apoyo que ellos mismos.

No es que antes no hubieran existido acciones de coordinación y colaboración conjunta en defensa de la vida (por ejemplo, las coordinaciones y expresiones de ayuda mutua que se dan en las épocas de riesgo de inundaciones por huaycos). Durante la pandemia, las acciones conjuntas de cuidado se expresaron, por ejemplo, en la toma de acuerdos para cerrar la principal entrada a los asentamientos humanos de la quebrada Cashahuacra a personas extrañas y así tratar de evitar la propagación del contagio. También están las prácticas de articulación e intercambio de saberes andinos y amazónicos de cuidado, sobre todo a nivel de plantas medicinales, que mayormente realizan mujeres andinas y amazónicas.

Cabe aclarar que estos relacionamientos no persistieron en el tiempo, sino que su duración dependió de la decisión y voluntad de los actores sociales, algo que también se ha visto en otras experiencias de acciones comunitarias (Cubillos et al., 2022).

La mujer shipibo-konibo de Cashahuacra

En la respuesta basada en la autoatención que desarrolló la CSHC frente a la epidemia de COVID-19, especialmente durante el año 2020, fue la mujer shipibo-konibo la que asumió el mayor peso de la gestión de acciones de atención y prevención de la enfermedad, al mismo tiempo que continuó sus tareas cotidianas para que los miembros de la familia mantuvieran su calidad de vida (alimentación, ropa limpia, casa limpia, que los hijos pudieran seguir la teleeducación, etc.), además de las eventuales tareas de atención y cuidado a nivel comunal en el caso de su participación en las "ollas comunes" para enfrentar el problema del hambre en la comunidad.

Algunas de estas mujeres asumieron, además, la responsabilidad de llevar dinero a la casa haciendo trabajos informales y eventuales. Fueron los casos de mujeres que no vivían con el padre de sus hijos (viudas o separadas), pero también los casos de mujeres que, a diferencia de sus compañeros, ellas sí consiguieron trabajos eventuales porque hubo demandas de servicios que se mantuvieron durante la epidemia para lo cual se contrataba mano de obra femenina (limpieza de casas e iglesias, lavado de ropa, cosecha de verduras destinadas al mercado en chacras cercanas).

Por lo tanto, durante la pandemia se dieron casos de mujeres shipibo-konibo que pudieron ejercer un rol proveedor sin renunciar por este hecho a su rol de portadoras de la capacidad y responsabilidad del cuidado y la sostenibilidad familiar. Todo esto fue una expresión de su poder y empoderamiento, pero también evidenció la sobrecarga de trabajo que implican las estrategias de autoatención en el ámbito de los grupos familiares.

Reflexiones finales

- Cuando las familias de la CSHC decidieron asumir su autoatención durante el 2020, el año más aciago de la epidemia por COVID-19, no fue solamente una reacción contra la ausencia de un Estado que no los cuidaba, no los conocía y, más aún, no sabía cómo enfrentar la pandemia; fue también la demostración de sus propias potencialidades como conjunto social poseedor de un capital social traducido en solidaridad, ayuda mutua, participación social en la toma de decisiones; con iniciativas de cuidado y suficiente creatividad para encontrar soluciones pragmáticas en un momento de miedo y muerte.

- Hasta antes que llegara la vacuna contra la COVID-19 al Perú, las medidas de atención y prevención se concentraron en formas de autoatención que estuvieron en manos de las personas y las familias de Cashahuacra, y esto repercutió en el afianzamiento de sus saberes y su gestión, en lo que Menéndez (2003) llama sus "micropoderes" para enfrentar el miedo y la incertidumbre.

- La experiencia de atención y cuidado de las familias shipibas de Cashahuacra tiene un profundo sentido de corresponsabilidad social y cuestiona, sin proponérselo, casi sin darse cuenta, el enfoque privatizador de la salud que el Perú ha adoptado dentro de su política neoliberal desde fines del siglo pasado, que señala al mercado privado como dador de servicios de salud más eficientes y competitivos, algo que la pandemia del COVID-19 ha demostrado que no es así.

- El 2021 llegaron las ansiadas vacunas al país; la estrategia del Ministerio de Salud se transformó en, casi exclusivamente, vacunocéntrica, y su alusión al "autocuidado" y la invocación a la responsabilidad personal y social del cuidado pasó a un segundo lugar. Pero respuestas a la epidemia del COVID-19 como la que dio la Comunidad Shipibo-Konibo de Cashahuacra dan cuenta de que, en tiempos de crisis, cuando la vida está en peligro, el cuidado y atención de la familia, la población es capaz de generar respuestas autónomas que no se afianzan solamente en las acciones al interior de la misma, sino que también se sostienen en redes sociales que transcienden el límite de lo familiar.

CONCLUSIONES

Los primeros objetivos de estudio fueron aproximarme al conocimiento y comprensión del flujo migratorio de familias shipibo-konibo que partieron de Ucayali con dirección al departamento de Lima y cómo posteriormente se asentaron en la quebrada Cashahuacra, zona urbano marginal del distrito Santa Eulalia, provincia Huarochirí. Al establecerse en esa quebrada, las familias shipibo-konibo adoptaron el nombre de "Comunidad Shipibo Cashahuacra" (CSHC), lo que podría interpretarse como un doble acto de resistencia. Por un lado, expresa la afirmación de que es posible habitar la ciudad "mestiza" sin renunciar a la identidad indígena amazónica. Por otro, desafía al Estado peruano, que no reconoce la existencia de comunidades indígenas amazónicas dentro del ámbito urbano.

La CSHC es una de las muchas experiencias de migración indígena amazónica a las ciudades, fenómeno que se ha intensificado desde fines del siglo pasado y que, a diferencia de los fenómenos migratorios de la población indígena andina a la ciudad de mediados del siglo pasado, ocurre en un mundo globalizado, altamente conectado y enmarcado dentro de la fase neoliberal del capitalismo.

Un hecho que distingue al proceso migratorio de este estudio es que tanto al inicio del desplazamiento, desde Ucayali, como en el posterior establecimiento en la quebrada Cashahuacra, actuaron en forma decisiva "factores institucionales". En efecto, si bien el alcanzar la educación superior para superar pobreza y desigualdades fue un factor que estuvo en los orígenes de esta migración, este factor no fue suficiente para impulsar el traslado a Lima, sino que fue poderosamente reforzado por la aparición de programas de becas integrales de apoyo a la educación superior para indígenas, ofertadas por instituciones educativas de nivel superior, que para el caso del pueblo indígena shipibo-konibo fueron especialmente promocionadas por la Universidad Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta, y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Asimismo, otro factor institucional se presentó en un momento en que las familias que habían migrado para apoyar a sus hijos que estudiaban becados por la Universidad La Cantuta buscaban un lugar donde asentarse; se trató de un proyecto de repoblamiento de la Municipalidad de Santa Eulalia que buscaba frenar las invasiones de tierras, el que les proporcionó a las familias shipibo-konibo terrenos en la quebrada Cashahuacra.

Para aproximarme a la comprensión del proceso de conformación de la autodenominada "Comunidad Shipiba de Cashahuacra", más que centrarme en su lucha contra la desigualdad y pobreza, que es una realidad con la que tienen que lidiar diariamente las familias shipibo-konibo, parto de la perspectiva de asumir esta conformación como un proceso de construcción de su espacio social, de apropiación del espacio que ocupan en la quebrada, resignificándolo.

Este proceso de construcción del espacio social se inició desde el momento mismo que las familias shipibo-konibo se establecieron en la quebrada y continúa dándose en base a prácticas y recursos de su identidad cultural, y que detallo en el capítulo 2, que van desde su conformación tomando como referencia la organización de una comunidad nativa, hasta

hechos tan visuales y plásticos como pintar sus fachadas con diseños kené para ser visibilizados como el "barrio shipibo" existente en Cashahuacra. Asimismo, tiene un peso específico en esta construcción el que sus pobladores desarrollen una intensa movilidad que no puede ser entendida solo como un desplazamiento geográfico, sino que implica conexiones de las relaciones sociales (presenciales, a distancia), circulación de información a través de mensajes; es una movilidad articuladora y organizadora de espacios llenos de significado, por donde transitan las personas para establecer vínculos entre familiares, amigos y vecinos. La conformación de una suerte de "territorio migratorio" producto de la movilidad giratoria entre Cashahuacra y Ucayali que realizan algunas familias, es un ejemplo de esta dinámica móvil de vida.

No obstante, esta apropiación y resignificación del espacio geográfico que habitan en base a prácticas propias de su cultura no convierte a la CSHC en una suerte de, parafraseando a Lacarrieu et al. (2009), "enclave de cultura shipiba-konibo auténtica". Se vienen dando procesos de cambio propios de actores sociales que se esfuerzan no solo por sobrevivir en la ciudad sino también por formar parte de ella. Una expresión de estos cambios son las características de los pobladores que conforman actualmente la comunidad, que se encuentran entre dos polos. Uno conformado por hombres y mujeres shipibo-konibo que se expresan mejor en el idioma shipibo-konibo, conocen historias y mantienen tradiciones culturales, conservan los vínculos familiares con Ucayali a través de una movilidad giratoria entre Cashahuacra y Ucayali. El otro polo está conformado por aquellos que se han integrado a las prácticas y políticas de la cultura mayoritaria, no hablan o no dominan el idioma shipibo-konibo, no conocen o no practican las costumbres ancestrales, no tienen contacto con el territorio shipibo-konibo en Ucayali o lo hacen solo de vez en cuando. Considero que la nueva generación de mujeres y hombres de la CSHC se ubica en la gama conformada entre estos dos extremos, y no por eso dejan de ser shipibo-konibo urbanos.

Si bien el esfuerzo de los shipibo-konibo de Cashahuacra de hacerse visibles a través de sus expresiones culturales ha logrado que las autoridades locales y la población en general de Santa Eulalia (e incluso de la vecina ciudad de Chosica) reconozcan su existencia en la zona, tienen que enfrentar el desafío de la mirada esencializadora que en general existe sobre la población indígena amazónica en la ciudad, que les impone definiciones rígidas de identidad y ancestralidad (Fabiano, E.; 2020) y no admite los procesos de cambios, conflictos, ambigüedades y diferencias que existen en la Comunidad Shipiba de Cashahuacra. En este estudio un ejemplo de esta mirada fue la imposición por parte del personal del establecimiento de salud de que las mujeres dieran a luz en el establecimiento ("parto institucional"), casi prohibiendo los partos domiciliarios que se venían dando los primeros años de la migración, argumentando que ya no estaban en sus comunidades nativas para que tal costumbre persistiera.

En este escenario de lucha por sobrevivir en la ciudad, sin dejar de ser shipibo-konibo, dejándose afectar por la "ciudad mestiza" pero también afectándola, marcándola con prácticas propias de su cultura indígena. Las prácticas y saberes relacionados al cuidado de la salud de las personas y familias shipibo-konibo de Cashahuacra forman parte del espacio social construido que representa a la comunidad, contribuyendo a transformarlo en un espacio con significado cultural en la vida cotidiana y con una identidad definida. Además, las prácticas de atención y cuidado implican intercambios de conocimientos y desplazamientos

a través de diversos espacios, formando parte de la dinámica móvil que caracteriza la vida cotidiana de la comunidad.

Otro de los objetivos de esta tesis fue conocer cómo se daban los procesos de atención y cuidado de la salud en familias shipibo-konibo establecidas en una zona periférica de la ciudad, para lo cual partí de la premisa que los estudios sobre la salud y bienestar de un grupo o individuo no debieran centrarse solo en la enfermedad (De Sousa Campos, 2021; Menéndez, 2009). En tal sentido, centré mi atención no solo en cómo las familias shipibo-konibo de Cashahuacra atendieron la enfermedad causada por el coronavirus SARS-CoV-2, sino también en cómo cuidan y defienden la reproducción de la vida en una de sus expresiones más representativas como son las etapas del Embarazo y el Parto.

Debo admitir que la opción de enfocar los procesos del embarazo-parto-posparto en la CSHC estuvo de alguna forma influenciada por la valoración que tengo sobre los mismos desde que inicié mis estudios años atrás en comunidades nativas del Ucayali, y comprendí la importancia que tienen en la cultura de este pueblo. Sin embargo, para el caso de elección del COVID-19 como tema a partir del cual aproximarme al conocimiento de cómo las familias de esta comunidad atienden la enfermedad, fue una imposición de la realidad que encontré al iniciar el trabajo de campo. Cuando llegué por primera vez a la CSHC en setiembre del 2021, aún estaban vivos en la memoria de los pobladores el miedo, incertidumbre y gran esfuerzo que tuvieron que desplegar para enfrentar la enfermedad por coronavirus el año 2020, que fue el año más fatídico de la pandemia por COVID-19 en el Perú.

Tanto para el cuidado del Embarazo y Parto, como en el enfrentamiento de la pandemia del COVID-19, los saberes y prácticas de atención, prevención y cuidado se diseñaron, organizaron e implementaron con una casi autonomía por las personas y familias de la comunidad (en especial para el COVID-19), en una forma de autoatención cuya característica de proceso estructurante (Menéndez, 2003) fue generada por las familias y los individuos.

Los procesos de autoatención desplegados en ambas situaciones implicaron movilidades y espacialidad del cuidado (que se extendían hasta el Ucayali en una movilidad giratoria de personas, información y recursos), conformación de redes de información y negociación sobre recursos y formas de cuidado, provenientes de la biomedicina, la medicina indígena shipibo-konibo, la medicina andina, y que podía incluir el apoyo emocional de la religión evangélica.

Sin embargo, hubo diferencias notables en el despliegue de la autoatención para cada una de estas dos situaciones.

La autoatención de la maternidad que desarrollan las mujeres de la CSHC está articulada con la biomedicina, que ha captado para sí la etapa del parto, lo que no implica que los saberes y prácticas de la cultura shipibo-konibo sobre la maternidad no estén presentes en las otras etapas (embarazo y postparto), produciéndose un encuentro intercultural gestionado desde las mujeres y las familias, no desde la biomedicina ni desde la institución oficial de salud.

En efecto, a los pocos años de conformarse la CSHC se impuso el parto institucional (Capítulo 3) debido a la relación de hegemonía y subordinación impuesta por la biomedicina, a través del establecimiento de salud. Esta situación es aceptada, aunque con una mirada crítica, especialmente por la nueva generación de madres de la CSHC, quienes reconocen tanto sus beneficios como sus limitaciones. Sin embargo, en lo que respecta al cuidado durante el embarazo y el postparto, las mujeres y sus familias recurren de manera autónoma o relativamente autónoma a diversas prácticas y saberes: de la "sobadora", la experiencia de las mujeres mayores —especialmente si son familia— y la experiencia personal de quienes han tenido múltiples hijos. Este modelo de atención es dinámico, ya que el embarazo genera una movilidad de personas y recursos vinculados al cuidado, lo que puede expresarse en el envío de plantas medicinales desde Ucayali e incluso en el desplazamiento de familiares que llegan a Cashahuacra para acompañar y asistir a la gestante y a la madre reciente.

Algo más, dando cuenta de que la maternidad es también un hecho social, la atención del embarazo y parto revela los cambios que viven las jóvenes madres de la CSHC por el impacto de la globalización, la información y, en fin, la necesidad de sobrevivir en la ciudad que las lleva a reconocer ciertas ventajas que les ofrece el parto institucional. Las interlocutoras señalaron específicamente la posibilidad de obtener anticonceptivos que les provee el establecimiento de salud (considerados más efectivos que los provenientes de la herbolaria médica) para decidir (en forma autónoma o con su pareja) el número de hijos que quieren y pueden tener. Aclaro, ninguna de las jóvenes de la CSHC con las que hablé manifestó rechazo hacia la maternidad; al contrario, esta es altamente valorada. El uso de anticonceptivos no tiene como objetivo evitar tener hijos, sino regular su número para poder subsistir en la ciudad.
Otra ventaja del parto institucional percibida por las interlocutoras es que posibilita que el nacimiento del bebé y el posterior alumbramiento ocurran sin tanto dolor y desgaste de fuerzas atribuido a los fármacos administrados. Necesitan que su cuerpo se recupere rápidamente del esfuerzo del parto y no se desgaste soportando el dolor, ya que deben reintegrarse cuanto antes a las exigentes dinámicas de movilidad y trabajo que conlleva desempeñar los roles productivos y reproductivos en la ciudad. Además, deben volver a la ardua competencia por empleos temporales y limitados, fundamentales para contribuir a la economía familiar, especialmente cuando tienen varios hijos o ya no tienen una pareja que las apoye.

En lo que respecta a la autoatención para enfrentar la pandemia del COVID-19, el año 2020 (el peor de la pandemia en el país y en el mundo) se caracterizó por la decisión asumida por la mayoría de las familias de la CSHC de no seguir las medidas de contención del contagio impuestas por el Estado, por considerarlas inaplicables a su realidad. Además, la mayoría de las familias shipibo-konibo decidió no acudir a los servicios de los establecimientos de salud, por considerarlos “lugar de muerte”. Elaboraron una estrategia de atención y prevención sin intervención de especialistas (ni de la biomedicina, ni de la medicina indígena), basada en una intensa movilidad de personas, de información, de recursos curativos; formando redes y cadenas de cuidados que incluso podían ser virtuales en el espacio y tiempo (me refiero a las conexiones y redes que se establecían vía teléfono o WhatsApp). Eran redes que no solo se tejían entre las familias shipibo-konibo de Cashahuacra, sino que se extendían hasta el Ucayali, e incluían a las familias de los

"mestizos" de los asentamientos humanos vecinos, con quienes además coordinaron estrategias conjuntas para el aislamiento y la procura de alimentos.

La autoatención desarrollada por la CSHC durante el peor año de la epidemia de COVID-19 no fue solamente una reacción a la inoperancia de un Estado desbordado por la crisis social y política, con un sistema de salud colapsado, sin recursos humanos ni infraestructura suficientes y que era reflejo de una biomedicina titubeante frente a la agresividad de un virus desconocido. La estrategia de autoatención con la cual la CSHC resistió la pandemia del COVID-19 el año 2020, sin ningún saldo de muertes, fue también una demostración de una comunidad poseedora de competencias para enfrentar situaciones críticas que ponen en riesgo la vida, en base a la solidaridad, la articulación de saberes y prácticas, y una asombrosa movilidad del cuidado en la que la mujer tuvo un rol central.

Desde la perspectiva de la antropología de la salud, considero que estas competencias expresadas por las familias de la CSHC para la autoatención de la vida y el cuidado de la salud constituyen su capital social, traducido en solidaridad, ayuda mutua, participación social en la toma de decisiones; flujos de movimiento entre diferentes saberes y en diferentes espacios, con iniciativas de cuidado y suficiente creatividad para encontrar soluciones pragmáticas. Es un capital social que empodera a los actores y que les hace resistir la imposición de la medicalización total (expresada en la atención del embarazo y parto) y a no dejarse abatir por la enfermedad y la desatención del Estado (expresada en la forma en que resistieron al COVID-19 el año 2020).

La manera en que las familias shipibo-konibo de Cashahuacra gestionan de forma autónoma, aunque en ciertos casos con una autonomía relativa, el cuidado de la vida y la salud, integrando tanto prácticas biomédicas como saberes tradicionales, también influye en la configuración del espacio social que define a la comunidad. Este proceso contribuye a transformarlo en un entorno culturalmente significativo, con una identidad consolidada, permitiendo a sus miembros mantener y experimentar su sentido de pertenencia shipibo-konibo dentro de un contexto urbano.

BIBLIOGRAFIA

- AIDESEP-COICA. (2022). Mandato de las juventudes indígenas de la Amazonía Peruana. Lima 30 Agosto. https://coicamazonia.org/wp-content/uploads/2022/09/MANDATO_JUVENTUDES-INDI%CC%81GENAS_PERU%CC%81_2022-1.pdf
- Ala, M. (2014). Shipibas de Cantagallo incrementan venta de artesanía. *Revista Impresión*, 15-17.
- Alarcón, A., & Nahuelcheo, Y. (2008). Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: Conversaciones privadas. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 40(2), 193-202.
- Alayza Mujica, M. (2024). Pueblos indígenas amazónicos en la esfera pública peruana: La autorrepresentación en el conflicto de Bagua. *Colombia Internacional*, (117), 87-112.
- Alcázar, L., Fort, R., Fernández, I., & Távara, F. (2023). Estrategias comunitarias contra el hambre durante la pandemia: Experiencias y propuestas desde los casos de Perú, Uruguay y Chi Ala, M. (2014). Shipibas de Cantagallo incrementan venta de artesanía. *Revista Impresión*, 15-17.
- Alexiades, M. (2009). *Mobility and migration in indigenous Amazonia: Contemporary ethnoecological perspectives* (NED-New ed.). Berghahn Books.
- Alexiades, M., & Peluso, D. (2009). Plants 'of the ancestors', plants 'of the outsiders': Ese Eja history, migration and medicinal plant. En M. N. Alexiades (Ed.), *Mobility and migration in indigenous Amazonia: Contemporary ethnoecological perspectives* (pp. 220-248). Berghahn Books.
- Alexiades, M., & Peluso, M. (2016). La urbanización indígena en la Amazonia: Un nuevo contexto de articulación social y territorial. *Gazeta de Antropología*, 32(1). http://hdl.handle.net/10481/42869
- Alfaro Reyes, N. (2016). *Inmigración y asentamiento nativo amazónico en zonas urbanas: El caso de los asháninka, shipibo-konibo y otras comunidades amazónicas en Lima metropolitana* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Alva, I., & Orellana, R. (2012). Social and contextual factors that influence HIV risk behaviors among indigenous MSM in the Peruvian Amazon. *Retrovirology*, 9(Suppl 1), P-112.
- Ananco, D. (2015, abril 17). Los shipibos no se alimeñan, buscan shipibizar a la capital. *La Mula*. https://lamula.pe/2015/04/17/los-shipibos-no-se-alimenan-buscan-shipibizar-a-la-capital/camazonico/
- Anderson, J. (1990). Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcadas del Perú. *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 2(1).
- Anderson, J. (2016). *Las infancias diversas: Estudio fenomenológico de la niñez de cero a tres años en cuatro pueblos indígenas de la Amazonia peruana*. UNICEF.
- Anderson, J. (2018). Entre mujeres: El mundo relacional de las indígenas de la Amazonía peruana. En Hernández Breña (Ed.), *Género en el Perú: Nuevos enfoques, miradas interdisciplinarias* (pp. 55-84). Fondo Editorial PUCP.

- Anzualdo, J. (2015). *Cartografiando la historia: Desarrollo demográfico de la comunidad de Cantagallo* [Ponencia]. XI Congreso Nacional de Geografía "Ing. Pablo Sánchez Zevallos", Cajamarca, Perú.
- Anzualdo, J. (2016). *Identidad y socialización interpretativa en comunidades escolares: Los shipibo de la I.E. 'Comunidad Shipiba' del Río Rímac (Cantagallo-Lima) y los cocama de la I.E. Miguel Acobino del Río Urituyacu (Nueva Alianza-Loreto)* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Arana, S. (2011). Cantagallo: Shipibos urbanos y la difícil tarea de construir una vida transcultural. *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 7(6), 1-10.
- Araujo-Castillo, R. (2022). Dos años de pandemia, una batalla que aún no termina. *Acta Médica Peruana*, 39(1), 3-6. https://doi.org/10.35663/amp.2022.391.2374
- Ardèvol, E., Bertrán, M., Callén, B., & Pérez, C. (2003). Etnografía virtualizada: La observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (3), 72-92.
- Arista Zerga, A. (2011). Pobres y excluidos en la selva de cemento: Los nativos shipibos de Cantagallo en Lima Metropolitana. En M. Di Virgilio (Ed.), *Pobreza urbana en América Latina y el Caribe* (pp. 317-345). CLACSO.
- Baeza, B. (2013). La memoria migrante y la escucha de los silencios en la experiencia del parto en mujeres migrantes bolivianas en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina). *Anuario Americanista Europeo*, (11), 179-197.
- Balvin Bellido, S. (2021). Elementos identitarios indígenas desde la autogestión comunitaria en tiempos de la pandemia de COVID-19: Los jóvenes shipibos voluntarios del Comando Matico. *Desastres*, (18), 85-107.
- Bant, A., & Motta, A. (2001). Género y salud reproductiva: Escuchando a las mujeres de San Martín y Ucayali. Serie: Investigaciones cualitativas en salud reproductiva. Lima: Movimiento Manuela Ramos.
- Barbira Freedman, F. (2014). Shamans' networks in Western Amazonia: The Iquitos-Nauta Road. En B. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 130-158). Oxford University Press.
- Bariola, N. (2009). Apuntes sobre identidad, uso del lenguaje y migración: El caso de los shipibos en Lima. *Revista Argumentos*, 3(2).
- Bariola, N. (2014). *Migration, ethnic economy and precarious citizenship among urban indigenous people* [Tesis de maestría, The University of Texas at Austin].
- Bartlett, E., Zavaleta, C., Fernandez, C., Razuri, H., Vilcarromero, S., Vermund, S., & Gotuzzo, E. (2008). Expansion of HIV and syphilis into the Peruvian Amazon: A survey of four communities of an indigenous Amazonian ethnic group. *International Journal of Infectious Diseases*, 12, 89-94.
- Bedoya-Sommerkamp, M., Medina-Ranilla, J., Chau Rodríguez, V., Li-Soldevilla, R., Vera Albújar, Á., & García, P. J. (2021). Variantes del SARS-CoV-2: Epidemiología, fisiopatología y la importancia de las vacunas. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 38(3), 442-451. https://doi.org/10.17843/rpmesp.2021.383.8734
- Belaunde, L. E. (2007). Fuerza de recuerdo, hedor de olvido: Hematología amazónica, venganza y género. *Amazonía Peruana*, 15(30), 239-266.
- Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2.ª ed.). CAAAP.

- Belaunde, L. E. (2009). *Kené: Arte, ciencia y tradición en diseño*. Instituto Nacional de Cultura.
- Belaunde, L. E. (2010). Conflicting desires: Schools, professionals and plants in Amazonian Peru. *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*, 19(33), 119-134.
- Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades amazónicas: Género, deseos y alteridades*. La Siniestra Ensayos.
- Belaunde, L. E. (2020, agosto 9). Comando Matico en Pucallpa desafía la interculturalidad inerte del Estado. *La Mula*. https://luisabelaunde.lamula.pe/2020/08/09/comando-matico-en-pucallpa-desafia-la-interculturalidad-inerte-del-estado/luisabelaunde/
- Belli Ferro, F. (2014). *Asháninkas trabajando en la ciudad: Dinámicas, estrategias y dilemas de la migración laboral indígena en Satipo* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Brabec de Mori, B. (2014). From the native's point of view: How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with "gringos". En B. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 206-230). Oxford University Press.
- Brage, E. (2018). *"Si no fuera porque me vine…": Itinerarios terapéuticos y prácticas de cuidado en las migraciones por cáncer infantil* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].
- Brehaut, I. (2020, 9 de septiembre). Con la enseñanza de las abuelas. *LaMula.pe*. https://ibrehaut.lamula.pe/2020/09/09/la-ensenanza-de-las-abuelas/ibrehaut/
- Bonilla Maldonado, D. (2011). Indígenas urbanos y derechos culturales: Los límites del multiculturalismo liberal. *Revista Direito GV*, 7(2), 569-604.
- Briceño Campos, P. (2020). *Análisis del potencial turístico de las manifestaciones culturales inmateriales de la comunidad indígena shipiba de Cantagallo ubicada en la zona urbana del Rímac* [Tesis de licenciatura, Universidad César Vallejo].
- Bustamante de Almenara, M. (2016). *Suicidios de jóvenes en Nauta* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Buu-Sao, D. (2019). Etnografía de una organización de estudiantes indígenas en la Amazonia peruana: Las ambivalencias de la protesta. *Sílex*, 9(1), 13-34.
- CAAAP. (2017). *Estudio de la mujer indígena amazónica: situación y propuestas*. CAAAP - Centro Cultural José Pio Aza.
- CAAAP. (2013). *Diagnóstico situacional de pueblos indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. CAAAP.
- Callañaupa Ccapa, S. (2016). *Barreras culturales en el proceso salud-enfermedad en la comunidad shipibo-conibo de Cantagallo, Lima-Perú, 2016* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Calvo, R. (2021). Perspectivas de la antropología urbana en el Perú. *Revista Peruana de Antropología, 6*(8), 102-114.
- Cárdenas Timoteo, C. (1989). *Los Unaya y su mundo: aproximación al sistema médico de los shipibo-conibo del Río Ucayali*. Instituto Indigenista Peruano, CAAAP.
- Cárdenas Timoteo, C. (2022). Desde las regiones: respuesta a la epidemia del COVID-19 de organizaciones indígenas regionales de la Amazonía Peruana. *Investigaciones Sociales*, (49), 201-219.

- Cárdenas Timoteo, C. (2024). "¿Qué será Huayco?": migrantes Shipibo-Konibo establecidos en una zona de alto riesgo de aluviones en la periferia de Lima. *Amazonía Peruana, 19*(37), 279-303.
- Cárdenas Timoteo, C. (2024). Embarazo y parto en contexto urbano: mujeres shipibo-konibo de Cashahuacra. *Anthropologica, 42*(52), 60-85.
- Cárdenas, C., Belaunde, L., Cortez, L., & Pesantes, M. (2024). La Beca 18 Comunidades Nativas Amazónicas (CNA): políticas afirmativas para estudiantes indígenas en universidades peruanas. *Mundo Amazónico, 15*(2), 8-34.
- Cárdenas Palacios, C., & Reymundo Dámaso, L. (2021). ¿A dónde vamos a llevar a nuestros enfermos? Narrativas de dos líderes awajún sobre el COVID-19 en Condorcanqui, Amazonas. *Mundo Amazónico, 12*(1), 151-168. https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88499
- Cardoso de Oliveira, L. (2004). Pesquisas em versus pesquisas com seres humanos. En Víctora, Oliven, Maciel y Oro (Eds.), *Antropologia e Ética, o debate atual no Brasil* (pp. 33-44).
- Cardoso de Oliveira, R. (2017). *El trabajo del antropólogo*. Ediciones UNGS.
- Carpo, A., & Soria, M. (2006). *La ternura y el poder: voces de mujeres shipibo de las comunidades de Ucayali, recogidas en el marco de una investigación participativa, que realizaron las mismas mujeres shipibo*. Ecuador, Abya Yala.
- Carrasco, M., Gerardo Gómez, A., Carrasco, C., & Villacrés, W. (3 de mayo de 2020). Coronavirus: ¿Por qué la cifra de muertos real puede ser 4 veces mayor a la oficial en Lima? *Salud con Lupa*. https://saludconlupa.com/noticias/coronavirus-por-que-la-cifra-de-muertos-real-cuadruplica-el-reporte-oficial-en-lima/
- Castillo Torres, D. (2013). "Pintando en Shipibo". El arte de Cantagallo en Lima desde un contexto sociocultural. Los casos de Elena Valera, Roldán Pinedo y los hermanos Guímer y Rusber García [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Castillo, M. A., & Nájera, J. (2014). México como país de origen, tránsito y destino de migrantes, una revisión a partir de la EMIF Norte y la EMIF Sur. En Consejo Nacional de Población (Ed.), *20 años de la Encuesta sobre Migración en la frontera norte de México* (pp. 17-36).
- Castejón Lobo, P. A. (2017). *Análisis de vulnerabilidad ante precipitaciones extremas en la microcuenca Cashahuacra, Santa Eulalia - Región Lima* [Tesis de licenciatura, Universidad César Vallejo].
- Carrión, F., & Cepeda, P. (2022). *Ciudad pandémica glocal*. FLACSO Ecuador. https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/152996-opac
- CEPAL. (2020a). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva*. CEPAL.
- CEPAL. (2020b). *La pandemia del COVID-19 profundiza la crisis de los cuidados en América Latina y el Caribe*. https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/c2424803-6a63-4f96-89fb-3d89b654476d/content
- CEPAL. (2022). *Dos años de pandemia de COVID-19 en América Latina y el Caribe: reflexiones para avanzar hacia sistemas de salud y de protección social universales, integrales, sostenibles y resilientes*. Naciones Unidas.
- Ccoillo Sandoval, M. (25 de agosto de 2021). Ocho grupos antivacunas difunden mentiras en el Perú. *Salud con Lupa*. https://saludconlupa.com/noticias/los-grupos- antivacunas-trabajan-en-red-para-ganar-adeptos-en-la-pandemia/

- Chacón, L. (29 de abril de 2020). ONU acepta demanda de AIDESEP contra el Gobierno por "desatención" ante COVID-19. *SPDA, Actualidad Ambiental*. https://www.actualidadambiental.pe/onu-acepta-demanda-de-aidesep-contra-el-gobierno-por-desatencion-ante-covid-19/
- Chaumeil, P. P. (2016). "Aux marches du palais": la presencia de emisarios indígenas amazónicos en el Palacio de Gobierno de Lima (1868-1950). En A. Surrallés, O. Espinosa & D. Jabin (Eds.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 23-38).
- Chávez Álvarez, R., Arcaya Moncada, M., García Arias, G., Surca Rojas, T., & Infante Contreras, M. (2007). Rescatando el autocuidado de la salud durante el embarazo, el parto y al recién nacido: representaciones. *Texto & Contexto - Enfermagem, 16*(4), 680-687.
- Chirapaq. (2015). *Identidad y organización de la juventud indígena en el Perú*. Chirapaq Centro de Culturas Indígenas del Perú.
- Chirif, A. (1997). Identidad y movimiento organizativo en la Amazonía peruana. *Horizontes Antropológicos, 3*(6), 135-159.
- Chirif, A., & García Hierro, P. (2007). *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. IWGIA.
- Cid, C., & Marinho, M. (2022). *Dos años de pandemia de COVID-19: reflexiones para avanzar hacia sistemas de salud y de protección social universales, integrales, sostenibles y resilientes en América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas, CEPAL.
- CILA [Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada]. (2012). *Para que crezcan bien: crianza y capacidades en niñas y niños Asháninka, Shipibo y Yine del Ucayali*. EIBAMAZ, UNICEF.
- Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press.
- CMP [Colegio Médico del Perú]. (2023). *Informe Foro: La pandemia de la Covid en el Perú, su impacto en la sociedad peruana, lecciones aprendidas*. Observatorio de Medicina, Salud y Sociedad CMP.
- Codjia, P. (2016). Los Apus y la ciudad: construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampis. En A. Surrallés, O. Espinosa & D. Jabin (Eds.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 81-96).
- Colan Gómez, M. (2009). *Acceso a los servicios de salud: significado cultural en madres de la asociación de shipibos artesanos en Lima – Ashirel* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Collier, J. (2009). Comentario. *Desacatos*, (31), 89-96.
- Congreso de la República del Perú. (2002). *Informe final sobre la aplicación de la Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV) en los años 1990-2000*. https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1457_digitalizacion.pdf
- Cornejo Polar, A. (2014). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno. En J. Franco, C. Degregori & A. Cornejo Polar (Eds.), *Cambios culturales en el Perú* (pp. 70-87).
- Cortez, R. (2023). La salud pública en el Perú y su reforma urgente. *Comunicaciones CIUP, CIUP-Universidad del Pacífico*. https://ciup.up.edu.pe/analisis/especial-fiestas-patrias-2023-salu-publica-rafael-cortez/

- Crovetto Effio, G. (2017). *Construcción de liderazgos y ejercicio de la representación por los pueblos indígenas en la micropolítica de la ciudad de San Lorenzo, Datem del Marañón, Loreto* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Cubillos, J., Tapia, V., & Letelier, F. (2022). Juntas nos cuidamos: entramados comunitarios feministas durante la pandemia por COVID-19. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales, 29*, 1-25. https://convergencia.uaemex.mx/article/view/18149
- Cueto, M. (2023). Entre la negligencia y la necropolítica: respuestas gubernamentales al COVID-19 en América Latina. En J. Morel & O. Peña Jiménez (Eds.), *Perú y América Latina en tiempos de pandemia. Desigualdades, salud pública y poder* (pp. 18-38).
- Cueto, M. (2022). *Salud en emergencia. Historia de las batallas contra las epidemias y la COVID-19*. Lima: Taurus Editorial.
- Cueto, M. (2009). Cólera y Dengue en Lima al final del siglo XX y comienzos del XXI: salud y la cultura de la sobrevivencia. En E. Kingman Garcés (Comp.), *Historia social urbana. Espacios y flujos* (pp. 253-272).

- Cuenca Pareja, R., Morel, J., Pajuelo Teves, R., & Remy Simatovic, M. (2023). Introducción: la contribución del IEP para entender las respuestas a la pandemia. En J. Morel & O. Peña Jiménez (Eds.), *Perú y América Latina en tiempos de pandemia. Desigualdades, salud pública y poder* (pp. 7-17). Lima: IEP.
- DeBoer, W., & Lathrap, D. (1979). *La fabricación y rotura de la cerámica Shipibo Conibo: Making and Breaking Shipibo Conibo* (R. J. Copello & V. Pernicone, trad.). https://www.academia.edu/43927621/Traducci%C3%B3n_de_Making_and_Breaking_Shipibo_Conibo_De_Boer_Lathrap_ARQUEOLOG%C3%8DA_AMERICANA_III
- De Certau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Vol. 1: Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- De Paz, Z. (2022). El amor por el Perú en los tiempos del virus. En Ministerio de Cultura-Bicentenario Perú (Ed.), *Ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú Bicentenario* (pp. 213-220).
- De Sousa Campos, G. (2021). *Gestión en salud: En defensa de la vida*. De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús.
- Defensoría del Pueblo. (2020a). *Entrega de bonos a hogares en el contexto de la emergencia por la COVID-19: Dificultades y recomendaciones* (Serie Informes Especiales N.º 025-2020-DP). https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2020/07/Serie-Informes-Especiales-N%C2%BA-25-2020-DP-Entrega-de-bonos-a-hogares-en-el-contexto-de-la-emergencia-por-la-COVID-19.pdf
- Defensoría del Pueblo. (2020b). *Sobrecarga de labores en las mujeres durante la cuarentena por la emergencia sanitaria* (Documento de trabajo N.º 002-2020-DP/ADM).
- Defensoría del Pueblo. (2020c). *Participación de los pueblos indígenas durante la emergencia sanitaria por el COVID-19* (Informe de Adjuntía N.º 003-2020-DP/AMASPPI/PPI).
- Defensoría del Pueblo. (2020d). *Migración interna y varados durante la pandemia: Acciones desarrolladas por la Defensoría del Pueblo* (Serie Informes Especiales N.º 23-2020-DP).
- Defensoría del Pueblo. (2020e). *Evaluación de las medidas para la atención de la salud de los pueblos indígenas del Perú frente al COVID-19* (Informe de Adjuntía N.º 002-2020-DP/AMASPPI/PPI).

- Degregori, C. I. (1986). Del mito de Inkarrí al mito del progreso: Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. *Socialismo y Participación*, (36), 49-56.
- Diaz Baso, C. (2015). Un perfil descriptivo de las tesis de licenciatura y maestría en Educación. *Blanco y Negro*, 6(1). https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/enblancoynegro/article/view/13725
- Dradi, M. P. (1987). *La mujer Chayahuita: ¿Un destino de marginalización?* Instituto Nacional de Planificación - Fundación Friedrich Ebert.
- Drinot, P., & Vergara, A. (2022). *La condena de la libertad: De Tupac Amaru II al bicentenario peruano en seis ensayos y un colofón*. Editorial Planeta Perú.
- Dunu Maya, A., & Castro Rosado, P. (2022). Estrategias de sobrevivencia de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial: El caso de un matsés en Iquitos durante la pandemia de la COVID-19. 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. 77-96).
- Durand, F., Salcedo, E., Beteta, E., Elorreaga, O., & Gianella, C. (2020). *Patologías del sistema de salud peruano*. PUCP.
- Eakin, L., Lauriault, E., & Boonstra, H. (1980). *Bosquejo etnográfico de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Ignacio Prado Pastor.
- ECOREDD-PERU. (2020, julio 19). *La casa de la sanación ya está operativa*. https://indigenascovid19.red/archivos/13790
- Eloy, L., Brondizio, E., & Do Pateo, R. (2014). New perspectives on mobility, urbanisation and resource management in riverine Amazônia. *Bulletin of Latin American Research*, 33(1), 1-16. https://doi.org/10.1111/blar.12267
- Eloy, L., & Lasmar, C. (2012). Urbanisation and transformation of indigenous resource management: The case of Upper Rio Negro (Brazil). *International Journal of Sustainable Society*, 4(4), 372-388.
- Escobar-Agreda, S., Vargas, J., & Rojas-Mezarina, L. (2021). Evidencias preliminares sobre el efecto de vacunación contra la COVID-19 en el Perú. *Boletín del Instituto Nacional de Salud*, 27(3-4), 35-39.
- Espino Relucé, G. (2018). Literatura indígena amazónica Shipibo-Conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo. *Estudios Filológicos*, (62), 247-267.
- Espinosa, O. (1998). Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación. *América Latina Hoy*, (19), 91-100.
- Espinosa, O. (2004). *Indigenous politics in the Peruvian Amazonia: An anthropological and historical approach to Shipibo political organization* [Tesis doctoral, New School for Social Research].
- Espinosa de Rivero, O. (2007). Para vivir mejor: Los indígenas amazónicos y su acceso a la educación superior en Perú. *ISEES. Artículo 3_ foro 1*, 67-116.
- Espinosa de Rivero, O. (2009a). Ciudad e identidad cultural: ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38(1), 47-59.
- Espinosa, O. (2012). To be Shipibo nowadays: The Shipibo-Konibo youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the Peruvian Amazon region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3), 451-471.
- Espinosa, O. (2016). La política indígena en la ciudad: El caso de las comunidades urbanas Shipibo-Konibo. En A. Surrallés, O. Espinosa & J. Jabin (Eds.), *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 97-116).

- Espinosa, O. (2017). Educación superior para indígenas de la Amazonía peruana: Balance y desafíos. *Anthropologica*, 35(39), 99-122.
- Espinosa, O. (2018). La relación de la Iglesia católica y las iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: La experiencia del pueblo achuar. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 47(3), 267-292.
- Espinosa, O. (2019). La lucha por ser indígenas en la ciudad: El caso de la comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo en Lima. *Rira*, 4(2), 153-184.
- Espinosa, O. (2019b). El pueblo Shipibo-Konibo de la Amazonía peruana y la negociación política y cultural con la sociedad mestiza: El caso de los concursos de belleza indígena en la ciudad de Pucallpa. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, 11(2), 194-218.
- Espinosa, O. (2020). El «Mundialito shipibo»: Identidad, etnicidad y modernidad en la Amazonía peruana. *Debates en Sociología*, (50), 143-165.
- Espinosa, O. (2022). *El nudo amazónico: El Perú y sus pueblos indígenas*. Ministerio de Cultura - Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú.

- Espinoza, W. (1984). Los señoríos de Yaucha y Picoy en el abra del medio y alto Rímac (siglos XV y XVI). *Revista Histórica*, (34), 157-279.
- Fabiano, E. (2023). Arboreal city-states, phyto-warfare, and dendritic societies: An Urarina metropolitan view of the world. En Santos-Granero & E. Fabiano (Eds.), *The urban imaginaries in native Amazonia: Tales of alterity, power, and defiance* (pp. 67-94).
- Fabiano, E. (2022). Las enfermedades son espíritus modernos que aprenden en la ciudad: Representación urarina de la enfermedad infecciosa del sarampión. 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. 195-206). Fabiano, E., & Arahuata, S. N. (2021). Kurunabirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana). *Mundo Amazónico, 12*(1), 187-200. https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88921
- Fabiano, E. (2020, noviembre). La Entrevista: Emanuele Fabiano (Pontificia Universidad Católica del Perú - PUCP). *Attalea: Revista de Divulgación Científica, (3).* http://attalea.iiap.gob.pe/2020/11/01/la-entrevista-emanuele-fabiano-pontificia-universidad-catolica-del-peru-pucp/
- FAO, FIDA, OMS, PMA & UNICEF. (2020). *Versión resumida de El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2020: Transformación de los sistemas alimentarios para que promuevan dietas asequibles y saludables*. FAO. https://openknowledge.fao.org/items/c3186f14-326a-4195-9c5d-770667fecc44
- Fernández Larrauri, M. (2023). Covid-19 en Perú, una pandemia sin médicos de cabecera. En CMP, *Informe del foro La pandemia del COVID-19 en el Perú: Su impacto en la sociedad peruana. Lecciones aprendidas octubre 2022* (pp. 49-58).
- Fernández, P. (2003). Hualinas en San Pedro de Casta: Construcción de identidades locales a través de canciones tradicionales. En E. Espino Relucé (Comp.), *Tradición oral y culturas peruanas: Una invitación al debate* (pp. 133-146).
- Flores Cisneros, C., Martínez León, G., Rodríguez Salauz, A., Montero Resendiz, G., García Azpeitia, G., & Monsalvo Márquez, M. (2005). Mujeres indígenas migrantes: Sus derechos, salud sexual y reproductiva. *Katálysis, 8*(1), 111-123.

- Fowks, J. (2021, 1 de junio). Perú registra la mayor tasa de mortalidad del mundo por la covid. *El País*. https://elpais.com/internacional/2021-06-01/peru-eleva-de-68000-a-180000-los-muertos-por-la-pandemia-de-la-covid-19.html
- Fotiou, E. (2014). On the uneasiness of tourism: Considerations on shamanic tourism in Western Amazonia. En B. Caiuby & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 159-181).
- Freidemberg, J., & Sassone, S. (2018). Movilidad, migración y territorio: El papel del sujeto. *Revista Temas de Antropología y Migración, (10)*, 45-50.
- Frigerio, A., & Lamborghini, E. (2009). El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) nuevos imaginarios urbanos en la ciudad "blanca". *Cuadernos de Antropología Social, (30)*, 93-118.
- Frigola Torrent, N. (2016). *Manifestaciones de la identidad étnica en la construcción de la agencia de migrantes indígenas amazónicos a la ciudad de Lima* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Foller, M. J. (1989). A new approach to community health. *Social Science & Medicine, 28*(8), 811-818.
- Fuller, N. (1998). Significados y prácticas sobre descenso vaginal entre mujeres de áreas rurales y nativas del Perú (Estudio realizado por encargo de Manuela Ramos – ReproSalud).
- Gálvez Ruiz-Huidobro, F., Molina Pradel, E., Postigo Bazán, R., Sanguinetti Marroquín, D., & Troncoso Heros, L. (2000). En busca del lote propio: Hacia una verdadera política de vivienda en el Perú. *IUS ET VERITAS, 10*(20), 413-429.
- Garra, S. (2019). *Los brujos sentenciados: Chamanismo y mutación en el mundo awajun (Amazonas, Perú)*. Abya-Yala Ediciones.
- Goldberg, A., & Incaurgarat, M. F. (2023). Antropología, migraciones y salud: Presentación. *Aiken. Revista de Ciencias Sociales y de la Salud, 3*(1), 11-15.
- Golte, J., & Adams, N. (1987). *Los caballos de Troya de los invasores: Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. IEP.
- Gómez Vega, R., & Ascarza, L. (2021, 18 de enero). Hospitales al límite y centros de salud sin oxígeno. *Salud con Lupa*. https://saludconlupa.com/noticias/hospitales-al-limite-y-centros-de-salud-sin-oxigeno/
- Goodman, L. (1961). Snowball sampling. *The Annals of Mathematical Statistics, 32*(1), 148-170.
- Gozzer, E. (2022). Lecciones que se pueden aprender de la pandemia: Una mirada desde la salud pública. *Revista Med Hered, 33*, 77-80.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Guima, T. (2011). "Entre dos aguas: De cómo surgió Cantagallo". *Construyendo Nuestra Interculturalidad, 7*(6), 1-8.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Más allá de la "cultura": Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, (7)*, 233-356.
- Gutiérrez, A. (2012). ¿Qué es la movilidad? Elementos para (re) construir las definiciones básicas del campo del transporte. *Revista Bitácora Urbano Territorial, 21*(2), 61-74.

- Gutiérrez, A., & Blanco, J. (2021). Transporte, movilidad y territorio: Perspectivas a partir de la pandemia: Presentación de dossier. *Revista Transporte y Territorio, 25* (julio-diciembre), 1-9.
- Huaroc, J. (2009). *La concordancia gramatical en los sintagmas nominal y verbal del castellano de los shipibo del distrito de Yarinacocha (Ucayali)* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- INEI. (2020). *Panorama de la economía peruana 1950-2019*. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1726/Libro.pdf
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu Editores.
- Heise, M., Landeo, L., & Bant, A. (1999). *Relaciones de género en la Amazonía Peruana*. CAAAP.
- Heise, M. (2001). Relaciones de género en la selva peruana. *BIRA Boletín del Instituto Riva-Agüero, 28*, 315-320.

- Hern, W. M. (1994a). Alta fecundidad en una comunidad nativa de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, (24), 125–142.
- Hern, W. M. (1994b). Conocimiento y uso de anticonceptivos herbales en una comunidad shipibo. *Amazonía Peruana*, (24), 143–160. Lima: CAAAP.
- Hern, W. M. (1994c). Poliginia y fecundidad en los shipibos de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, (24), 161–184. Lima: CAAAP.
- Hern, W. M. (1983). Alta fecundidad en una comunidad nativa peruana del río Ucayali. *Revista Peruana de Ginecología y Obstetricia*, 28(1-2), 20-25.
- Hidalgo Bonicelli, A. (2017). Chichinmanum weamu: Bienestar de los estudiantes awajún en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. *Anthropologica*, 35(39), 189-213.
- Huamaní, H., & Orosco, J. (2021). Análisis comparativo y proyección por millón de habitantes de contagio y muerte por Covid-19 en Sudamérica. *Ciencia y Tecnología*, 37(1), 37-44.
- INEI. (2020). *Panorama de la economía peruana 1950-2019*. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1726/Libro.pdf
- INEI. (2018). *III Censo de Comunidades Nativas 2017: Resultados definitivos* (Tomo 1). Lima: INEI.
- Ingold, T. (2015). *Estar vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes.
- Iñiguez, L. (1998). Geografía y salud: Temas y perspectivas en América Latina. *Cadernos de Saúde Pública*, 14(4), 701-711.
- Jirón Martínez, P. (2012). Transformándome en la "Sombra". *Bifurcaciones: Revista de Estudios Culturales Urbanos*, (10). https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/143722/transformandome-en-la-sombra.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Jirón Martínez, P. A., Solar-Ortega, M. I., Rubio Rubio, M. D., Cortés Morales, S. R., Cid Aguayo, B. E., & Carrasco Montagna, J. A. (2022). La espacialización de los cuidados: Entretejiendo relaciones de cuidado a través de la movilidad. *Revista INVI*, 37(104), 199-229. https://doi.org/10.5354/0718-8358.2022.65647

- Jirón Martínez, P. (2020). De ciudades que producen a ciudades que cuidan: Los territorios como ejes para abordar la pandemia y la crisis social. *Revista Anales*, (17), 73-83.
- Jirón, P., & Gómez, J. (2018). Interdependencia, cuidado y género desde las estrategias de movilidad en la ciudad de Santiago. *Tempo Social: Revista de Sociología da USP*, 30(2), 55-72.
- Juárez Núñez, S., Villacorta Chambi, S., & Huarez Yarleque, Ch. (2015). Evaluación geodinámica de los flujos de detritos del 23/03/2015 entre las quebradas Rayo de Sol y Quirio (Chosica) y Cashahuacra (Santa Eulalia). Dirección de Geología Ambiental y Riesgo Geológico. INGEMMET.
- Kelly, R. (1992). Mobility/sedentism: Concepts, archaeological measures, and effects. *Annual Review of Anthropology*, 21, 43-66.
- Kennedy, L. (2011). La pobreza móvil de los migrantes shipibo-conibo: Una investigación de la influencia de la migración en la cosmovisión shipibo-conibo de Cantagallo-Rímac, Lima (Independent Study Project Collection, 1080). SIT Digital Collections. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection
- Lacarrieu, M., Carman, M., & Girola, M. (2009). Miradas antropológicas de la ciudad: Desafíos y nuevos problemas. *Cuadernos de Antropología Social*, (30), 7-16.
- Langdon, E. J., Follér, M., & Weidner Maluf, S. (2012). Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais. *Anuário Antropológico*, 51-89.
- Langdon, E. J. (1999). A fixação da narrativa: Do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, 5(12), 13-36.
- Langdon, E. J., & Portocarrero, J. (2020). Presentación: Antropología médica y de la salud: Aportes desde el Sur Global. *Anthropologica*, (44), 5-12.
- Labate, C. (2014). The internationalization of Peruvian vegetalismo. En Labate & Cavnar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 182-205).
- Lathrap, D. (1970). *The upper Amazon*. Praeger Publishers.
- Larracilla Razo, D. (2021). Movilidad(es) del cuidado: Una aproximación desde el género, la interseccionalidad y la interdependencia en San Pedro de la Paz, Chile [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica de Chile].
- Lázaro Aquino, T. (2021). Retornantes internos por covid-19: Una mirada desde la desigualdad y la informalidad. *Socialium*, 5(1), 23-36.
- Lazarte, J. (2011). Shipibo urbano: Urbanismo de una cultura indígena en el centro de Lima en el siglo XXI. *Revista de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo*, 5(5), 64-75.
- Lazo, A., Carreño-Calderón, A., & Astorga, S. (2020). Movilidad y accesibilidad a la salud: Revisión de literatura sobre territorios archipelágicos e isleños. *Revista de Geografía Espacios*, 10(19), 44-65.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Letelier-Troncoso, F., & Fernández-González, V. (2024). Crisis y transformaciones en las formas de hacer comunidad en Chile: Desbordes comunitarios. *Revista Prisma Social*, (45), 165-192.
- Liza, V. (2022, 7 de diciembre). La salud peruana después de la pandemia. *Revista Memoria*. IDEHPUCP. https://idehpucp.pucp.edu.pe/revista-memoria/reportaje/la-salud-peruana-despues-de-la-pandemia/

- Llanos Cervantes, E. (2016). El embarazo en mujeres aymaras migrantes: Un estudio en zonas urbano populares al oeste de La Paz. En A. C. Defossez, D. Fassin, & M. Viveros (Dirs.), *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud* (pp. 111-140).
- Llanos-Cuentas, A., & Cardenas Timoteo, C. (2006). *Los Matsiguenga y el Proyecto Camisea: La salud en comunidades de la zona de influencia*. UPCH.
- Llanos Zavalaga, L., Ramírez Atencio, C., Chura-Centeno, Y., Pareja-Palomino, I., & Aguado Taquire, H. (2021). Brote de COVID-19 en una comunidad indígena urbana en Lima Norte, Perú. *Revista Médica Herediana*, 32, 234-238.
- Lossio, J. (2021). Covid-19 en el Perú: Respuestas estatales y sociales. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 28(2), 581-585.
- Lossio, J. (2012). Estado, prensa y sociedad frente a la influenza AH1N1. Pontificia Universidad Católica del Perú. https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/134470
- Lozano Ramírez, J. (2016). La actuación femenina frente a los estímulos climáticos en el espacio urbano: Un estudio de caso en la Amazonía peruana [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú].

- Macahuachi, L., Mendoza, R., Damian, I., Lunarejo, D., & Ramos, M. (2019). Identidad e interculturalidad de la comunidad Shipibo-Conibo en Cantagallo, Lima. *Scientific Journal of Education – EDUSER*, 6(3), 113–123.
- Macassi, S. (2021). Comunicación para el cambio de comportamientos y estrategias sanitarias del gobierno peruano frente al COVID-19. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (145), 235-258.
- Maguiña-Vargas, C. (2020). El COVID-19 en el Perú. *Revista de la Sociedad Peruana de Medicina Interna*, 33(4), 129-131. https://revistamedicinainterna.net/index.php/spmi/article/view/558
- Mallimaci Barral, A. (2012). Movilidades y permanencias. Repensando la figura del movimiento en las migraciones. *Revista Temas de Antropología y Migración*, (3), 77–92.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* (Vols. I–II). Editorial Planeta De Agostini. (Obra original publicada en 1922).
- Maneiro Labayen, I. (2022). Amazonía, pandemia y Bicentenario. En Ministerio de Cultura del Perú (Ed.), *Ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú Bicentenario* (pp. 302-310).
- Marina de Guerra del Perú. (2008). *Diagnóstico de la navegabilidad del Río Ucayali, Pucallpa–Atalaya: Informe técnico*. Dirección de Hidrografía y Navegación, Dirección General de Transporte Acuático. https://portal.mtc.gob.pe/transportes/acuatico/documentos/estudios/Informe%20T%C3%A9cnico%20Navegabilidad%20r%C3%ADo%20Ucayali%20(Pucallpa-Atalaya).pdf
- Martínez-Hernáez, A. (2010). Dialógica, etnografía e educação em saúde. *Revista de Saúde Pública*, 44(3).
- Mateo Carrión, M. (2018). "Qué tal… amables oyentes… Nokon Kaibobo": "Shipibización" del discurso castellano en programas radiales shipibos [Tesis de licenciatura, PUCP].
- Matos Mar, J. (1990). *Las migraciones campesinas y el proceso de urbanización en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Mayor, P., & Bodmer, R. (2009). *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. CETA.

- Mazzi Pflucker, L. (2022). *Cashahuacra Alta, un asentamiento del Formativo final en Santa Eulalia, Huarochirí, departamento de Lima* [Tesis de licenciatura, UNMSM].
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar: Un estudio de las geografías feministas*. Ediciones Cátedra.
- MEDS. (2002). *Evaluación medio término del Proyecto ReproSalud: Resumen ejecutivo de resultados*. https://www.researchgate.net/publication/33553716_Evaluacion_medio_termino_del_proyecto_ReproSalud_Resumen_ejecutivo_de_resultados
- Menéndez, E. (2021). Pandemia y autoatención: La negación y subalternización de los saberes populares. *Revista de la Escuela de Antropología*, 28, 1-20. https://doi.org/10.35305/revistadeantropologia.v0iXXVIII.137
- Menéndez, E. (2018). Autoatención de los padecimientos y algunos imaginarios antropológicos. *Desacatos*, (58), 104-113.
- Menéndez, E. (2017). Viaje sin regreso, pero con retornos: Comentarios sobre algunas experiencias antropológicas pre y postexilio. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, (69), 15-31.
- Menéndez, E. (2010). *La parte negada de la cultura: Relativismo, diferencias y racismo* (2.ª ed.). Prohistoria Ediciones.
- Menéndez, E. (2009). De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la antropología y la epidemiología mexicana. *Salud Colectiva*, 5(2), 155-179.
- Menéndez, E. (2003). Modelos de atención de los padecimientos: De exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciencia & Saúde Coletiva*, 8(1), 185-207.
- Menéndez, E. (1998). Modelo médico hegemónico: Reproducción técnica y cultural. *Natura Medicatrix*, (51), 17-22.
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación: ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71-83.
- Menéndez, E. (1992). Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención: Caracteres estructurales. En *La antropología médica en México* (Vol. 1, pp. 97-111).
- Mendoza, W., Leyva, J., & Pardo, F. (2015). *Las barreras al crecimiento económico en Ucayali*. Serie Estudios Regionales, 6. PRODUCE, USAID, CIES.
- Mendoza González, Z. (2005). ¿Dónde quedó el árbol de las placentas? Transformaciones en el saber acerca del embarazo, parto y puerperio de dos generaciones de triquis migrantes a la Ciudad de México. *Salud Colectiva*, 1(2), 225-236.
- MCLCP. (2020). *Informe nacional sobre el impacto del COVID-19 en las dimensiones económica, social y en salud en el Perú (al mes de mayo, 2020)* (Reporte No 1-2020-SC/Grupo de Salud-MCLCP). https://www.mesadeconcertacion.org.pe/storage/documentos/2020-08-17/informe-salud-mclcp-2020-7-de-julio.pdf
- MCLCP. (2022). *Alerta N°1-2022-SC/GT Salud, MCLCP, Sub Grupo de Trabajo de "Inmunizaciones"*. https://www.mesadeconcertacion.org.pe/storage/documentos/2022-05-23/mclcp-inmunizaciones-alerta-n01-2022-marzo-mclcp.pdf
- MIDAGRI - Dirección Regional Agraria de Ucayali. (2009). *Plan Estratégico Regional del Sector Agrario de Ucayali 2008–2012 (Actualizado)*. https://www.midagri.gob.pe/portal/download/pdf/conocenos/transparencia/planes_estrategicos_regionales/ucayali.pdf

- MINSA - CDC. (2020). *Situación actual COVID-19 Perú 2020: 31 de diciembre*. Ministerio de Salud. Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades. https://www.dge.gob.pe/portal/docs/tools/coronavirus/coronavirus311220.pdf
- MINSA. (2013). *Norma técnica de salud para la atención integral de salud materna* (NTS N°105-MINSA/DGSP.V.01).
- MINSA. (2015). *Norma técnica de salud para la atención integral de salud neonatal* (NTS No -MINSA/DGSP-V.01).
- MINSA PERÚ. (2014). *Encuentro sobre prevención y otros servicios de ITS y VIH dirigidos a pueblos originarios indígenas y amazónicos de Bolivia y Perú: Memoria*. Ministerio de Salud Perú, Ministerio de Salud Estado Plurinacional de Bolivia.
- MINSA. (2011). *Categorías de establecimientos del sector salud* (NTS N° 021-MINSA/DGSP-V.03).
- MINSA - OGE. (2002). *Análisis de la situación de salud del pueblo Shipibo-Konibo* (Serie Análisis de Situación de Salud y Tendencias). PER/MINSA/OGE-03/005.
- MINSA - Proyecto Nippon Foundation. (2000). *Aspectos socioculturales y necesidades de salud reproductiva en comunidades nativas*.

- MINSA - Proyecto Nippon Foundation. (1999). *Atención a la demanda de salud integral y salud reproductiva de zonas prioritarias de la Amazonía peruana: Diagnóstico situacional de salud*.
- MINSA [Ministerio de Salud]. (1997). *Los primeros años del Proyecto 2000: 1997-2000*.
- MINSA - Proyecto 2000. (1999). *Salvarse con bien: el parto de la vida en los Andes y la Amazonía del Perú: técnicas tradicionales de atención del parto y del recién nacido*.
- MINSA - UNFPA. (2009). *Una aproximación cualitativa a la prevención del VIH-Sida en dos comunidades nativas de Ucayali*. Lima: IES.
- Ministerio de Cultura (MINCUL). (2017). *Los pueblos Shipibo-Konibo, Kakataibo e Isconahua* (Serie Nuestros pueblos indígenas, No. 3).
- MINCU - BDPI. (2021). *Lista de lenguas indígenas u originarias*. https://bdpi.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivos/paginas_internas/descargas/Lista%20de%20Lenguas%20Indi%CC%81genas%20u%20Originarias%202021.pdf
- Ministerio de Educación – ILV. (2008). *Diccionario Shipibo-Castellano* (Serie Lingüística Peruana, 31, 2.ª ed.).
- Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo. (2020). *Informe anual del empleo en el Perú: 2019*. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1517310/Informe%20Anual%20del%20empleo%202019.pdf
- Miranda, B. (2020). Movilidad laboral precaria: ¿para qué y cómo narrar la esclavitud moderna? *Cuadernos Americanos, 1*(171), 41-62.
- Monge Zegarra, A. (2020, diciembre 20). Pobreza (y vulnerabilidad) en la postpandemia. *Revista Ideele, (295).* https://www.revistaideele.com/2020/12/20/pobreza-y-vulnerabilidad-en-la-pospandemia/
- Moore, T. (2021). Orígenes del pueblo Shipibo-Konibo, su identidad y su territorio de vida. https://www.academia.edu/113797050/Or%C3%ADgenes_del_Pueblo-Shipibo-Konibo_su_Identidad_y_su_Territorio_de_Vida
- Mora, C. (1995). Una revisión del concepto de cholo en la Amazonía peruana. *Amazonia Peruana, 13*(25), 145-158.

- Morin, F. (1992). Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70. *Journal de la Société des Américanistes, 78*(2), 59-77.
- Morin, F. (1998). Los Shipibo-Conibo. En F. Santos & F. Barclay (Eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia* (Vol. III, págs. 276-448). Smithsonian Tropical Research Institute, Ediciones Abya-Yala.
- Moya Medina, J. (2023). La gestión de la pandemia en Brasil: negacionismo y sufrimiento psíquico en tiempos pospandémicos. En J. Morel & O. Peña Jiménez (Eds.), *Perú y América Latina en tiempos de pandemia: desigualdades, salud pública y poder* (pp. 83-98).
- Muñoz, N. (2020). Mortalidad por COVID-19 en América Latina. *Colombia Médica, 51*(2), 1-3.
- MSF [Médicos Sin Fronteras]. (2021, abril 27). Perú enfrenta una brutal nueva ola de COVID-19 con altas tasas de mortalidad y hospitales colapsados. https://www.msf.es/noticia/peru-enfrenta-una-brutal-nueva-ola-covid-19-altas-tasas-mortalidad-y-hospitales-colapsados
- Namuche Canchari, S. (2023). *Conocimientos y prácticas de la medicina tradicional en el tratamiento paliativo de COVID-19 y otras afecciones respiratorias en pobladores de una comunidad Shipibo–Conibo, Lima* [Tesis de licenciatura en Enfermería, UNMSM].
- Necochea Solano, S. (2019). *Representaciones sociales de la anemia en madres de niños de 1-5 años en una comunidad Shipibo-Konibo residente en Lima* [Trabajo de investigación para el grado de Bachiller en Psicología, PUCP].
- Nieto Moreno, J. V. (2017). *Uno de mujer es andariega: palavras e circulações de mulheres Uitoto entre a selva e a cidade* [Tesis de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Nieto Moreno, V., & Langdon, J. (2018). Narrativas de violencia y transformación de mujeres indígenas Uitoto en Bogotá. *Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas, 2*(2), 140-177.
- Nieto Moreno, J. V. (2021). "Andarilhas": agência, mobilidade e rebeldia na experiência colonial das mulheres Murui. *Cadernos de Campo, 30*(2), 1-20.
- O'Connell, K. (2012). *"No voy a ir a la universidad con pollera": La negociación de la identidad sociocultural desde la perspectiva de los estudiantes rurales andinos y amazónicos de una universidad pública* [Tesis de maestría en Antropología, PUCP].
- OPS. (2020). *Entender la infodemia y la desinformación en la lucha contra la COVID-19: caja de herramientas*. OPS-OMS. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52053/Factsheet-Infodemic_spa.pdf
- OPS Noticias. (2024, febrero 23). Preguntas y respuestas: SARS-CoV-2 en América Latina y el Caribe 4 años después. https://www.paho.org/es/noticias/23-2-2024-preguntas-respuestas-sars-cov-2-america-latina-caribe-4-anos-despues
- Ortega, J. (2022). Desigualdades en la educación en el contexto de la COVID-19: los estudiantes shawi de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. 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. 157-184).
- Ortega Rupay, J. (2015). *El camino del mestizo: experiencias de migración temporal de jóvenes escolares indígenas awajún en ciudades intermedias* [Tesis de licenciatura en Antropología, PUCP].

- Ortiz de Orué Huamán, A. (2019). *Crecer migrando: una aproximación exploratoria a las trayectorias migratorias de las mujeres huitoto-murui de Negro Urco, Napo, Loreto* [Tesis de licenciatura en Psicología, PUCP].
- Osenberg, C. H. (1989). What is an epidemic? AIDS in historical perspective. *Daedalus, 118*(2), 1-17.
- Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia". *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, 6*(115). https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm
- Oxfam, Salud con Lupa, & Gobierna Consultores. (2023). *Vacunas y desigualdad: lecciones de la vacunación contra la COVID-19 en Perú* (1.ª ed.).
- Palacios Rojo, G. (2019). *¿Queremos ser madres?: Vivencias y significados del embarazo adolescente en la comunidad nativa Nuevo Paraíso, Ucayali* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)].
- Palacios Rojo, G. (2019a). ¿Queremos ser madres? Vivencias y significados del embarazo en la adolescencia en una comunidad nativa de la Amazonía peruana. *BIFEA Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 48(3). http://journals.openedition.org/bifea/10846
- Palma, H., & Portocarrero, J. (2020, junio 1). 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/
- Palma Pinedo, H. (2020). Neoliberalismo, biocomunicabilidad y la producción de ciudadanos salubres e insalubres. Un análisis de las políticas contra la anemia vistas desde la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 38(44), 131–156.
- Palma Pinedo, H. (2022). Cuidado infantil y programas sociales entre los awajún en Perú: Aportes desde la Amazonía urbana. En J. Portocarrero, A. Huerta-Mercado, A. D. Ferreira & A. Ghiggi Jr. (Eds.), *Más allá de lo terapéutico. Aproximaciones etnográficas al estudio de la salud indígena en las tierras bajas de América del Sur* (pp. 131–160).
- Palma Pinedo, H. (2023). *Alimentando al capital humano: Salud pública, anemia y desarrollo entre los awajún en Santa María de Nieva* [Tesis de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)].
- Palomino Ramírez, V., & Mauricio Estrada, L. (2019). *Modelamiento hidrológico e hidráulico para un sistema de alerta temprana en la quebrada Cashahuacra, distrito de Santa Eulalia* [Tesis para título profesional, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC)].
- Pautrat, L., Sembrero, M., & Sánchez, P. (2021). *El Comando Matico: Estrategia de autodefensa de los pueblos indígenas frente a la pandemia por COVID-19. Estudio exploratorio*. https://issuu.com/keneamazon/docs/el_comando_matico

- Peluso, D. (2023). A tale of three cities: Power relations amid Ese Eja urban imaginaries. En F. Santos-Granero & A. Fabiano (Eds.), *The urban imaginaries in native Amazonia: Tales of alterity, power, and defiance* (pp. 95–121).
- Peluso, D. (2015). Circulating between rural and urban communities: Multisided dwellings in Amazonian frontiers. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 57–79.
- Peluso, D. (2014). Ayahuasca's attractions and distractions: Examining sexual seduction in shaman-participant interactions. En B. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 231–255).
- Peluso, D., & Alexiades, M. (2005). Indigenous urbanization and Amazonia's post-traditional environmental economy. *TDSR*, 16(2), 7–16.
- Peñaranda Vargas, M. (2015). *Indígenas urbanos en la ciudad: Aproximación etnográfica al estudio de caso de los asháninka del Asentamiento Humano "Horacio Zevallos" – Ate Vitarte* [Tesis de licenciatura, PUCP].
- Perdomo, R. (2021). Las respuestas colectivas al COVID-19 en el Perú. *Les Études du CERI*, (252-253), 32–37.
- Perelman, M. (2021). La pandemia como hecho social total, como crisis y la desigualdad urbana. *Caderno CRH*, 34, 1–36.
- Picouet, N. (1995). Los conceptos de reversibilidad y de residencia-base en el estudio de la migración. En F. Dureau (Ed.), *Las nuevas formas de movilidad de las poblaciones urbanas en América Latina* (Documento Cede 097). Colombia: Universidad de los Andes.
- Pilco Lazarte, J. (2015). *Santa Eulalia: La vulnerabilidad de un distrito rural con características urbanas. Una aproximación desde el enfoque espacial y político-institucional* [Tesis de licenciatura, PUCP].
- Pintos, P. (2004). La espacialidad de la resistencia social: Entre la visibilidad en las calles y la acción en el territorio. Notas sobre la espacialidad piquetera en la Argentina reciente. *Reflexiones Geográficas*, 45–67. https://www.academia.edu/38987500
- Piñones, C., Liberona, N., & Mansilla, M. A. (2020). Itinerarios terapéuticos transfronterizos: Hacia el estudio del pluralismo médico y la movilidad humana transfronteriza. *Si somos americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, 20(2), 9–34.
- Piñones Rivera, C. (2015). *La Mala Hora: Articulaciones en el pluralismo médico de agricultores precordilleranos aymarás chilenos* [Tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili].

- Portal, A. M. (2009). Las creencias en el asfalto: La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México. *Cuadernos de Antropología Social*, (30), 59–75.
- Portocarrero, J. (2015). VIH en gestantes indígenas: Un reto para la salud pública peruana. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 32(3), 546–554.
- Pulgar Vidal, M. (2022). Un nuevo acuerdo por la naturaleza. En Ministerio de Cultura (Ed.), *Ensayos desde la pandemia para imaginar el Perú Bicentenario* (pp. 149–156).
- Quispe, A. (2011). Educación bilingüe Shipibo/Castellano en Lima: I.E. Comunidad Shipiba de Cantagallo. *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 7(6), 1–8.
- Ragas, J. (2014). Indios en palacio: Emisarios indígenas, gobierno central y espacios de negociación en Perú (c. 1860-1940). *Argumentos*, 8(2), 30–35.
- RENIEC. (2018). *Tesoro de nombres Shipibo-Konibo*. Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil.
- Rengifo Ruiz, R. (2018). *Identidad étnica y el proceso de integración de los estudiantes indígenas amazónicos a la carrera profesional de Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Científica del Perú de la ciudad de Iquitos 2017* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle].
- Reymundo Dámaso, L. (2021). La selva sin bosques: Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios. *Mundo Amazónico*, 12(1), 169–186. https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88352
- Reymundo Dámaso, L. (2022). *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco: Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios* (Tesis de licenciatura en Antropología). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rivero Sierra, F. (2018). Pensar el espacio, pensar los sujetos migrantes: Para una teoría de la apropiación subjetiva del espacio. *Argumentos*, 15(1), 37–68.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: Historia y cultura en los procesos educativos*. Editorial Paidós.
- Rodríguez Guillén, C. (2019). *Problemas en el ejercicio del derecho a la identidad étnica y cultural en ámbitos laborales occidentales: El caso de cuatro trabajadores miembros de comunidades indígenas amazónicas egresados de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* [Tesis para título de abogada, PUCP].
- Romio, S. (2016). El viaje hacia la ciudad: Caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-1960). En A. Surrallés, O. Espinosa & D. Jabin (Eds.), *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 61–80).

- Ruiz Méndez, M., & Aguirre Aguilar, G. (2015). Etnografía virtual: Un acercamiento al método y a sus aplicaciones. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 21(41), 67–96.
- Saavedra Dextre, M. (2020). *Pensamiento económico y prácticas financieras de adultos indígenas amazónicos* [Tesis de bachiller, PUCP].
- Salomon, F. (2003). Testimonios en triángulo: Personajes de la Nueva Crónica de Guamán Poma y del Manuscrito Quechua de Huarochirí en el pleito sobre el Cacicazgo Principal de Mama (1588–1590). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 35(2), 253–268.
- Sanborn, C., & Arrieta, A. (2011). *Universidad y acción afirmativa: Balance y agenda pendiente* [Documento de discusión]. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico. https://repositorio.up.edu.pe/backend/api/core/bitstreams/e03bc1cd-e7c2-45e4-8e3a-3f0d364d9bcc/content
- Sánchez, J. (2015). *Seguimos siendo indígenas: Una investigación sobre el discurso de los derechos y necesidades de la Comunidad Shipiba de Cantagallo como pueblo indígena en el contexto urbano de Lima* (Paper 2137). SIT Digital Collections. http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2137
- Sanchez, L., Mayer, E., Camacho, J., & Rodriguez Alzza, C. (2018). Linguistic attitudes toward Shipibo in Cantagallo: Reshaping indigenous language and identity in an urban setting. *International Journal of Bilingualism, 00*(0), 1–22.
- Sanchez-de Madariaga, I., & Zucchini, E. (2020). "Movilidad del cuidado" en Madrid: nuevos criterios para las políticas de transporte. *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales, 52*(203), 89–102.
- Sandoval, P. (2009). Los rostros cambiantes de la ciudad: Cultura urbana y antropología en el Perú. En P. Vega Centeno (Ed.), *Lima, diversidad y fragmentación de una metrópoli emergente* (pp. 167–222).
- Santos Granero, F. (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonía: Siglos XV-XVIII*. Ediciones Abya-Yala.
- Santos-Granero, F. (2007). Prólogo. En A. Chirif & P. García Hierro, *Marcando territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía* (pp. 12–17). IWGIA.
- Santos-Granero, F. (2021). La antropología amazónica de cara a la cuarta revolución industrial. *Anthropologica, 39*(46), 195–226.
- Santos-Granero, F., & Fabbiano, E. (2023). *Urban imaginaries in Native Amazonia: Tales of alterity, power, and defiance*. University of Arizona Press.

- Santos-Granero, F. (2023). The deep roots southern Arawak urban imaginaries: Tales of alterity in the longue durée. En F. Santos-Granero & E. Fabiano (Eds.), *Urban imaginaries in Native Amazonia: Tales of alterity, power, and defiance* (pp. 233–258).
- Santos, G., & Zapata, R. (2020, 3 de diciembre). Detrás del paro agrario: El cuestionado régimen laboral de las agroexportadoras. *Ojo Público*. https://ojo-publico.com/edicion-regional/el-cuestionado-regimen-laboral-las-agroexportadoras
- Santos, G. (2021, 5 de septiembre). Nuwa waimaku: Mujeres indígenas contra el silencio y la violencia. *Ojo Público*. https://ojo-publico.com/3003/nuwa-waimaku-mujeres-indigenas-contra-la-violencia
- Scaglia, M., Saraceno, M., & Turkenich, M. (2022). Construyendo salud comunitaria a partir de una experiencia de participación social en salud: El caso del COE de Villa Itatí creado en el contexto del COVID-19. *Actas publicadas*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.16461/ev.16461.pdf
- Sebastián Leonidas, R. (2022). *Cambios en los patrones de alimentación en la comunidad Matsigenka de Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco)* [Tesis de licenciatura en Antropología, UNMSM].
- SERVINDI-INTERNEWS. (2023). *Evaluación de necesidades de información (INA) en las comunidades indígenas del pueblo Shipibo-Konibo, Ucayali, Perú*. Servindi-Internews-USAID. https://internews.org/wp-content/uploads/2023/08/INA_Servindi_Peru_Shipibo.pdf
- Sheller, M., & Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning, 38*, 207–226.
- Sheller, M., & Urry, J. (2018). Movilizando el nuevo paradigma de las movilidades. *Quid, 16*(10), 333–355.
- Sierra Praeli, Y. (2020, 26 de marzo). Pueblos indígenas cierran sus territorios frente al avance del coronavirus. *Mongabay*. https://es.mongabay.com/2020/03/pueblos-indigenas-coronavirus
- Singer, M. (1994). AIDS and the health crisis of the U.S. urban poor: The perspective of critical medical anthropology. *Social Science & Medicine, 39*(7), 931–948.
- Soares Nunes, E. (2010). Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre indios e cidades. *Espaço Ameríndio, 4*(1), 9–30.
- Soria, M., & Carpo, A. (2006). *La ternura y el poder: Voces de mujeres Shipibo de las comunidades de Ucayali, recogidas en el marco de una investigación participativa, que realizaron las mismas mujeres Shipibo*. Abya Yala.

- Soto-Villagrán, P. (2024). Exploración sobre movilidades del cuidado: Un análisis preliminar en Ciudad de México. *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales, 56*(220), 455–472.
- Steele, D. (2018). Higher education and urban migration for community resilience: Indigenous Amazonian youth promoting place-based livelihoods and identities in Peru. *Anthropology & Education Quarterly, 49*(1), 89–105.
- Stival, M. (2018). *Pueblos originarios, procesos de atención y salud intercultural: Un estudio antropológico de las trayectorias de atención de la salud de grupos domésticos qom del barrio Los Pumitas de la ciudad de Rosario* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].
- Strauch, L., et al. (2015). Mixed-use spaces and mixed social responses: Popular resistance to a megaproject in Central Lima, Peru. *Habitat International, 45*, 177–184.
- Tafur Arévalo, G. (2014). *La radio comunitaria en el desarrollo de la identidad y permanencia cultural de la Comunidad Shipiba de Cantagallo* [Tesis de licenciatura en Comunicaciones, USIL].
- Tarazona-Fernández, A. (2023). Respuesta del sistema de salud frente a la pandemia de la COVID-19. En CMP, Comité Técnico del Observatorio de Medicina, Salud y Sociedad (Ed.), *La pandemia de la COVID-19 en el Perú: Su impacto en la sociedad peruana, lecciones aprendidas* (pp. 33–48).
- Tarrius, A. (2000). Leer, describir, interpretar. Las circulaciones migratorias: Conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, 21*(83), 37–66.
- TCA. (1998). *Memoria Taller Regional: Elaboración y validación de una guía metodológica para el diseño de políticas de desarrollo con enfoque de género en la Región Amazónica. Venezuela 8–11 de julio*. https://otca.org/wp-content/uploads/2021/02/Guia-Metod.-para-el-Diseno-de-Politicas-de-Desarrollo-con-Enfoque-de-Genero-en-la-Reg-Amazonica.pdf
- Tejada Ripalda, L. (2011). Problemas y posibilidades en la incorporación de minorías étnicas al sistema universitario peruano. En *Seminario Internacional Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior: Inclusión social, interculturalidad y equidad en la educación superior* (pp. 164–199).
- Tenorio-Mucha, J., Portocarrero, J., Busta-Flores, P., Pesantes, M. A., & Lazo-Porras, M. (2022). Percepciones de aceptabilidad y reticencia a las vacunas contra la COVID-19 en el Perú. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, 39*(3), 274–280.
- Terra Nuova – CAAAP. (2013). *Diagnóstico situacional de pueblos indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. Unión Europea, Municipalidad Metropolitana de Lima, Terra Nuova, & CAAAP.

- Tintaya Orihuela, M. (2017). *Empoderamiento psicológico en la Comunidad Shipibo-Konibo de Cantagallo y sus relaciones con el sentido de comunidad y el bienestar* [Tesis de licenciatura en Psicología, PUCP].
- Torres, F. (2016). Henri Lefebvre y el espacio social: Aportes para analizar procesos de institucionalización de movimientos sociales en América Latina – La organización barrial Tupac Amaru (Jujuy-Argentina). *Sociologias, 18*(43). http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86847621016
- Tournon, J. (2002). *La merma mágica: Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Tumi Dessi, R. (2022). *Práctica ritual del veneno de sapo acate en la comunidad nativa Matsés Buenas Lomas Antigua 2021* [Tesis de licenciatura en Antropología, UNAP].
- Uaqui Dunu Maya, A., & Castro Rosado, P. (2022). Estrategias de sobrevivencia de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial: El caso de un matsés en Iquitos durante la pandemia de la COVID-19. 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. 77–96).
- UNICEF-EIBAMAZ, CILA. (2012). *Shipibo: Territorio, historia, cosmovisión: Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe*. CILA-UNMSM.
- Urry, J. (2007). *Mobilities*. Polity Press.
- Valenzuela, P., & Guillaume, A. (2017). Estudios sincrónicos y diacrónicos sobre lenguas Pano y Takana: Una introducción. *AMERINDIA, 39*(1), 1–49.
- Valenzuela, P., & Valera, A. (2004). *Koshi Shinanya Ainbo: El testimonio de una mujer shipiba*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Vásquez Luque, T. (2023). De regreso al campo: La migración interna en el Perú durante la pandemia. En J. Morel & O. Peña Jiménez (Eds.), *Perú y América Latina en tiempos de pandemia: Desigualdades, salud pública y poder* (pp. 207–220).
- Valdez Huarcaya, W., Miranda Monzón, J. A., Napanga Saldaña, E. O., & Driver, C. R. (2022). Impacto de la COVID-19 en la mortalidad en Perú mediante la triangulación de múltiples fuentes de datos. *Revista Panamericana de Salud Pública, 46*, e53. https://doi.org/10.26633/RPSP.2022.53
- Valverde Samekash, N. (2016). *Nivel de identidad étnica en estudiantes Awajún Wampís de la carrera técnica de enfermería del Instituto de Educación Superior Tecnológico Público Tsamajain Chiriaco 2015* [Tesis de licenciatura en Enfermería, Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas].
- Vega Romá, P. (2023). *Migración Shipibo-Konibo en la ciudad: Derechos, estrategias e identidad en las comunidades de Cantagallo y Cashahuacra*. CAAAP.

- Vega Diaz, I. (2014). *Buscando el río: Identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. CAAAP; Terra Nuova; Municipalidad de Lima.
- Vega Zavaleta, L. (2021). *Organización femenina para los cuidados comunitarios por la COVID-19: Experiencias de mujeres lideresas de una olla común en Lima (Perú)* [Trabajo final de máster, Universitat Politècnica de València].
- Velazco Chávez, L. (2017). *Diseño de un proyecto social a través de una intervención urbana que sensibilice sobre la violencia que sufren las mujeres migrantes de la Amazonía en la ciudad de Lima por el imaginario colectivo sobre la mujer selvática como un ser dispuesto a la actividad sexual* [Tesis de licenciatura en Artes y Diseño Empresarial, USIL].
- Villapolo, L. (2013). *Ainbobo Koshiati, mujeres fortalecidas: Una experiencia sobre la participación de las mujeres shipibo y ribereñas de Ucayali y Loreto*. Terra Nuova; FIP.
- Villar, E., Frankce, P., & Loewenson, R. (2024). Learning from Perú: Why a macroeconomic star failed tragically and unequally on COVID-19 outcomes. *SSM - Health Systems, 2*, 100007. https://doi.org/10.1016/j.ssmhs.2023.100007
- Villar-Montesinos, E. (2023). Comentarios. En CMP, *Informe del foro La pandemia del COVID-19 en el Perú: Su impacto en la sociedad peruana. Lecciones aprendidas octubre 2022* (pp. 93–98).
- Villegas Guerrero, A. (2018). *Informe final de las actividades realizadas en los establecimientos: I.E. Intercultural Comunidad Shipibo-Conibo, nivel inicial e INPE Santa Mónica de Mujeres, durante el periodo del 17 de febrero al 17 de junio del 2017. Servicio estomatológico supervisado alternativo para la obtención del título de cirujano dentista*. UPCH.
- Vindrola-Padros, C., Johnson, G., & Pfister, A. (2018). *Healthcare in motion: Immobilities in health service delivery and access*. Berghahn Books. (Series: Worlds in Motion).
- Wallace, J. (1984). Urban anthropology in Lima: An overview. *Latin American Research Review, 9*(3), 57–85.
- Zavala, V., & Bariola, N. (2007). Discurso, género y etnicidad en una comunidad de shipibos en Lima. *Debates en Sociología* (32), 50–69.
- Zavala, V., & Bariola, N. (2008). Enra kopiai, non kopiai': Gender, ethnicity and language use in a Shipibo community in Lima. En M. Niño-Murcio & J. Rothman (Eds.), *Bilingualism and identity: Spanish at the crossroads with other languages* (pp. 151–174).
- Zamora, V. (2022, 28 de febrero). La salud y la confianza resquebrajadas. *Otra Mirada*. http://www.otramirada.pe/la-salud-y-la-confianza-resquebrajadas

- Zarate, J. (2020). Más miedo al hambre que al virus. *IDL Reporteros*. https://www.idl-reporteros.pe/mas-miedo-al-hambre-que-al-virus/
- Zunino Singh, D. (2018). Ciudades, prácticas y representaciones en movimiento: Notas para un análisis cultural de la movilidad como experiencia urbana. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, 30*(2), 35–54.
- Zúñiga-Olave, P., & Hermann-Lunecke, M. (2022). Labores de cuidado y COVID-19: Cambios en la movilidad cotidiana de mujeres en Santiago, Chile. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales, 26*(73), 15–33.