

VOLUMEN 7 - NÚMERO 11 - OCTUBRE 2022

REVISTA PERUANA DE ANTROPOLOGÍA



ISSN 2309-6276

CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS LUIS EDUARDO VALCÁRCEL

REVISTA PERUANA DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 7, Número 11, Octubre 2022

ISSN 2309-6276

Index:



Centro de Estudios Antropológicos Luis Eduardo Valcárcel
AREQUIPA - PERÚ

RPA Revista Peruana de Antropología
Vol. 7, N° 11, octubre 2022
Centro de Estudios Antropológicos Luis Eduardo Valcárcel CEALEV
Programa Profesional de Antropología
Facultad de Ciencias Histórico Sociales FCHS
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa UNSA

Dirección editorial

Daniel E. Castillo Torres, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa UNSA (Perú), Daniel Quispe Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa UNSA (Perú), Elizabeth Delgado Huillca, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa UNSA (Perú)

Directora y editora invitada

Gleny Góngora Fernández - Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (Perú)

Consejo editorial

Alonso Gamarra, McGill University (Canadá) / Gleny Góngora Fernández, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (Perú) / Yonathan Layme Choque, Universidad Nacional Mayor de San Marcos UNMSM (Perú) / Javier Puma Llanqui, Universidad Nacional del Altiplano (Puno) / Miriam Martínez Delgado, Universidad Católica de Santa María UCSM Arequipa (Perú)

Consejo asesor

Ralph Bolton, Pomona College (EE.UU) / Lolo Mamani Daza, Universidad Nacional de San Agustín UNSA (Perú)

Consejo evaluador

Los evaluadores de la RPA son anónimos y esta conformada por especialistas externos a la institución a fin de garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión de los textos.

Corrección de estilo: Verónica García Jarufe, Elizabeth Mendoza Quispe, Carmen Lilianna Melendez Rosas. **corrección del inglés:** Elizabeth Delgado Huillca, **diseño y diagramación:** Daniel Quispe Aguilar, **difusión:** José Abelardo Oré Velásquez.

ISSN: 2309-6276 (versión electrónica)

Se autoriza la reproducción del contenido siempre y cuando se cite la fuente. No se permiten obras derivadas. Las opiniones vertidas en los artículos son responsabilidad de sus autores. Todos los trabajos son sometidos a arbitraje.

La RPA Revista Peruana de Antropología, es una revista semestral, de investigación en ciencias sociales y humanas, editada por el Centro de Estudios Antropológicos Luis Eduardo Valcárcel afiliada a la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. Editores responsables, Gleny Góngora Fernández. Oficina en Av. Independencia 600, interior 331-D, Arequipa, Perú / Mail: contacto@revistaperuanadeantropologia.com / Web: <http://www.revistaperuanadeantropologia.com> / Vol. 7, N° 11, se terminó de editar en octubre de 2022.

Contenido

Artículos

Para comprender el parentesco en la Amazonía autóctona: una breve introducción histórica y pedagógica ERIK POZO-BULEJE	11
Percepción y tratamiento del susto por madres de familia de la ciudad de Tarapoto, Amazonía Peruana ROSA AMELIA GIOVE NAKAZAWA / JACQUES MABIT	32
El juego de los espejos. Las representaciones de la tradición y la indigeneidad yoreme en el norte de Sinaloa, México GERMÁN LEYVA VALDEZ	50
Génesis, evolución y debate sobre el multiculturalismo e interculturalismo TERESA PORTADOR GARCÍA / OCTAVIO ALONSO SOLÓRZANO TELLO.	69
<i>Home Office</i> y sus efectos en lo laboral y la salud de los trabajadores durante la pandemia en el departamento de Lima EDUARDO VILLALOBOS PORRAS.....	82
SARS-Cov-2 y padecimiento por COVID-19. Experiencias socioemocionales desde las narrativas del padecimiento. Aportes metodológicos CARLOS ALBERTO FLORES ARMEAGA / JOSÉ CONCEPCIÓN ARZATE SALVADOR	100

Estudios sobre las perspectivas Bioarqueológicas y condiciones de Vida. De los pobladores de la zona de Uraca – Corire, Valle de Majes - Are- quipa - Perú MANUEL ENRIQUE GARCÍA MÁRQUEZ	108
---	-----

Reseña

Calvo Calvo, Rossano. Antropología y arqueología del imaginario. Es- cudos e iconografía en la ciudad del Cusco. Cusco: Alpha Servicios Grá- ficos S.R.L., 2019, p. 75. RSANTIAGO LOAYZA VELÁSQUEZ	125
---	-----

Para comprender el parentesco en la Amazonía autóctona: una breve introducción histórica y pedagógica¹

To understand kinship in the native Amazon: a brief historical and pedagogical introduction

ERIK POZO-BULEJE²

Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA)
Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS) - Collège de France
epozo@unajma.edu.pe

Recibido: 22 de agosto de 2022

Aceptado: 13 de octubre de 2022

Resumen

Este artículo se hará una exposición básica y pedagógica sobre los elementos mínimos de la forma de establecer parientes de las personas autóctonas que habitan en la Amazonía del Perú. Para ello tomaremos algunos elementos del caso de los amazónicos awajún. En la exposición sobre el hecho parental en apariencia *naïf*, se revelarán conexiones intercontinentales insospechadas entre América del Sur tropical y el Asia del Sur, lo que nos conducirá a una reflexión y propuesta para ir más allá de la celebración nacional del Bicentenario peruano.

Palabras clave: Amazonía, parentesco, interculturalidad

Abstract

This article will make a basic and pedagogical exposition on the minimum elements of the way of establishing relatives of the indigenous people living in the Amazon of Peru. For this we will take some elements of the case of the Awajún Amazonians. In the presentation on the apparently naïve parental fact, unexpected intercontinental connections between tropical South America and South Asia will be revealed, which will lead us to a reflection and proposal to go beyond the national celebration of the Peruvian Bicentenary.

Keywords: Amazon, kinship, interculturality

1 Quiero agradecer los comentarios críticos de Noé Kiyak y Ricardo Mandujano a una versión anterior de este artículo.

2 Erik Pozo-Buleje. Es profesor ordinario en la Universidad Nacional José María Arguedas (UNAJMA) donde coordina el Grupo de Investigación Arguedas (GIAR). Candidato al grado de Doctor en Etnología y Antropología Social por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Francia) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

“El parentesco no es un fenómeno estático;
solo existe para perpetuarse”
El análisis estructural en lingüística y en antropología.
Claude Lévi-Strauss

1. Introducción

El historiador Alberto Flores Galindo recordó, en su célebre ensayo *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, las palabras de Jorge Basadre sobre la toma de conciencia acerca del entonces llamado “indio” como el aporte más significativo de parte de la intelectualidad peruana del siglo XX. La mayor contribución de quienes se encargaron de producir el conocimiento en el Perú del Siglo pasado fue la puesta en evidencia de la existencia del habitante de los Andes. Se trató de un “descubrimiento de lo obvio”, como bien señaló Flores Galindo. La Amazonía y sus pobladores en el Centenario peruano eran todavía inexistentes para esa intelectualidad y, en general, para la enorme mayoría de la población peruana urbícola.

Parece que tuvimos que esperar al inicio del siglo XXI para que la intelectualidad peruana tome conciencia de la existencia del habitante de la Amazonía. Un descubrimiento más de lo obvio. No obstante, las dos primeras décadas del siglo XXI presentan importantes cambios sobre esa intelectualidad peruana. El Bicentenario no está compuesta solo por intelectuales a secas, sino también por intelectuales autóctonos amazónicos.³

Si en el Bicentenario tenemos intelectuales autóctonos amazónicos, ¿no son ellos los llamados a escribir sobre su propia relevancia? Evidentemente la respuesta es afirmativa: son los propios amazónicos los encargados de decir lo que son y lo vienen haciendo ya sea enfrentando el paso de la oralidad a la escritura académica⁴ o tomado la pluma y el pincel para hacerlo a través de expresiones poéticas y plásticas.⁵ Por lo tanto, en este texto no pretendo decir cómo son los autóctonos amazónicos, sino lo que busco es presentar algunos resortes que se ponen en marcha en su particular modo de configurar su socialidad desde un punto de vista analítico, esto es, desde lo que el conocimiento fundado en la etnografía de distintos colectivos amazónicos permite cristalizar y que mucho de esto se muestra de manera subyacente. Esto lo puede hacer un o una autóctona amazónica o cualquiera que tenga un buen entrenamiento en la recopilación y el análisis de datos etnográficos.

En esta línea lo que en concreto me propongo realizar es una exposición de lo que menos se ha mostrado sobre la Amazonía peruana: la forma tan singular de establecer lazos de parentesco.

Si la Antropología en tanto que disciplina científica tiene un objetivo social, esto es, un compromiso más allá de su frontera disciplinar, sin duda es la *crítica al etnocentrismo* en tanto que este se presenta como la medida de juicio para todo lo presenta como diferente. Las creencias urbícolas más profundas, los presupuestos urbanos más naturalizados debido a su regularidad en un tiempo y un espacio delimitados, al ser contrastados con las descripciones que los etnógrafos producen sobre los modos de existencia de los colectivos autóctonos (las etnografías), se revelan contingentes y hasta arbitrarias. En ese sentido, la subespecialidad de la antropología del parentesco, en general, y la de la

³ Al respecto se puede consultar la revista *Amazonía Peruana*, Volumen XVII, N° 34, que publicó trabajos de intelectuales y artistas autóctonos.

⁴ Por ejemplo, Inoach (2021) y Sueyo Irangua & Sueyo Yumbuyo (2017). También las memorias de la dirigente awajún Albertina Nanchijam Tuwits contada por la Héléne Collongues (2022).

⁵ Por ejemplo, la poeta Dina Ananco (2021) o la artista Chonon Bensho.

etnografía del parentesco amazónico, en particular, son las más fantásticas productoras de materiales críticos del etnocentrismo.

En efecto, ¿cómo así el acto de casarse con un no-pariente es algo “normal”? ¿Cómo estoy, en efecto, seguro de que mi consorte no es mi pariente “consanguíneo”? ¿Qué hace que alguien sea o no un pariente mío? ¿La ausencia de los mismos apellidos entre dos personas es siempre el marcador absoluto de la falta de parentesco? ¿Y qué pasa si se afirma que en la Amazonía los dichos “indígenas” se casan entre “primos”? ¿Se trataría de los mismos “primos” urbícolas, es decir, de eso parientes “políticos” generados como consecuencia de una alianza matrimonial? Todas estas preguntas tienen respuestas diferentes si las contestamos *desde* el etnocentrismo o, como lo hacen los antropólogos profesionales, *contra* el etnocentrismo, esto es, *desde* el punto de vista del autóctono sea este urbícola o amazónico. En este texto adoptaremos el punto de vista de este último.

2. La investigación antropológica en América del Sur autóctona

El conocimiento científico sobre los *Native South Americans* (Lyon, 1985) en la década de los años 70 era reducido respecto a lo que se sabía sobre las poblaciones aborígenes de otros continentes (África y Oceanía en particular) en donde la Antropología en tanto que disciplina profesional desarrolló sus primeras investigaciones de campo y forjó sus inaugurales herramientas conceptuales. Así, las investigaciones existentes sobre América del Sur autóctona hasta esa década bien valían ser reunidas y, en efecto, puestas en términos de “*the last known continent*” (el último continente en ser conocido) tal como lo hizo Patricia J. Lyon en el libro que editó en 1974 y cuya segunda edición apareció en 1985. Lyon reunió un conjunto de textos de diversos americanistas tanto de las Tierras Altas como de las Tierras Bajas de la época. De ese conjunto mayor de la América del Sur autóctona, las investigaciones en el subconjunto de las Tierras Bajas eran, siempre hasta la década de los 70, aún menos numerosas y todavía poco profesionales vis-à-vis a las investigaciones desarrolladas en las Tierras Altas (de mayor calidad, es verdad, pero muy irregular y en poca cantidad). Por ello Jean Jackson, en la revisión de las etnografías disponibles hasta esa década para las Tierras Bajas, afirmó que estas aún eran deficientes en muchos aspectos (1975, p. 307).

Poco más de 20 años después del texto editado por Lyon y de la revisión de Jackson, Donald Pollock en una reseña de un conjunto de publicaciones dedicadas a la investigación en las Tierras Bajas (con mucho más énfasis en su porción amazónica) mostró un panorama muy distinto: en el trascurso de esas dos décadas las etnografías eran ya profesionales y científicamente rigurosas lo que valió que las Tierras Bajas de América del Sur se posicionen dentro del paisaje mayor de la Antropología en general como el área geográfica del mundo (quizá con la excepción de Nueva Guinea en ese entonces) con los desarrollos más interesantes e innovadores (1996, p. 157).

En suma, si la década de 1970 presentaba un panorama pobre en relación al conocimiento científico sobre las poblaciones autóctonas del subcontinente de América del Sur, la parte geográfica correspondiente a las Tierras Bajas era paupérrima. Dicho panorama, poco más de veinte años después, cambió drásticamente para el caso de estas últimas pues la profesionalización de la investigación se robusteció en cantidad y sobre todo en calidad científica.

3. La antropología amazónica y el Perú

La antropología amazónica comenzó a ser un interlocutor respetable en los debates

de la disciplina desde el inicio de la década de 1990. Para ese entonces se conocían cerca de 400 idiomas amazónicos, se sabían de numerosas variaciones dialectales, se descubría casi cada año la existencia de un grupo “aislado” y no pasaba un año sin tener una monografía etnográfica profesional y de calidad que se sumaba a las anteriores para así componer y complejizar el panorama etnológico de la región. “En resumen, un extraordinario laboratorio, comparable en muchos aspectos a Nueva Guinea, y que combina una variación muy amplia, pero conceptualmente controlable, de expresiones culturales con un número limitado de grandes fórmulas sociológicas de las que se empieza a vislumbrar cómo forman un sistema”, escribieron Descola y Taylor en la introducción del memorable dossier *La remontée de l'Amazonie* de la revista francesa de antropología *L'Homme* dedicado justamente a mostrar los avances más importantes del conocimiento etnográfico de la Amazonía así como algunas de las primeras síntesis etnológicas de la región al inicio de la década de 1990 (1993 p.14, mi traducción).

En lo que concierne concretamente a la Amazonía peruana, solo hacia el final de la década de 1960 aparecieron los primeros estudios etnográficos sobre los habitantes de esta porción geográfica del Perú (Varese, 2021, p. 87). Todos realizados por investigadores extranjeros (norteamericanos y un italiano luego nacionalizado peruano) básicamente concentrados en el estudio de los Asháninka, un colectivo autóctono de lengua arawak. Si el inicio del estudio antropológico de la Amazonía fue, como vimos, progresivamente aumentando en calidad etnográfica y complejidad comparativa entre las décadas de 1970 y 1990, el inicio del estudio antropológico de la porción amazónica que se ubica dentro del territorio peruano comenzó siendo más etnohistórico que etnográfico y progresivamente se inclinó hacia una antropología amazónica más de tipo militante y activista que científica.

Como consecuencia de los anterior se tiene un “relativo aislamiento académico de la antropología peruana amazónica frente a las antropologías vecinas (brasileña y colombiana en particular) o a los cambios ocurridos en el transcurso de los últimos 20 años en arqueología, etnohistoria, ecología histórica, etc.” (Chaumeil 2017, p. 109).⁶ Puesto en otros términos, la producción del conocimiento etnográfico sobre las poblaciones autóctonas de la Amazonía peruana realizada por antropólogos nacionales se encuentra relegada, pues dependemos básicamente de las etnografías producidas por colegas extranjeros principalmente norteamericanos y europeos. Estos escriben evidentemente en sus propios idiomas y publican frecuentemente en editoriales de pequeño alcance en sus propios países dada la naturaleza especializada de estos textos, lo que dificulta el acceso a estas publicaciones incluso para los especialistas.

Sin embargo, en el contexto del Bicentenario, existe una generación de jóvenes antropólogos/as peruanos/as, actualmente inmersos en sus estudios de posgrados (maestrías y doctorados), de diversos orígenes étnicos y de distintas regiones del Perú que se han (no hemos, debo decir) propuesto la tarea de revertir el relativo aislamiento académico de la antropología peruana amazónica. Este texto busca, pues, contribuir con esa tarea.

4. Algunas convenciones para el análisis del parentesco

Para no abonar en los errores etnocéntricos, los especialistas en el estudio de la antropología del parentesco establecieron algunas convenciones para realizar las descripciones de las posiciones genealógicas entre las diversas culturas del mundo. En

⁶ Para profundizar en el desarrollo de la antropología amazónica se pueden consultar Santos-Granero 1988, Chaumeil 2017; Chirif 2005; Pozo-Buleje 2021; Varese 2021.

primer lugar, se prefiere el uso de la terminología del parentesco en idioma inglés por el carácter intuitivo que muestra la lectura de la notación con relación al sentido que se traza desde la posición de un *Ego* hasta la de un *Alter*⁷. Me explico. Para “padre” se usa *father*; para “madre”, *mother*; para “hijo”, *son*... y así sucesivamente (Ver tabla 1).

Tabla 1

Principales elementos de la notación de parentesco (<i>kinship notation</i>) inglesa para indicar las posiciones de parentesco		
Abreviación	Término	Significado
F	Father	Padre
M	Mother	Madre
B	Brother	Hermano
Z	Sister	Hermana
S	Son	Hijo
D	Daughter	Hija
W	Wife	Esposa
H	Husband	Esposo
♂	Sexo masculino de Ego	Varón o varón hablando
♀	Sexo femenino de Ego	Mujer o mujer hablando
G ⁰	G = generación	Generación de ego
G ⁺¹	G = generación	La generación de los padres
G ⁺²	G = generación	La generación de los abuelos
G ⁻¹	G = generación	La generación de los hijos
G ⁻²	G = generación	La generación de los nietos

Fuente: elaboración propia

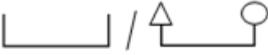
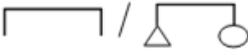
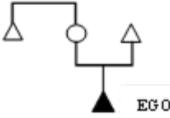
De manera tal que si se dice: “el hermano de mi madre”; en este caso el *Ego* es el que formula la oración, “yo masculino”, y el *Alter* es “hermano de mi madre”, y para llegar a este se debe pasar por “madre”. El mismo enunciado en inglés se expresaría del siguiente modo: “*my mother's brother*”. Como se puede notar, la forma de estructuración del posesivo en la oración en inglés (lo que se conoce como genitivo sajón) es lo que marca una diferencia relevante para el caso de la notación de las posiciones genealógicas del parentesco. De este modo, la abreviación o notación sería así: “♂” (ego), M (de *mother*) y B (de *brother*) o simplemente de este modo: ♂MB. En cambio, si tuviéramos que abreviar la oración en español tendríamos este resultado: “♂” (ego), B (hermano) y M (madre) o simplemente ♂BM. El detalle con la abreviación en español es que el camino de las posiciones genealógicas desde *ego* se ve, digamos, “distorsionado” puesto que para llegar al *alter* (al “hermano”), primero debo pasar por la “madre”, pero la estructuración del sintagma que expresa el posesivo en español invierte el camino de las posiciones genealógicas (hermano *de* la madre); mientras que en el inglés, por su estructuración del posesivo, sigue el recorrido de las posiciones genealógicas (*mother's brother*), lo que la hace mucha más intuitiva. Básicamente este es el criterio por el que entre los especialistas se toma como convención para generar un sistema de notación de la terminología del parentesco que permita reducir los riesgos de caer en el etnocentrismo.⁸

⁷ No obstante, una vez captada la lógica intuitiva que se expresa en inglés, se puede perfectamente realizar la notación en cualquier idioma. Si bien esto contribuye a una diversificación *emic* de la notación del parentesco, se pierde consistencia y puede inducir a errores cuando uno se enfrenta a materiales con casos de otras regiones del mundo cuando se quieren hacer estudios comparativos. En este escrito usaremos la notación en inglés.

⁸ Existen, evidentemente, otras propuestas de notación y algunas de ellas tienen mayores ventajas que la notación inglesa o alfabética. Para un ejemplo de una notación “posicional” se puede consultar Barry (2004).

Otro conjunto de convenciones se refiere a los gráficos de los diagramas⁹ que sirven para producir *modelos* analíticos y explicativos de los más diversos sistemas de parentesco. A continuación, presento un cuadro sintético con las convenciones gráficas más relevantes para el marco de este texto:

Tabla 2

Convenciones gráficas adoptadas para representar las relaciones de parentesco	
Símbolo	Significado
	Sexo masculino
	Sexo femenino
	Sexo indiferenciado
	Alianza matrimonial / "pareja casada"
	Germanidad / "Un hermano y una hermana"
	Filiación / "hijos de una pareja"
	Ego / individuo de referencia (ego) a partir del que las relaciones parten y toman sentido

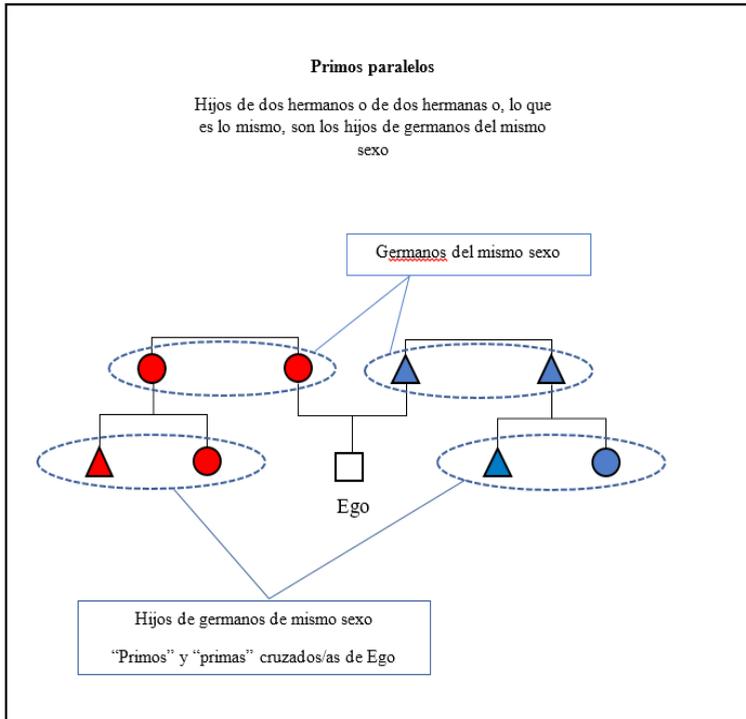
Fuente: elaboración propia

Es necesario introducir otro elemento técnico para una mejor descripción. Se trata de la diferencia entre los parientes "paralelos" y los "cruzados": una distinción que toma como criterio la diferencia de sexos entre los individuos implicados (ver los Gráficos 1 y 2). Así, en la generación de los padres (G^{+1}), aquellos con el mismo sexo serán parientes paralelos y los de sexo diferente serán parientes cruzados. Así, el padre y sus hermanos son parientes paralelos, la madre y sus hermanas, también son paralelos. En cambio, el padre y sus hermanas o la madre y sus hermanos serán parientes cruzados.

Esta diferencia de paralelos y cruzados como un elemento técnico de diferenciación para la descripción de diversos sistemas de parentesco se aplica en todos los niveles generacionales que fueran necesarios. En la generación de Ego (G^0), se tienen a los/as primos/as cruzados/as y los/as primos/as paralelos/as, es decir, a los hijos de hermanos/as de sexo opuesto y los hijos de hermanos/as del mismo sexo, respectivamente.

⁹ Existen otras propuestas para realizar diagramaciones además de las convenciones gráficas que muestro aquí. Al respecto se puede consultar el notable trabajo de Héran (2009).

Gráfico 1



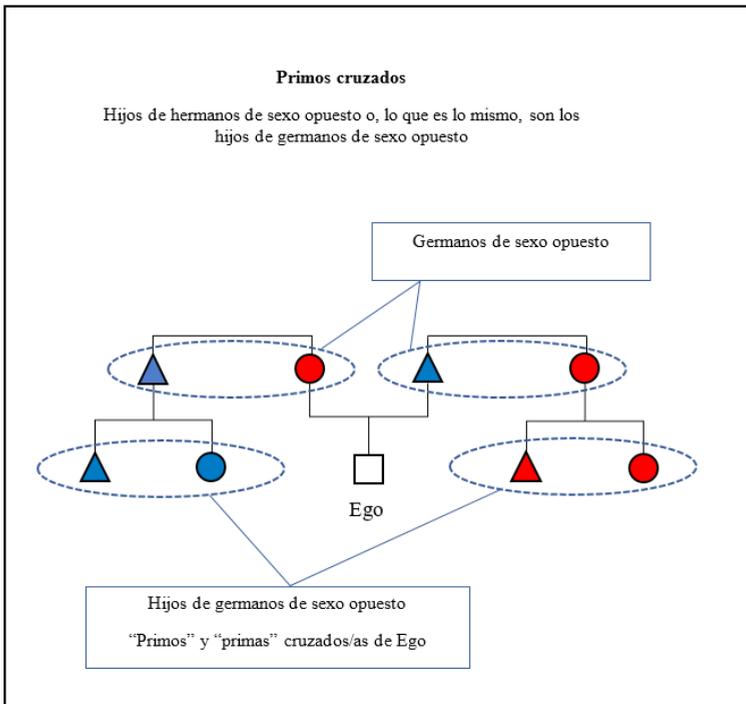
¶

Párrafo

¶

Gráfico 2

Estilos



La importancia de esta diferenciación técnica para el análisis cobra toda su importancia, como veremos, cuando se trata de comprender el parentesco en la Amazonía en donde algunos tipos de parientes cruzados no son considerados consanguíneos y son tomados, al mismo tiempo, como potenciales cónyuges, por ejemplo.

5. El parentesco amazónico: un breve esbozo genérico recurriendo al caso Awajún

No se cuenta con un texto sobre la historia del desarrollo de los estudios del parentesco en la Amazonía autóctona. No obstante, existen artículos notables que despliegan ciertos momentos que pueden componer esta historia como por ejemplo Laraia (1987), Silva (2004, 2012) y Soares-Pinto (2018). Como bien ha indicado Silva (2004), se podría establecer como punto de inicio de los estudios del parentesco amazónico las monografías precursoras de Curt Nimuendaju dedicadas al estudio de la estructura social de los *Apinayé* (1939), los *Xerente* (1942) y los *Timbiras Orientales* (1946). Si bien Silva tiene razón en establecer las monografías precursoras de Nimuendaju como punto de partida, tenemos, no obstante, que incluir a Paul Kirchhoff por sus igualmente precursoros estudios del parentesco de las “tribus selváticas de Sudamérica”. En efecto, Kirchhoff es actualmente recordado como uno de los grandes mesoamericanistas, no obstante, en el inicio de su carrera, cuando se graduó en Leipzig en junio de 1927, presentó una disertación titulada “Matrimonio, parentesco y genealogía de las tribus indígenas de la Sudamérica Norteña no-Andina”,¹⁰ el contenido de esta tesis le valió para publicar tres artículos: “La organización familiar de las tribus selváticas de Sudamérica” (1931), “Denominaciones de parentesco y matrimonio entre familiares” (1932b) y “Organización del parentesco. Un estudio de la terminología” (1932a).¹¹ Con ello tenemos desde entonces más de noventa años de estudios sobre el parentesco amazónico. Este no es el espacio adecuado para desplegar los aportes de estos precursores. A continuación, presentaré algunos de los hechos más significativos del desarrollo de los estudios del parentesco en la Amazonía poniendo como eje central el caso Awajún.

La primera *summa* etnográfica sobre los Awajún,¹² colectivo autóctono de lengua Chicham,¹³ la realizó el antropólogo norteamericano Michael A. Brown (1984) hacia el final de la década de 1970, es decir, la década en la que comenzó la producción de descripciones detalladas fruto de la convivencia por largos períodos entre los anfitriones amazónicos. Brown inicia el capítulo dedicado a la exposición de las relaciones de parentesco entre sus anfitriones awajún de las comunidades del Río Alto en la Región de San Martín del siguiente modo:

“Para los miembros de una sociedad urbana y cosmopolita, quienes están acostumbrados a vivir en medio de millares de personas desconocidas, es difícil imaginar una sociedad en que todos los miembros de una comunidad y hasta una región se considera como familiares, y en donde el estado de ‘no parientes’ es casi

10 El título original en alemán es el siguiente: “*Heirat, Verwandtschaft und Sippe bei den Indianerstämmen des nördlichen nichtandinen Südamerika*”.

11 Kirchhoff, además, contribuyó con ocho monografías de casos sudamericanos en el cuarto tomo del *Handbook of South American Indians* (1948).

12 Los Awajún antes fueron nombrados con el exónimo “aguaruna” y su lengua fue denominada “jíbaro”. Sobre las variaciones del nombre Awajún se puede consultar Pozo-Buleje (2017); sobre el cambio de denominación sobre la lengua se puede consultar Deshoullière and Utitaj Paati (2019).

13 Este conjunto está compuesto por los achuar, los shuar, los huambisa, los shiwiari, los awajún y por el grupo candoa integrado por los candoshi y los shapra. El territorio de este conjunto se extiende desde los ríos del sur del Marañón en el Perú hasta los ríos del norte del Pastaza en el Ecuador.

equivalente a 'enemigo'. Pero muchas de las sociedades nativas de la amazonía (sic) peruana son así, entre ellos los Aguarunas [Awajún]. Viven en un mundo social organizado a base de las relaciones de parentesco." (Brown 1984, p. 69).

¿Cómo es posible que todos los integrantes de una comunidad awajún, e incluso una región, se consideren familia? ¿A través de qué procedimientos podrían estar todos emparentados? ¿Por qué la condición de "no pariente" convierte a una persona en prácticamente un sinónimo de "enemigo"? En suma, ¿qué entiende, pues, un awajún, por eso que nosotros llamamos "parentesco" y que se encontraría en la base de su organización social?

El lector de estas líneas, urbano y cosmopolita, como dice Brown, podría intentar dar respuesta a estas interrogantes recurriendo a sus propias nociones de parentesco, con lo que estamos a un paso de cometer todos los errores que llevaron a prejuizar peyorativamente a los pobladores autóctonos de la Amazonía. De todos los prejuicios dirigidos a estos, quizá los referentes a sus modos de establecer lazos de parentesco son los más exotizados: si todos son "familia", todos han de ser parientes consanguíneos; y si todos son consanguíneos, entonces sus uniones matrimoniales han de realizarse entre parientes, es decir, a través de actos incestuosos. Un razonamiento intuitivo, en apariencia lógico, que en realidad es profundamente incorrecto si lo pensamos desde la lógica awajún.

Pero nuestro lector imaginario, urbano y cosmopolita, puede ser dispensado hasta cierto punto, pues a los antropólogos profesionales también tuvimos (y aún tenemos) dificultades para comprender el sentido de lo que etiquetamos como "parientes" en el universo amazónico. Nos ha tomado casi cincuenta años comenzar a comprender a los "parientes" amazónicos desde el punto de vista de sus propios protagonistas y para esto se ha tenido que realizar estudios comparativos con la intención de hacer emerger los resortes fundamentales que estructuran los criterios de emparentamiento amazónico.

Para comprender a cabalidad la particularidad del parentesco amazónico partamos de algo que nosotros conocemos. Cuando nombramos a nuestros parientes los clasificamos y ordenamos de una manera muy precisa: por generación y por sexo. En la generación de los padres se usan *cuatro términos* con los que nombramos, clasificamos y ordenamos a todos los parientes posibles. Se usan los siguientes términos: "papá", "mamá", "tío" y "tía". En la generación de los hijos se usan nuevamente *cuatro términos*: "hermano", "hermana", "primo" y "prima". Si subimos a la generación de los abuelos, allí tenemos *dos términos*: "abuelo" y "abuela". Si descendemos a generación de los nietos, tenemos una vez más *dos términos*: "nieto" y "nieta". Con todas estas terminologías de parentesco se establecen los lazos del conjunto de personas a las que llamaremos "familia" o más precisamente "familia" dicha "directa" o "cercana" para oponer a estos a aquellos que son "indirectos" o "lejanos". Es decir, se hace intervenir un parámetro que llamaremos de *proximidad genealógica*. Este parámetro, sin embargo, no altera el conjunto de terminologías que se movilizan para el grupo de personas a las que etiquetamos como "familia". La máxima modificación que se realiza es la de añadir la proximidad al término de parentesco. Por ejemplo, "primo lejano" o "prima directa".

Como se puede ver, ninguno de esos términos anuncia ni la presencia del futuro o la futura *cónyuge* ni la presencia del futuro *suegro* o *suegra*. Dicho de otro modo, en la generación de los padres, los cuatro términos que movilizamos no dicen nada sobre el "suegro" o la "suegra"; en la generación de los hijos, ningún término hace referencia a un "esposo" o "esposa". Sin embargo, existen sociedades que incluyen en la terminología de parentesco categorías que hacen referencia o que prefiguran la

presencia futura o potencial de los cónyuges y de los suegros. Se trata de la existencia de una institución particular en sociedades que poseen *reglas positivas que fijan la elección del cónyuge dentro el stock de términos con los que se nombran algunas posiciones genealógicas*. Como sabemos, Claude Lévi-Strauss dedicó *Las estructuras elementales del parentesco* (2017[1947]) al estudio exclusivo de las sociedades que poseen este tipo de institución. Allí el antropólogo francés llegó a una conclusión que produjo un verdadero cambio de paradigma en los estudios antropológicos del parentesco: en la base de toda estructura de parentesco lo que siempre se encuentra es el imperativo del intercambio (*échange*), con lo que se dio un paso definitivo para salir del imperio de la biología occidental en materia parental. En ese sentido, y como bien ha puntualizado el antropólogo brasileño Marcio Silva, la función de un sistema de parentesco es la definir posibilidades e imposibilidades matrimoniales y no representar, reflejar, simbolizar, organizar, etc. las relaciones fundadas en la reproducción sexual (Silva, 2012a).

Un ejemplo de sociedad que fija la elección del cónyuge dentro de los términos de parentesco es el de los autóctonos amazónicos Awajún. En efecto, si nos fijamos en los términos que se usan en la generación de los padres (para el caso de un Ego masculino) en este colectivo amerindio, lo primero que se nota es que ellos emplean tres categorías y no cuatro como los urbícolas.¹⁴ Los tres términos en idioma awajún que movilizan en esa generación son estos: *apag*, *dukug* y *diich* (ver Diagrama 1).¹⁵ Debemos resistir la tentación de realizar traducciones simplistas del idioma awajún al español, porque corremos el riesgo de cometer todos los errores que no han permitido comprender a los pobladores amazónicos, a saber: atribuir nuestras prenociones a las nociones autóctonas. Una traducción simplista es señalar que *apag* significa “papá”, que *dukug* significa “mamá” y que *diich* significa “tío”, por ejemplo. En el marco de esta traducción simplista se diría de manera incorrecta que entre los awajún solo hay tres términos de parentesco para nombrar a tres tipos de parientes y que, por tanto, no existe el término para “tía”. O peor aún, si notamos que la hermana de la mamá (a quien nosotros llamaríamos “tía”) en awajún recibe el mismo término de parentesco que el de la “madre”, es decir, la hermana de la madre también es *dukug* en la terminología awajún; se concluiría, equivocadamente, que los awajún solo tienen “mamás” dado que no hay término para “tía” o que hay por lo menos hay dos madres entre ellos. Errores ingenuos, sin duda, pero lamentablemente frecuentes por causa del etnocentrismo urbícola y de la inexistencia de políticas de difusión pedagógica por parte de los aparatos estatales del Perú. Esto fue así en el Centenario y lo continúa siendo en lo que va del Bicentenario, esto a pesar del discurso de la interculturalidad que pulula en los documentos ministeriales y en los informes de ONGs que se enfocan en las llamadas poblaciones “indígenas”. La interculturalidad (funcional o crítica) ignora la diversidad parental que se expresa en diversos colectivos autóctonos amazónicos.

6. Una terminología de parentesco que prefigura el lazo de unión matrimonial

Teniendo en cuenta los elementos técnicos antes mencionados, retomemos la descripción de la terminología de parentesco Awajún que antes mostramos. Se señaló que los Awajún son un ejemplo de colectivo autóctono que fija la elección del o de la

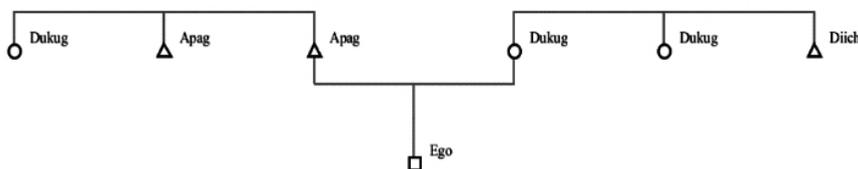
14 Para la exposición de los términos de parentesco autóctonos awajún de esta parte del texto voy a usar las descripciones contenidas en Brown (1984).

15 En realidad, en la G+1 para el caso de un Ego masculino existe un término más que nombra la posición de la “madre de esposa”, *tsatsag* (WM). No lo incluyo en esta exposición introductoria, porque esta categoría se genera luego de matrimonio.

cónyuge dentro de los términos de parentesco.¹⁶ Veamos cómo ocurre esto.

Podemos decir que *dukug* no significa, *estricto sensu*, “mamá”, sino que es el término autóctono para nombrar a las posiciones genealógicas siguientes: M, MZ y FZ, esto es, a la “madre” (M), a la “hermana de la madre” (MZ) y a la “hermana del padre” (FZ). Así, toda mujer que sea identificada en alguna de estas posiciones devendrá *dukug*, un “madre” clasificatoria¹⁷, si se quiere. Del mismo modo, *apag* no significa “papá”, sino que es el término que nombra las siguientes posiciones: F y FB, es decir, “papá” (F) y “hermano de papá” (FB). Todo varón que sea identificado en alguna de estas posiciones devendrá *apag*, “padre” clasificatorio. Mientras que *diich* no es “tío”, sino MB, esto es, “hermano de mamá”. Mostremos los términos autóctonos en el siguiente diagrama:

Diagrama 1: Términos de parentesco Awajún en la generación de los padres de ego (G⁺¹)



Como se puede ver en el Diagrama 1, en la generación de los padres de Ego o G⁺¹ se tiene que todas las posiciones de F y FB movilizan el mismo término *apag*. Siempre en G⁺¹, todas las posiciones de M, MZ y FZ emplean el mismo término *dukug*. La única posición que recibe el término autóctono *diich* es la de MB, esto es, el hermano de la madre.¹⁸

7. El hermano de la madre (MB): de África del sur a Asia del sur

Comprender la naturaleza no etnocéntrica de lo que sociológicamente encierra la posición del MB o hermano de la madre no fue fácil. De hecho, este es un fenómeno de mucho más amplio alcance tanto histórico como sociológico. También implica a la discusión sobre el avunculado, es decir, a la relación entre el tío materno o uterino y el sobrino uterino marcada por una serie de convenciones que conciernen a sus vínculos

16 Es necesario señalar que las terminologías que prefiguran el lazo de la unión matrimonial son diversas. La operación de diferenciar a los primos cruzados (X) y primos paralelos (P) y que asimila a estos entre los germanos (G) [G = P ≠ X], como hacen los awajún, remite a la terminología llamada tipo dravidiana, pero con la precisión de que ellos introducen entre los cruzados una nomenclatura específica para los potenciales afines [*sáij*, *yuwág* y *antsung*] lo que remite a una terminología más bien de tipo iroquesa [(X) ≠ (G = P)]. De hecho, actualmente los awajún también movilizan terminologías de parentesco en español que distingue a los germanos (G) de los primos sin operación de distinción al interior de estos, es decir, sin diferenciar entre primos cruzados (X) y primos paralelos (P) pues todos son designados con el mismo término [G ≠ (X=P)], lo que remite a la terminología llamada de tipo eskimo. En este texto no desarrollaré estos detalles terminológicos dado su carácter introductorio.

17 La idea de “pariente clasificatorio” no nos debe parecer extraña. En el universo urbícola la consanguinización de un no-pariente vía la clasificación es muy frecuente, solo que en este caso se recurre, por lo general, a la relación de “tío” o “tía” (y no, como los Awajún, a la relación “papá” o “mamá”) para su inclusión. Así, se tienen personas sin ningún vínculo consanguíneo que, por la fuerza de la intensidad de las mutuas relaciones entre los individuos no-emparentados, terminan clasificándose en una posición genealógica colateral de parentesco como es el de “hermano/a del (la) padre”.

18 Es necesario aclarar que en el sistema terminológico de referencia awajún en G⁺¹ toda mujer será *dukug* (M) con excepción de la madre de la esposa (WM) que es llamada *tsatsag* y todo varón será *apag* (F) con excepción del “hermano de la madre” (MB) que será *diich* y el “padres de la esposa” (WF) que será *wæg*. En este texto, dado su objetivo introductorio, no ingresaré a estos detalles terminológicos.

y/o a la transmisión de estos. En este sentido, es necesario decir aquí que el caso Awajún tiene reminiscencias avunculares y que es un caso más entre varios otros en la Amazonía autóctona y en el mundo entero. No es, entonces, un fenómeno exclusivamente amerindio.

En el contexto del inicio de la profesionalización de la antropología, esto es, en el marco del desarrollo del conocimiento científico sobre las sociedades no-occidentales fundado en etnografías durante la primera mitad del Siglo XX, Alfred Radcliffe-Brown elaboró una explicación clásica sobre el hermano de la madre. En un texto titulado precisamente “El hermano de la madre en África del sur” (1952[1924]) el antropólogo inglés analizó un conjunto de actitudes o comportamientos entre el “sobrino” y el “tío materno”, entre este y el “padre”. Con ese análisis propuso la interpretación siguiente: la *filiación* o *descendencia*¹⁹ determina en última instancia el sentido de estas posiciones. La importancia de evocar esta interpretación radica en que, por decirlo de algún modo, viabilizó un conjunto de críticas que marcó el inicio del fin de la hegemónica y etnocéntrica interpretación del parentesco basada exclusivamente en la *consanguineidad*²⁰, es decir, como una expresión de vínculos biológicos. El parentesco en antropología, como dijimos antes, evoca vínculos sociales. En efecto, ¿por qué definir sistemáticamente para todos los colectivos humanos del planeta tierra el lazo parental en términos de consanguineidad? Dicho de otro modo, ¿puede estar en la base de los vínculos de parentesco otro presupuesto que no sea el de la consanguinidad?

La contestación a estas interrogantes se hizo posible gracias a la intervención de Luis Dumont²¹ quien (apoyándose en la teorización de Lévi-Strauss y movilizándolo etnografías del sur del Asia) abrió el camino para la moderna comprensión de la antropología del parentesco en términos no occidentales y, sobre todo, no consanguíneos. Para Dumont, comprender el parentesco a partir de la consanguineidad es, en realidad, hacer una generalización de las categorías de nuestro sentido común urbícola (1975a). En ese sentido, para comenzar a comprender por qué ciertos colectivos autóctonos incluyen términos de parentesco que prefiguran el lazo matrimonial, él se planteó interrogantes como estas: ¿el hermano de la madre (MB) no es sobre todo un aliado del padre?, ¿el lazo matrimonial debe ser siempre considerado un subproducto de la filiación o descendencia, es decir, de la consanguineidad? Dicho de otra manera, antes de privilegiar la filiación o descendencia como base del parentesco, ¿no se podría considerar acaso a la alianza matrimonial, esto es, a la relación por *afinidad* como la base de la estructuración de los lazos parentales? Como veremos en seguida, esto lo hacen, con variaciones, los asiáticos del sur como los autóctonos de la Amazonía.

8. El modelo del sistema de parentesco dravidiano

La comprensión del parentesco amazónico comenzó a gestarse en tierras lejanas, en otro continente. Al sur del Asia, en la India del sur, entre los *Pramalai Kallar* cuyo idioma es dravidiano, Luis Dumont fraguó su experiencia etnográfica (1957) con la cual, luego, formalizó lo que hoy conocemos como sistema de parentesco dravidiano (1975a, 1975b). No fue fácil comprender la formalización de Dumont, en particular la dedicada a la terminología (1975b). No lo fue, por ejemplo, para Radcliffe-Brown quien lo expresó

19 Hace referencia a un conjunto de derechos y obligaciones resultante de la inclusión en un grupo definido por la transmisión de las posiciones de filiación o descendencia de una generación a otra (Barry et al., 2000).

20 Se trata del vínculo entre individuos relacionados con un mismo ancestro (Barry et al., 2000).

21 Antes de Dumont existen, evidentemente, otros antropólogos que hicieron posible a intervención de este. El texto de Radcliffe-Brown fue severamente criticado por Robert Lowie y luego ponderado críticamente por Lévi-Strauss; así mismo, lo aportes críticos de Arthur Maurice Hocart contribuyeron para salir del imperio de la consanguinidad occidental.

del siguiente modo: “No puedo pretender haber comprendido el artículo sobre la terminología dravidiana de parentesco del señor Dumont pese a haberlo leído varias veces. Me gustaría ser ilustrado con respecto a su significado y sospecho que también hay otros en la misma posición que la mía” (2012, 281).²² La complejidad se debe al hecho concreto de que la relación entre “cuñados”, esto es, la relación que un hermano entabla con el esposo de su hermana no se configura con los mismos criterios conceptuales que de manera común se emplea para procesar esa relación en una sociedad urbícola occidental u occidentalizada. Radcliffe-Brown probablemente no consiguió entender el artículo de Dumont, porque para hacerlo (como vimos en los acápites anteriores) se necesita descentrar la consanguinidad occidental, esto es, el hábito de concebir siempre la estructuración de los lazos del parentesco como un reflejo inmediato de procesos bioquímicos del organismo humano y, en este sentido, concebir el lazo de afinidad o matrimonio como un subproducto siempre secundario o posterior al lazo parental consanguíneo.

Para que la afinidad opere como *antecedente* al lazo matrimonial, la socialidad de un determinado colectivo de humanos se debe estructurar de una manera particular. Para los casos de la India del Sur, en el marco del modelo dravídico propuesto por Dumont, este estableció los siguientes hechos particulares:²³

- La sociedad entera se divide en dos, y solamente en dos, tipos o clases de parientes: los consanguíneos (no esposables) y los afines (entre los que se encuentran los esposables). Es decir, se trata de una sociedad en la que se tienen dos opciones, y solamente dos, para clasificar a todos los individuos en términos parentales: con los que se puede casar (afines) y los que están prohibidos para el matrimonio (consanguíneos). Se trata entonces de un sistema dicotómico desde el punto de vista terminológico, donde la distinción entre parientes paralelos y cruzados corresponden, en este caso, a la oposición entre “consanguíneos” y “afines”, entre no esposables y esposables. Esta partición dicotómica es lo que hace posible y también comprensible la siguiente afirmación: el “cuñado” de mi “cuñado” es mi “hermano”²⁴.

- Los términos de parentesco que se emplean clasifican a los parientes distinguiendo los niveles genealógicos de manera absoluta, esto es, que no existen en la terminología de parentesco categorías que “suban” o “bajen” a una determinada posición de parentesco a un nivel generacional mayor o menor. Como en los sistemas de parentesco de los autóctonos norteamericanos Crow y Omaha que “fusionan” terminológicamente determinadas posiciones genealógicas que pertenecen a dos generaciones diferentes.²⁵

- En la generación de los “padres”, de Ego y de los “hijos” (en G^{+1} , en G^0 y en G^{-1}), esto es, en los tres niveles centrales hay dos hechos importantes: de una parte, se realizan distinciones según el sexo de los parientes designados; por otra parte, se oponen los parientes paralelos (llamados “consanguíneos”) a los cruzados (o “afines”, entre los que pertenecen a la misma generación se encuentra el cónyuge potencial). En la generación

22 “I cannot claim that I understand the article on Dravidian kinship terminology by Mr. Dumont though I have read it carefully several times. I should like to be enlightened as to its meaning, and I suspect that there are others in the same position as myself” (Radcliffe-Brown, 1953, p. 112)

23 Las características del sistema de parentesco dravidiano establecidas por Luis Dumont y que describo a continuación son una adaptación de la realizadas por Simone Dreyfus (1993) e Isabelle Daillant (2000). Sobre esta base incluyo algunas precisiones.

24 Esta es una traducción libre de la siguiente frase de Dumont: “*Lallié de mon allié est mon frère*” (Dumont, 1975b, p. 100).

25 Por ejemplo, en el caso del sistema de parentesco Omaha no se tiene en cuenta la generación cuando se trata de los hijos del tío materno, equiparando terminológicamente a la madre de Ego con la hija del hermano de la madre, y al tío de Ego con el hijo del hermano de la madre. Determinados/as “primos/as” de Ego suben terminológicamente a la generación de los “padres”.

de los “abuelos” y los “nietos” (en G^{+2} y en G^{-2}) los parientes son “consanguíneos” y “afines” al mismo tiempo (que es otra de las consecuencias de la división dicotómica que antes evocamos).

- Como consecuencia de todos los puntos anteriores combinados, lo que se obtiene es la transmisibilidad de la relación de afinidad o alianza. Es decir, lo que se “hereda” de los padres no es solo un lazo de parentesco consanguíneo, sino también la relación de afinidad que los padres generaron con su matrimonio: el “padre” de Ego al casarse obtiene “cuñados” o aliados, los hijos de estos son también “cuñados” de Ego, puesto que Ego al casarse lo tuvo que hacer con alguna de las hijas de algún “cuñado” / aliado de su padre. En la generación de los hijos de Ego también se hereda una vez más la afinidad: los hijos de sexo masculino de los “cuñados” de Ego son los “cuñados” de los hijos de Ego. Ahora bien, bajo esta misma lógica y siempre reteniendo el hecho de que se trata de un sistema completamente binario (solo hay consanguíneos y afines), las “cuñadas” o aliadas mujeres de un varón, así como a los “cuñados” de una mujer, del mismo nivel generacional que sus propios hijos (G^{-1}), son clasificados consanguíneos en ese mismo nivel (G^{-1}) (Dreyfus, 1993, p. 136).

Como se puede ver, la afinidad como antecedente al lazo matrimonial, para los casos de la India del Sur, requiere de una particular división social bipartita, lo que conduce a una serie de consecuencias en la transmisión de las relaciones de parentesco a las siguientes generaciones, haciéndose así posible un particular énfasis en los lazos de afinidad en esa transmisión; dicho de otro modo, gracias a los casos sur indios se puedo comprender que la afinidad se puede transmitir de una generación a la otra, lo que revela una dimensión diacrónica sobre este tipo de relación que los sistemas occidentales de parentesco reservan únicamente a los lazos de consanguinidad. En efecto, para estos últimos la relación de un hombre con su “cuñado” es una relación de afinidad, pero la relación que se establece entre sus hijos es la de primos, es decir, una relación consanguínea (Barraud, 2016). Lo que Dumont demostró fue que esto no ocurre así en los casos de la India del Sur, pues en ellos los hijos *heredan* la relación de afinidad de sus padres, transmitida de una generación a otra, entonces no son “primos”, sino “cuñados”.

Llegado a este punto, no será difícil ahora entender el título del artículo donde Dumont presentó el modelo de sistema de parentesco dravídico: “Terminología del sistema de parentesco como expresión del matrimonio”.²⁶ En efecto, el matrimonio se expresa en los términos dravídicos de parentesco antes de que este se realice concretamente.²⁷

Si Dumont había puesto por primera vez en circulación el modelo dravidiano durante su lectura en el congreso de Viena en 1952, diez años después se publicó un avance en la comprensión y en la complejidad de la propuesta de Dumont que fue importante para la llegada del modelo indio a la selva tropical amazónica. Los trabajos del antropólogo francés se fundan en la observación de sociedades indias *unilineales*, esto es, sociedades en donde la transmisión de miembro de un grupo o filiación se realiza únicamente

²⁶ Dumont publicó originalmente su artículo en inglés en 1953 bajo el título “*The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage*”. Este fue presentado un años antes, en 1952, en el Congreso de Ciencias Antropológicas y Etnológicas en Viena en setiembre de ese año. Luego, en 1975, se publicó el texto en versión francesa bajo el título “*Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage*”. Finalmente, en el año 2012 se publicó la traducción al español que retomó el título en inglés: “La terminología dravidiana de parentesco como expresión del matrimonio”. Es importante dejar anotado aquí que estas diferentes traducciones pueden tener implicancias conceptuales importantes cuando se escribe sobre la antropología del parentesco en español. En el presente texto estoy trabajando teniendo a la vista las tres versiones con el objetivo de reducir al mínimo las potenciales confusiones terminológicas.

²⁷ Evidentemente existen críticas, debates y controversias al rededor del modelo dravidiano propuesto por Dumont. Aquí me limito a indicar alguna de las más significativas: Yalman 1962; Trautmann 1981; Rudner 1990; Jamous 1991; Busby 1997; Viveiros de Castro 1998; Gregory 2013.

por el lado materno o por el lado paterno. Siempre con casos de la india, pero esta vez de la región norte, el antropólogo turco Nur Yalman (1962) mostró que el modelo dumontiano puede igualmente encontrarse en sociedades de filiación *cognáticas*, es decir, en sociedades en donde la transmisión de miembro de un grupo no toma preferencia por uno de los lados (materno o paterno); por ello también se suele llamar a este tipo de transmisión cognática como *indiferenciada*. Con esto, se mostró que el matrimonio entre “primos cruzados” de los dos lados (paterno o materno) o bilaterales puede funcionar perfectamente en sociedades sin filiación uniliniar, esto no se pensaba posible hasta antes de la intervención de Yalman. Con este quedó claro, entonces, que el modelo dravidiano dumontiano puede operar tanto en sociedades unilineales como en las de tipo cognáticas o indiferenciadas.

La importancia de evocar los estudios indios tanto de Dumont como de Yalman reside en lo que bien ha destacado el antropólogo brasileño Marcio Silva y es lo siguiente: “Los modelos de Dumont y Yalman desempeñan un papel fundamental no solo en los paisajes asiáticos en los que fueron forjados, sino también en el escenario amazónico, región en la que los sistemas de parentesco igualmente expresan una regla de matrimonio de primos cruzados bilateral operando en estructuras sociales predominantemente marcadas por la filiación indiferenciada y por la inexistencia de unidades exogámicas permanentes” (2004, 653, mi traducción).

9. De la India del Sur a la Amazonía: la llegada del modelo dravidiano a las Tierras Bajas sudamericanas

Para comprender el parentesco y también el matrimonio autóctonos amazónicos tenemos, entonces, que tomar una actitud que como mínimo parta de la humildad cognitiva se aceptar que el espíritu humano configura formas colectivas de vivir diversas; haciendo eco de Tim Ingold diríamos que “toda forma de vida representa un experimento comunitario en la forma de vivir” (2020, p. 10) y en consecuencia nada autoriza a hacer de nuestros presupuestos urbícolas la medida universal para comprender las formas de vivir de colectivos de personas como en la Amazonía. En ese sentido, entender los procesos bioquímicos del organismo humano en término de “consanguinidad”, como lo hacemos los urbícolas, es una forma ideológica entre otras tantas de concebir los hechos que tocan al parentesco y al matrimonio. Dicho de otro modo, los procesos bioquímicos del organismo humano bien podrían ser procesados bajo los términos de “afinidad”.

De hecho, la particular relación de cuñados o relación de afinidad, es decir, el lazo de parentesco que desde nuestro punto de vista urbícola se crea como *consecuencia* de un lazo matrimonial, ya había sido bien intuita a principios de la década de 1940 por Claude Lévi-Strauss (1943) como un hecho fundamental para las sociedades amazónicas. En efecto, Lévi-Strauss había observado que, entre todo el conjunto de relaciones de parentesco entre los Nambikwara, la relación de afinidad es al mismo tiempo la más estratégica en la economía del sistema parental de estos amerindios y que es la relación que interesa más en las sociedades de *intercambio restringido*, es decir, en aquellas sociedades en donde el intercambio se realiza bajo la forma de “dones” recíprocos y directos, esto es, cada grupo (de “hermanos”, de una mitad, de una sección, etc.) recibe una cónyuge del grupo al que previamente se le dio otra, de modo que los lazos matrimoniales son *restringidos* a las relaciones bilaterales entre grupos de número par y hijo. Esa intuición levi-straussiana desplegó todo su potencial heurístico cuando se abrió la vía de comprensión que, en ciertos colectivos humanos, la relación de afinidad no siempre es consecuencia del establecimiento de un lazo matrimonial, sino el *antecedente*

de este, como se mostró en los acápites anteriores.

Había que esperar un quindenio desde la presentación del modelo dravidiano de Dumont en Viena para que un americanista mencionara por primera vez un aire de semejanza entre la terminología de las posiciones de parentesco de un colectivo amerindio y el modelo dravidiano de Dumont. Me refiero a David Maybury-Lewis²⁸ y a su etnografía “*Akwe-Shavante Society*”, un colectivo perteneciente a la familia lingüística Jê del Este de Mato Grosso de Brasil.²⁹ En esa etnografía Maybury-Lewis señala muy brevemente que la terminología de parentesco de los Shavante: “Se parece mucho a los sistemas dravídicos de Dumont”.³⁰ Es verdad que esta es una única mención, mas no una verdadera comparación analítica; en ese sentido, convengamos que Maybury-Lewis fue quien por primera vez aplica por semejanza la etiqueta “dravidiano” a un caso de las tierras bajas sudamericanas.

Quién no solo hace una mención genérica, sino que además aborda el caso de estudio otorgando a la *afinidad* un lugar analítico central dentro de la terminología, fue Ellen B. Basso (1970) para el caso de los Kalapalo, un colectivo de lengua Caribe del Alto Xingu del Brasil Central. Esto le permitió ver estructuras dravídicas evidentes: “Formalmente, la naturaleza bilateral de los términos solo se enfatiza claramente con la especificación de la ‘afinabilidad’. Aquí, las estructuras dravídicas de la terminología son evidentes”.³¹ Aunque el trabajo de Basso representa un avance en la comprensión del parentesco amazónico respecto al trabajo de Maybury-Lewis, la evocación del modelo de parentesco dravidiano de Dumont sigue siendo para señalar un aire de semejanza y no una propuesta concreta de una variación amazónica partiendo del modelo dravidiano indio.

Otro avance en la comprensión del parentesco amazónico fue el trabajo de Peter Rivière “*Marriage among the Trio. A Principle of Social Organization*” (1969). Entre los aportes de Rivière se encuentra el de haber hecho la demostración etnográfica de que la transmisión de miembro de un grupo o filiación entre los *Trio* de Surinam es cognática o indiferenciada. El importante aporte de Rivière es la ilustración amazónica de lo que Yalman había encontrado en la India. Con esto el traslado de la etiqueta “dravidiana” a la Amazonía estaba ya casi lista. Si bien Rivière no la movilizó, no obstante, contribuyó decisivamente al diálogo promisorio entre los materiales etnográficos de esas dos regiones del mundo.

Bajo la pluma de Joanna Overing Kaplan (1972, 1973, 1975) el modelo de parentesco dravidiano de Dumont atravesó el océano, finalmente, para instalarse en la Amazonía. El inicio de la década de 1970 fue para el parentesco amazónico el inicio de su más adecuada comprensión y el inicio también de la explicitación de su complejidad. Overing Kaplan analizó sus datos etnográficos obtenidos entre los autóctonos *Piaroa* tomando la definición de “relación de alianza” de Dumont, esto es, “la relación naciente entre dos personas de sexo masculino (o femenino) y sus germanos³² de mismo sexo, cuando

28 Para tener una idea global de su aporte a los estudios amerindios se puede ver Prins and Graham (2008).

29 La semejanza de algunos trazos de los sistemas de parentesco entre los colectivos amazónicos y los colectivos dravídicos de la India del Sur fue, no obstante, señalada mucho antes por Kirchhoff (1932a, pp. 58–62), pero su aproximación fue estrictamente bibliográfica y, por la época, con materiales etnográficos muy pobres; por ello la evocación del paralelismo entre esos sistemas de parentesco fue indicado a partir características raras y e inusuales.

30 “*Bears a strong resemblance to Dumont’s Dravidian systems*” (1967, 216). Maybury-Lewis caracterizó la terminología de parentesco Shavante como una de tipo Dakota; no obstante, como bien ha puntualizado Dreyfus (1993), se trata de un sistema de tipo Omaha.

31 “Formally, the bilateral nature of the terms is only clearly emphasized with the specification of ‘affinity’. Here, the Dravidian tures of the terminology are apparent” (Basso, p. 415).

32 Se denomina germano o *fratría* o *sibling* al conjunto de hermanos y hermanas (Barry et al., 2000, p. 726).

una “hermana” (un “hermano”) de uno(a) está casada(o) con el otro” (1975b, p. 88).³³ Con esta definición la antropóloga norteamericana establecida en Escocia mostró la manera en la que la “relación de alianza” funciona como el principio que estructura las terminologías de parentesco, la organización social y la reproducción de grupos locales.

Es interesante de anotar que tanto las contribuciones de Peter Rivière como la de Joanna Overing Kaplan son fruto de etnografías realizadas en la parte nororiental de la Amazonía, la parte que en la literatura etnográfica se conoce como *Guayana*, un área geográfica circunscrita por los Ríos Amazonas, Negro, Orinoco y por el Océano Atlántico y alberga a diferentes colectivos autóctonos pertenecientes a diferentes familias lingüísticas (*tupi, aruak, yanomami*, etc.); área que, además, está dividida políticamente entre Venezuela, Guayana, Surinam, Guayana Francesa y Brasil (Silva, 2004). Pese a este fraccionamiento geopolítico, esta región presenta una notable regularidad sociológica (Rivière, 1984). En suma, podemos afirmar, entonces, que fue el área nororiental de la Amazonía donde nació el paradigma del parentesco dravidiano amazónico desde principios de 1970.

Desde entonces y hasta la actualidad la etnografía del parentesco amazónico no ha dejado de ofrecer planteamientos y replanteamientos tan interesantes como sofisticados. Los primeros planteamientos de generalizaciones a partir del estudio comparado de etnografías, es decir, las primeras síntesis etnológicas sobre los lazos parentales en la selva amazónica aparecieron desde el inicio de la década de 1980. Me refiero concretamente a las generalizaciones de Peter Rivière (1984), Alf Hornborg (1988) y Paul Henley (1996). Para el área concreta que reúne al conjunto etnolingüístico Aénts Chicham (antes Jíbaro) al que pertenecen los Awajún tenemos la generalización de Anne-Christine Taylor (1998). Una síntesis que despliega los aportes de Dumont para el análisis de los casos parentales en gran parte de región Amazónica se encuentra en los iniciales planteamientos de Simone Dreyfus (1993) y en la obra de Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1993, 1995, 2002; Viveiros de Castro & Fausto, 1993), este último consiguió establecer un modelo de parentesco amazónico que se puede denominar como “afinidad potencial”. Una vez movilizado el modelo dumontiano de parentesco dravídico en el contexto amerindio amazónico, posteriormente se han planteado algunos ajustes o precisiones al modelo de la “afinidad potencial”, particularmente significativo es el realizado por Taylor (2000, 2009); diferencias singulares que presentan los casos de la Amazonía respecto de la India a partir del modelo de Viveiros de Castro fueron formuladas por Marcio Silva (2004, 2009, 2012b, 2012a, 2013, 2016); también planteamientos de modelos alternativos al dravídico centrado, como vimos, en la relación de afinidad para pasar a la *filiación* o *metafiliación* (Fausto, 2008).

10. A manera de conclusión: lo que nos enseñan los amazónicos awajún más allá del Bicentenario

Retomemos lo que nos trajo hasta aquí: la existencia de sociedades que albergan en su terminología de parentesco categorías que prefiguran a los cónyuges potenciales como es el caso del colectivo autóctono Awajún de la Amazonía peruana. Habíamos indicado que el antropólogo norteamericano Michel A. Brown fue el primero en realizar una *summa etnográfica* sobre los Awajún, esto es, una descripción detallada sobre los elementos más importantes que permiten caracterizar a ese colectivo de lengua Chicham (antes Jíbaro).

³³ Uso aquí la versión del texto en francés que contiene modificaciones respecto de la versión anterior en inglés (1953). En este caso no uso la versión en español (2012), pues esta se toma licencias de traducción que pueden afectar el sentido de la definición.

En el capítulo dedicado al parentesco, como también evocamos antes, Brown indicó que quizá pueda ser “difícil imaginar una sociedad en que todos los miembros de una comunidad y hasta una región se considera[n] como familiares, y en donde el estado de ‘no parientes’ es casi equivalente a ‘enemigo’” (1984, 69). Destaquemos el hecho de que la etnografía de Brown se publicó a inicios de la década de 1980, es decir, como vimos, cuando el estado del conocimiento etnográfico sobre la Amazonía autóctona era todavía muy limitado. Lo que he procurado mostrar en los acápitos anteriores es justamente toda la complejidad que se reveló sobre el parentesco y el matrimonio amazónicos con la acumulación de más etnografías profesionales sobre los Chicham Awajún y sobre otros colectivos de las tierras bajas.

Así mismo, para su comprensión profunda se necesitó el auxilio de etnografías de otros continentes y en particular del Asia. De este, en concreto, la India del Sur, en el conjunto etnolingüístico dravidiano, se descubrió la existencia de un modo de transmisión de una generación a otra de elementos no vinculados a la consanguinidad (a la que estamos, los urbícolos, tan acostumbrados), sino a la afinidad. Y para que esto sea posible tuvo que ser necesario descentrar la consanguinidad como único presupuesto posible para la generación de parentesco. Los casos dravidianos de la India nos dieron una lección a la humanidad sobre el hecho de que, para entenderlos, tenemos que suspender nuestros prejuicios. Pero esta no fue la única lección. También reveló el hecho de que el descentramiento de la consanguinidad como único presupuesto posible para la generación de los lazos parentales no son un patrimonio exclusivo de la India del sur, sino que, en lo que podemos llamar una hiper-interculturalidad, también se la puede encontrar en otros continentes, a la sazón, entre los autóctonos amazónicos.

De este hecho me gustaría sacar una lección mayor más allá de los nacionalismos que impulsan celebraciones como el de los Bicentenarios. La diversidad cultural no se manifiesta por la marca de líneas imaginarias que erigen fronteras, que patrimonializan culturas, sino por la necesidad del espíritu de la humanidad de abrirse paso para su existencia. En el caso del parentesco (como lo anotamos en el epígrafe de este escrito), ella existe solo para perpetuarse. Así, más allá de Bicentenario, en el marco de este texto, significa pensar en la posibilidad de cuidar y cultivar lo propio, lo que es de “nuestra” cultura, a sabiendas de que no es un nosotros exclusivo, sino uno siempre abierto y performático, un nosotros expansivo e inclusivo. Así, que el Bicentenario sea pues una oportunidad no tanto para celebrar “nuestro” nacionalismo, como para convocar a todas las naciones, estas son, las distintas naciones autóctonas dentro del propio Perú, así como las de otros continentes en un proyecto más allá del bicentenario que nos conduzca, por fin, a un nosotros de escala planetaria, esto es, a una hiper-interculturalidad mundial.

Referencias

- Ananco, D. (2021). *Sanchiu*. CAAAP / Pakarina ediciones.
- Barraud, C. (2016). Parenté, égalité, hiérarchie. In Sous la direction de, C. Barraud, A. Iteanu, & I. Moya (Eds.), *Puissance et impuissance de la valeur. L'anthropologie comparative de Louis Dumont* (pp. 191-218). CNRS Éditions.
- Barry, L. (2004). *Historique et spécificités techniques du programme Genos. École Collecte et traitement des données de parenté*. <http://llacan.vjf.cnrs.fr/SousSites/EcoleDonnees/extras/Genos.pdf>.
- Barry, L., Bonte, P., D'Onofrio, S., Govoroff, N., Jamard, J.-L., Mathieu, N.-C., Porqueres i Gené, E., Wilgaux, J., Zempléni, A., & Zonabend, F. (2000). Glossaire de la parenté. *L'Homme*, 154-155, 721-732.

- Basso, E. B. (1970). Xingu Carib Kinship Terminology and Marriage: Another View. *Southwestern Journal of Anthropology*, 26(4), 402-416. <https://www.jstor.org/stable/3629368>
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta: comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Busby, C. (1997). Of Marriage and Marriageability: Gender and Dravidian Kinship. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(1), 21-42.
- Chaumeil, J.-P. (2017). Una ventana hacia la antropología amazónica en el Perú (1997-2017). Tipití: *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland*, 15(2), 105-117. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol15/iss2/1>
- Chirif, A. (2005). *Perú: a casi 40 años de La sal de los Cerros*. Servindi. <https://www.servindi.org/actualidad/1554>
- Collonhues Hélène. (2022). *Uyainim, mémoires d'une femme jivaro*. ACTES SUD (Collection Voix de la Terre) .
- Dailant, I. (2000). L'alliance dravidienne au singulier. *L'Homme*, 154-155(Question de parenté), 159-182.
- Descola, P., & Taylor, A.-C. (1993). Introduction. *L'Homme*, 33(126-128). La remontée de l'Amazone), 13-24. http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369625
- Deshoullière, G., & Utitaj Paati, S. (2019). Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jivaro. *Journal de La Société Des Américanistes*, 105(2), 167-179.
- Dreyfus, S. (1993). Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie. *L'Homme*, 126-128(La remontée de l'Amazone), 121-140.
- Dumont, L. (1953). The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage. *Man*, 53(March), 34-39.
- Dumont, L. (1957). *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. ((Réimpr. P).
- Dumont, L. (1975a). Hiérarchie et alliance de mariage dans la parenté de l'Inde du Sud. In *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie* (pp. 7-83).
- Dumont, L. (1975b). Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage. In *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie* (pp. 85-100).
- Dumont, L. (2012). La terminología dravidiana de parentesco como expresión del matrimonio. In F. Bossert, P. F. Sendón, & D. Villar (Eds.), *El parentesco. Textos fundamentales* (pp. 267-280). Editorial Biblos.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(1).
- Gregory, C. (2013). The Value Question in India: Ethnographic reflections on an ongoing debate. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 116-139.
- Héran, F. (2009). *Figures de la parenté. Une histoire critique de la raison structurale*. Presses Universitaires de France.
- Hornborg, A. (1988). *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology Vol. 9.
- Ingold, T. (2020). *Antropología ¿Por qué importa?* Alianza Editorial.
- Inoach, G. (2021). *Entre la Dependencia y la Libertad Siempre Awajun*. Fundación Nia Tero.
- Jackson, J. (1975). Recent Ethnography of Indigenous Northern Lowland South America. *Annual Review of Anthropology*, 4, 307-340.
- Jamous, R. (1991). *La relation frère-Soeur. Parenté chez les Meo de l'Inde du Nord*. Éditions de l'EHESS.
- Kirchhoff, P. (1931). Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas.

- Zeitschrift Für Ethnologie*, Jg. 63, Heft 1/4. Berlin, 85-193.
- Kirchhoff, P. (1932a). Kinship Organization. A study of Terminology. *Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, V(2), 184-191.
- Kirchhoff, P. (1932b). Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenhirat. *Zeitschrift Für Ethnologie*, Jg 64, Heft 1/3. Berlin, 41-71.
- Lévi-Strauss, C. (1943). The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, 45, 398-409.
- Lévi-Strauss, C. (2017). *Les structures élémentaires de la parenté* (3me ed.). Éditions de l'EHESS.
- Lyon, P. J. (Ed.). (1985). *Native South Americans. Ethnology of the Least Known Continent* (2nd editio). Waveland Press.
- Overing Kaplan, J. (1972). Cognation, endogamy, and Teknonumy: The Piaroa Example. *Southwestern Journal of Anthropology*, 28(3), 282-297.
- Overing Kaplan, J. (1973). Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity in Kindred-Based Groups. *Man*, 8(4), 555-570.
- Overing Kaplan, J. (1975). *The Piaroa: A People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Clarendon Press.
- Paul Henley. (1996). *South Indian Models in the Amazonian Lowlands*. Manchester papers in social anthropology, n° 1.
- Pollock, D. (1996). The Rise of Amazonia. *American Anthropologist*, 98(1), 157-161.
- Pozo-Buleje, E. (2017). Un homicidio sin venganza: la violencia intraétnica en comunidades awajún (aguaruna) contemporáneas de la Amazonía peruana. In F. Correa, P. Erikson, & A. Surrallés (Eds.), *Política y poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (pp. 182-206). Universidad Nacional de Bogotá.
- Pozo-Buleje, E. (2021). Stefano Varese, o la "obstinada antropología de la indianidad." *Trama... Espacio de Crítica y Debate*. <https://tramacritica.pe/critica/2021/11/13/stefano-varese-o-la-obstinada-antropologia-de-la-indianidad/>
- Prins, H. E. L., & Graham, L. R. (2008). Pioneer in Brazilian Ethnography & Indigenous Rights Advocacy: David Maybury-Lewis (1929-2007). *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland*, 6(1-2), 115-122.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1953). Dravidian Kinship Terminology. *Man*, 53, 112.
- Radcliffe-Brown, A. R. (2012). Terminologías dravidianas de parentesco. In Federico Bossert, Pablo F. Sendón, & Diego Villar (Eds.), *El parentesco. Textos fundamentales* (pp. 281-283). Biblios.
- Rivière, P. (1969). *Marriage among the Trio. A Principle of Social Organization*. Clarendon Press.
- Rivière, P. (1984). *Individual and society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge University Press.
- Rudner, D. (1990). Inquest on Dravidian Kinship: Louis Dumont and the Essence of Marriage Alliance. *Contributions to Indian Sociology*, 24(2), 153-173.
- Santos-Granero, F. (Ed.). (1988). *I Seminario de investigaciones sociales en la Amazonia*. Talleres Gráficos del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia (CETA).
- Silva, M. (2004). Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço. *Anuario de Estudios Americanos*, 61(2), 649-679.
- Silva, M. (2009). *Romance de primas e primos. Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Valer - Edua.
- Silva, M. (2012a). *Liga dos Enawenw-Nawe. Um estudo da aliança de casamento na Amazônia Meridional*. Universidade de São Paulo.

- Silva, M. (2012b). Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *ILHA*, 12(2), 164-207.
- Silva, M. (2013). A aliança em questão. Observações sobre um caso sul-americano. In Org., R. Caixeta de Queiroz, & R. Freire Nobre (Eds.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (2a ed., pp. 329-354). UFMG.
- Silva, M. (2016). Demografia e antropologia em contraponto: os Enawene-Nawe e suas derivas matrimoniais. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 33(2), 49-373.
- Soares-Pinto, N. (2018). Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016). *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, 87(3), 105-132.
- Steward, J. H. (Ed.). (1948). *Handbook of South American Indians. Vol 4. The Circum-Caribbean Tribes*. Smithsonian Institution .
- Sueyo Irangua, A., & Sueyo Yumbuyo, H. (2017). *Soy Sontone: Memorias de una vida en aislamiento*. Ministerio de Cultura.
- Taylor, A.-C. (1998). Jivaro kinship : “simple” and “complex” formulas : a dravidian transformation group. In M. Godelier, T. R. Trautmann, & F. E. Tjon Sie Fat (Eds.), *Transformation of kinship* (pp. 187-211). Smithsonian Institution Press.
- Taylor, A.-C. (2000). Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L’Homme*, 154-155(Question de parenté), 309-334.
- Taylor, A.-C. (2009). *Métagermanité et affinité potentielle: la relation de mariage en Inde et en Amazonie*. Ateliers Du LESC. <https://doi.org/10.4000/ateliers.8193>
- Trautmann, T. R. (1981). *Dravidian kinship*. Cambridge University Press.
- Varese, S. (2021). *El arte del recuerdo. Viajes y memorias de un antropólogo*. Taurus.
- Viveiros de Castro, E. (1993). Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In E. Viveiros de Castro, M. Carneiro da Cunha, & S. Dreyfus (Eds.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. NHII/USP/FAPESP.
- Viveiros de Castro, E. (1995). Pensando o parentesco ameríndio. In E. Viveiros de Castro (Ed.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios* (pp. 7-24). UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Dravidian and related kinship systems. In *Transformation of kinship* (pp. 332-384). Smithsonian Institution Press.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O problema da afinidade na Amazônia. In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (5a. edição, pp. 89-180). Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E., & Fausto, C. (1993). La puissance et l’acte. La parenté dans les basses terres d’Amérique du Sud. *L’Homme*, 126-128(La remontée de l’Amazone), 141-170.
- Yalman, N. (1962). The Structure of the Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology. *American Anthropologist*, 64, 548-575.

Percepción y tratamiento del susto por madres de familia de la ciudad de Tarapoto, Amazonía Peruana

Perception and treatment of susto by mothers of the city of Tarapoto, Peruvian Amazon

ROSA AMELIA GIOVE NAKAZAWA¹

Centro de rehabilitación de toxicómanos y de investigación de medicinas tradicionales -
Takiwasi
takiwasi@takiwasi.com

JACQUES MABIT²

Centro de rehabilitación de toxicómanos y de investigación de medicinas tradicionales -
Takiwasi
takiwasi@takiwasi.com

Recibido: 29 de agosto de 2022

Aceptado: 13 de octubre de 2022

Resumen

Se exploró la percepción sobre el susto o manchari de 45 madres de familia de la ciudad de Tarapoto, Amazonia Peruana. Las entrevistadas mostraron un adecuado nivel cognitivo de este síndrome cultural en el cual confluyen factores de riesgo personal y causas externas. El conocimiento y el abordaje del susto mediante técnicas de medicina tradicional muestra un conocimiento común entre madres y curanderos locales, y que es al mismo tiempo acorde con la literatura existente sobre el tema.

Palabras claves: ánima, mal de ojo, manchari, síndrome cultural, susto

Abstract

The perception about *susto* or *manchari* of 45 mothers from the city of Tarapoto, Peruvian Amazon, was explored. The interviewees showed an adequate cognitive level of this cultural syndrome in which personal risk factors and external causes converge. The knowledge and approach to *susto* through traditional medicine techniques show a common knowledge between mothers and local healers, which at the same time is consistent with the existing literature on the subject.

Keywords: cultural syndrome, evil eye, manchari, soul, susto

1 Médico cirujana, estudios de posgrado en Epidemiología, Gerencia y Gestión de Servicios de Salud, Medicina Natural y Alternativa. Master en Salud Pública. Cofundadora y responsable del seguimiento biomédico del Centro Takiwasi. Ha sido Decana del Colegio Médico de la Región San Martín (2008-2009). Dirigió el Centro Médico privado "Sagrada Familia" en la ciudad de Tarapoto.

2 Doctor en Medicina (Universidad de Medicina y Técnicas Médicas de Nantes, Francia), diplomado en Patología Tropical y Naturoterapia. Cofundador y presidente Ejecutivo del Centro Takiwasi. Miembro honorario del Colegio de Psicólogos del Perú y miembro asociado de la Asociación de Psicoanalistas Europeos. A partir de 1986 ha realizado largos años de aprendizaje con médicos tradicionales en diferentes regiones de la Amazonía peruana.

Introducción y objetivos

El Susto, conocido también como Espanto, Manchari o Mancharisqa, es uno de los síndromes culturales más extendidos y estudiados de la región andina (Stornaiuolo, 2015) y algunos investigadores lo identifican como estrechamente vinculado a la cosmovisión quechua (Sal y Rosas, 1958). Según la tradición oral de los Andes de Perú, se entiende por susto a la pérdida del alma de la persona, como consecuencia de una fuerte emoción e impresión recibida (Stornaiuolo, 2015; Cáceres, 2008). El alma huida o apartada vaga entonces hasta que el curandero pueda devolverla al cuerpo.

Los quechuas de la zona sur de Perú lo conocen con varias denominaciones como mancharisqa (asustado), runa mancharisqa, amaru japisqa, ajayu, ayaña, qaiqa, pacha chasquirun o ánimo qarkusqa (pérdida del alma). En el norte del país le denominan espanto, tapia, mantsay, mullihasha, hani (con el ánimo perdido), pachachari, patsa, mal de espanto. El alma o ánimo perdidos son a la vez del yuyaynin (juicio o razón) o huqkaqnin (su otro yo). En el Perú, el Instituto Nacional de Medicina Tradicional identifica 54 denominaciones del susto en todo el país y señala por regiones las formas de manifestación y diferentes causas invocadas, naturales y sobrenaturales (Delgado, 1985). En este repertorio figuran zonas de selva como las regiones de Iquitos y Pucallpa, donde el susto es conocido como manchari, iravanqui y ratetay (huida del alma), pero el departamento de San Martín y la ciudad de Tarapoto están ausentes.

El objetivo del presente estudio es brindar un aporte a la literatura sobre el susto o manchari así como percibido y tratado por parte de las madres de familia de la ciudad de Tarapoto, Amazonía Peruana, analizando sus dimensiones cognitiva, actitudinal y conductual y considerando las potenciales implicaciones para la medicina transcultural y la antropología cultural. Existen varios estudios que se enfocan en la percepción de esta enfermedad cultural en la región andina, sin embargo, faltan investigaciones enfocadas en la región amazónica de Perú, y específicamente en la selva alta del Departamento de San Martín, lo que justifica la pertinencia del presente estudio.

Marco teórico

Se reconocen múltiples causas del susto (Stornaiuolo, 2015; Cáceres, 2008). Las hay del mundo invisible: como espíritus, influencias maléficas de seres sobrenaturales, duendes y otros seres que habitan en la naturaleza, y energía o espíritu de difuntos. También puede ser provocado por caídas, encuentros sorprendidos, accidentes, persecuciones, fenómenos naturales (vientos, remolinos, rayos, etc.). Estos acontecimientos se relacionan también con el azar, la mala suerte, el mal sitio (especialmente lugares apartados, solitarios, de noche), además de las preocupaciones y los estados de ánimo. En este sentido se evidencia como el susto sea producto de una combinación de al menos dos factores: la fuerte emoción o miedo intenso no es suficiente para que se produzca este síndrome, sino que es necesario también tomar en cuenta el estado físico y psicológico de la persona y la predisposición individual a creencias relativas al robo del alma.

Entre los síntomas más comunes del susto se encuentra pérdida de apetito, decaimiento general, adelgazamiento, anemia y palidez, desordenes nerviosos, depresión, tristeza, irritabilidad, nerviosismo y llanto, escalofrío, fiebre, náuseas, vómitos y diarreas (Stornaiuolo, 2015; Giove, 2012; Cáceres, 2008; Arredondo, 2006; Rubel et al., 1995). La gravedad de estos síntomas está relacionada con la edad de la persona, su estado emocional y el contexto en que se produjo el susto. El susto es repentino, pero puede manifestarse lentamente, devenir crónico y el individuo afectado por el susto puede

morir al perder su alma (Arredondo, 2006). Según la literatura existente la explicación popular es que la experiencia asustante o sobresaltante conduce a una pérdida de sustancia o fuerza vital (Rubel et al., 2016). En muchos casos para su tratamiento las personas recurren a la intervención de los llamados curanderos o chamanes que pueden utilizar plantas y prácticas ritualizadas (Carmona-Cruz, s.f; Santos, 2012).

Este síndrome cultural se observa también en otros países de América Latina, como México (Gómez et al., 2003; Mata-Pinzón et al., 2018; Rubel et al., 1995) y la American Psychiatric Association (APA) ha incorporado en su sistema de clasificación la categoría “síndromes ligados a la cultura” definidos como trastornos particulares a ciertas culturas que no se pueden ubicar fácilmente en categorías establecidas para uso psiquiátrico y tienen la propiedad de ser restringidos solo a ciertas poblaciones (APA, 2004). Entre dichos síndromes encontramos el mal de ojo, la cutipada, el daño, el mal aire y el susto o mancharisqa, llamado también como “pasma, tripa ida, pérdida del alma o chibib”. En la medicina tradicional ixcateca de México lo llaman ixta’jun, y la “causa es atribuida por los terapeutas a ‘un momento de cobardía’ del espíritu, el cual queda tirado en el suelo, iniciándose así la enfermedad; en ocasiones el padecimiento no se manifiesta de inmediato y tarda varios meses en revelarse” (UNAM, 2009).

Por otra parte, aunque para Campos se trata de una enfermedad cultural y geográficamente circunscrita, con un inconfundible origen precolombino (Campos, 1997), la APA reconoce que estas “creencias etnológicas y configuraciones de síntomas similares pueden encontrarse en diversas partes del mundo” (Mata-Pinzón et al., 2018; APA, 2002). El susto plantea un desafío para la medicina convencional que tiende a reducirlo a fenómenos culturales o afiliarlo a etiquetas psiquiátricas predeterminadas como el trastorno depresivo mayor, trastorno por estrés postraumático y trastorno somatomorfo. Valdizán y Maldonado, desde su perspectiva médico académica piensan que esta enfermedad en muchos casos se debe a alteraciones del metabolismo debido a una alimentación poco racional (Valdizán y Maldonado, 1922). El Dr. Villavicencio resume el susto a “formas de depresión psíquica y de desmedro orgánico” y emite “la hipótesis de una excepcional fragilidad nerviosa en los antiguos habitantes del Perú” (Villavicencio, sf). Se trataría de “alteraciones nerviosas endo y exotóxicas”, y “...en la mayoría de los casos el susto disimula la ignorancia de los curanderos” (Carmona-Cruz, s.f.). El psicoanálisis con Mauricio García Peñafiel interpreta el susto generado por la mirada prohibida del espíritu o fantasma en tradiciones chilenas como una estrategia inconsciente para “sostener al sujeto en falta, evitando que se deslice al goce de hacer uno con el otro” (Peñafiel, 2012). Para los curanderos, la ignorancia es de los académicos, y niegan que se trate de una depresión o de un estrés, sino que corresponde a una pérdida del alma que repercute sobre el cuerpo (Campos, 1997).

El “susto” es entonces una entidad nosológica de filiación tradicional extendida prácticamente en toda América Latina, aunque las formas como se le conoce, la propensión a adquirirlo y las prácticas terapéuticas o los rituales preventivos, poseen connotaciones particulares que dependen de las diversas regiones geográficas (Díaz et al., 2007). El susto plantea un reto académico, exigiendo al médico una comprensión de su causa, su dinámica y sus medios de prevención (Gómez et al., 2003).

Metodología

El presente estudio está basado en una investigación de campo realizada en Tarapoto, Perú, dentro del marco de la labor docente de la Dra. Rosa Giove en la Facultad de Psicología de la Universidad César Vallejo. La investigación ha sido realizada en forma

colectiva, por los alumnos del II, IV y VI Ciclos de la Escuela de Psicología de la Universidad César Vallejo - sede Tarapoto, durante el desarrollo del curso de Medicina Tradicional, Alternativa y Complementaria. El objetivo del estudio fue de obtener información sobre la percepción del Susto o Manchari por las madres de familia que viven en el ámbito urbano de Tarapoto. Para esto se han realizado entrevistas semiestructuradas con 45 madres de Tarapoto utilizando un cuestionario de 14 preguntas como guía. Algunas de las preguntas realizadas son: ¿Por qué una persona se enferma de susto? ¿Se puede prevenir el susto? ¿Utiliza usted medicina casera cuando se enferma de susto?

Las entrevistas fueron realizadas en el domicilio de la encuestada, previamente seleccionada según los siguientes criterios: a) ser mujer, b) madre de familia, c) residente en Tarapoto. Se obtuvo la aceptación voluntaria para participar en el estudio y el consentimiento informado verbal de parte de las mujeres encuestadas, informando sobre el objetivo de la investigación, asegurándole que se guardará el anonimato e indicando que podrán retirarse del estudio cuando deseen, o evitar responder a las preguntas. Por el tipo de investigación no intervencionista, este estudio no presentó riesgo para los participantes cuya identidad ha sido resguardada. Los datos fueron vaciados en una matriz de Excel, codificados, transcritos y analizados individualmente y en forma axial o vertical. Se utilizó el análisis de frecuencias, pues tratándose de una investigación cualitativa, con una muestra por conveniencia, los porcentajes que consignamos en las figuras presentadas a continuación son solamente referenciales.

El método elegido fue de tipo cualitativo, según la teoría emergente (Haig, 1995) o fundamentada en los datos de Glaser y Strauss (1967), por adecuarse al objetivo planteado. Acorde al método, desde el listado de los contenidos se identificaron categorías, según la similitud y frecuencia de las atribuciones, analizándolos por edición (interpretación de datos y detección de unidades y atributos significativos). Este proceso determinó las siguientes dimensiones para el susto: a) una dimensión cognitiva: definición, causalidad, síntomas y complicaciones; b) una dimensión actitudinal: uso habitual de medicina tradicional, estabilidad, impacto global/específico del daño y lugar de control; c) una dimensión conductual: diagnóstico, prevención y tratamiento.

Dentro de las limitaciones de la investigación, tenemos que por el limitado número de participantes y el enfoque cualitativo no se puede generalizar ni someter a examen estadístico inferencial. Este trabajo se complementa con los datos y conocimientos recogidos a lo largo de más de 35 años de investigación y experiencia de primera mano de parte de los autores sobre las diferentes prácticas de la medicina tradicional amazónica. Dicha investigación empezó en 1986 centrándose en la observación participante del trabajo de los curanderos amazónicos, especialmente en el uso ritualizado de plantas medicinales para el tratamiento de adicciones a sustancias y abarcando otros ámbitos terapéuticos como es el caso del susto (Giove, 2002; Mabit, 2007).

Resultados y discusión

I. La dimensión cognitiva del Susto

1.1 Definición del Susto

En las 45 entrevistas realizadas a las madres del distrito de Tarapoto, todas las entrevistadas mencionaron saber qué es el susto. Sin embargo, se advirtió dificultad a definir “Qué es el susto”, pues 19 (42%) de ellas definieron el susto por sí mismo, en forma autorreferencial, diciendo que el susto es “cuando se tiene miedo, susto o manchari”.

17 madres (37%) definieron el susto en función de la causa (reacción emocional ante

algo inesperado, impactante, una impresión del momento), mientras que para 7 (16%) el susto es una enfermedad y 2 lo definieron por sus síntomas: “cuando los niños no pueden dormir, tiemblan y se asustan con algún animal u otra cosa” (Figura 1).

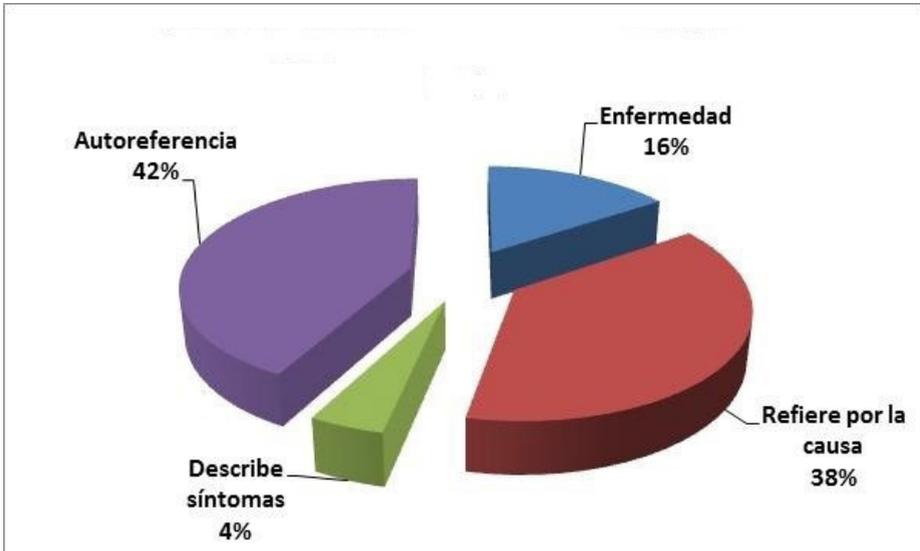


Figura 1. Definición del susto. Fuente: Elaboración propia.

Para los curanderos amazónicos el susto es una fuerte impresión que impacta a la persona ante un suceso que no es normal (psicológicamente, físicamente) y que queda en el cuerpo, por lo que se descompone el sistema nervioso.

1.2 Causas del susto

Las posibles causas del susto reportadas por parte de las madres entrevistadas son graficadas en la Figura 2. Podemos observar que siempre se asocian dos elementos:

a. Debilidad personal: estado de vulnerabilidad personal que puede deberse a la corta edad (los niños son más frágiles), a un estado de fragilidad físico o emocional especial (convalecencia, puerperio, temor a quedarse solos). También puede resultar de una experiencia brusca desde el punto de vista emotivo, que genera un estado de tensión o angustia episódica, que facilita u ocasiona el susto. Especial mención merecieron los recién nacidos, muy sensibles a los ruidos y energías por estar en etapa de adaptación. El “descuido” por la madre fue la principal causa mencionada en este caso.

El curanderismo local considera como principal aspecto causante del susto la debilidad personal (alma débil) que hace permeable a la persona a la impresión o a energías fuertes. Esto es congruente con la apreciación general recogida a través de las entrevistas con las madres que consideran que el agente directo, la impresión fuerte e inesperada, da susto cuando se asocia a una fragilidad personal. Esta observación es coherente también con la Guía Latinoamericana de Diagnóstico Psiquiátrico (APAL, 2004) y con los trabajos de otros autores que asocian a veces el susto con una baja autoestima, la tendencia a ser cohibido, introvertido, apático, sin poder expresar lo que se siente, dentro de contextos sociales o familiares conflictivos.

b. Una impresión o experiencia traumática: el segundo elemento es dado por la impresión súbita o experiencia inesperada, ocasionada por un animal, persona, objeto,

ruido, viento, accidente, energía sobrenatural maligna o brujería, que desequilibra emocional y físicamente a la persona, por una agresión extrínseca.

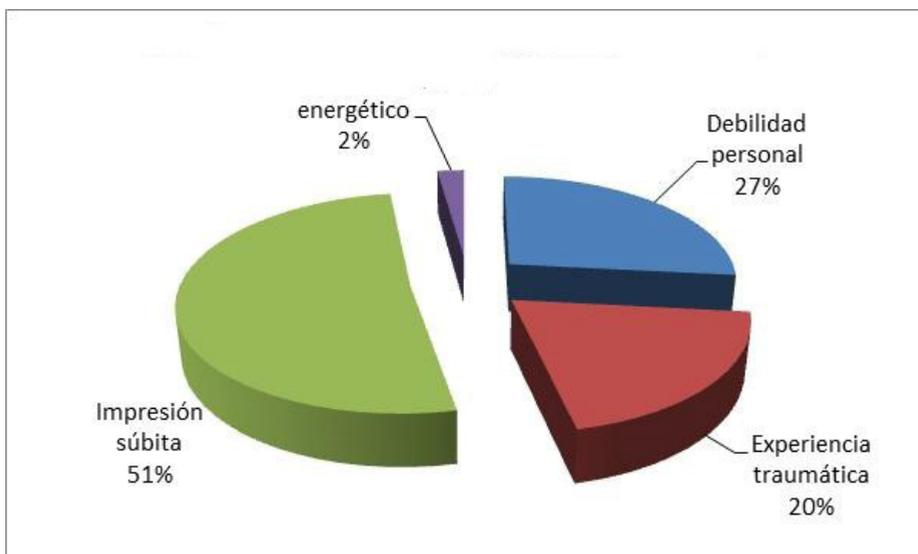


Figura 2. Causas del susto. Fuente: Elaboración propia.

Este miedo repentino puede suscitarse por eventos muy diversos como un fuerte estruendo, la caída de un rayo cerca, recibir una noticia muy desagradable, verse amenazado a grado extremo de muerte, estar sorprendido por la crecida de un río, y causas sobrenaturales como influencias maléficas de seres sobrenaturales, declarar haber visto un espectro o espíritus de la naturaleza como duendes. Esos datos son coherentes con las observaciones sobre el susto presentadas por el Instituto Nacional de Medicinas Tradicionales, recogidas por Delgado (1985).

La psicología consideraría el susto como un padecimiento somático crónico muy diverso (digestivo, pulmonar, nervioso, etc.), atribuido a “pérdida del ánimo”, inducido por un miedo intenso, a menudo irracional. Se trataría de un “impacto psicológico” de intensidad variada que se padece a consecuencia de factores diversos entre los que se encuentran los de índole sobrenatural, fenómenos naturales y circunscritos en experiencias personales que emergen como eventualidades fortuitas del todo inesperadas (Díaz et al., 2007). En algunos casos, los acontecimientos traumatizantes no se sufren de manera personal, y los pacientes se afectan cuando otros, generalmente familiares, se asustan (APAL, 2004).

1.3 Signos y síntomas del susto

Las madres del distrito de Tarapoto refieren que conocen los diversos síntomas del susto, indicando que están en relación a la apariencia física (17%), más que todo, en el cambio del rostro, algunas coloraciones en puntos específicos, a la alteración de funciones biológicas (34%), como trastornos del apetito, sueño, fiebres, sudoraciones, variación de la presión, alteraciones digestivas entre otros, y sobretodo, se manifiesta en el cambio de conducta del niño (49%) frente a diversas circunstancias de su entorno. Estos signos y síntomas son resumidos en las categorías reportadas en la Figura 3 y encuentran sustento en la literatura (Giove, 2012). Generalmente estos síntomas no se

manifiestan de manera aislada; al contrario, vienen relacionados o asociados entre sí.

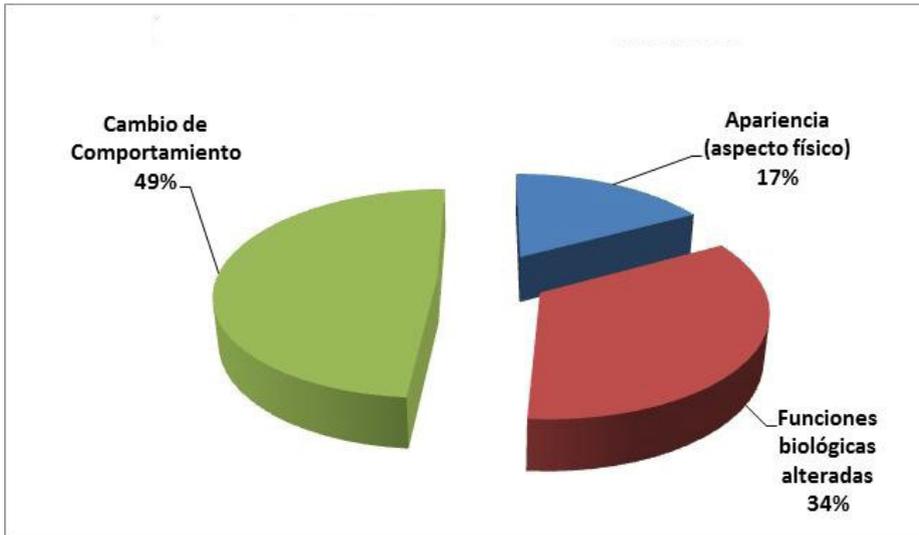


Figura 3. Signos y síntomas del susto. Fuente: Elaboración propia.

Las madres refieren como la principal alteración en los niños, asociada al susto, el cambio de comportamiento y de las emociones ocasionadas, prevaleciendo el llanto injustificado y repentino, así como la sensación permanente de miedo y ansiedad (intranquilidad). La Figura 4 presenta el registro de las principales alteraciones del comportamiento provocadas por el susto. Por otro lado, y acorde con la literatura consultada (Stornaiuolo, 2015; Cáceres, 2008; Prado, 2020), rescatamos dos síntomas que también se encuentran mencionados por parte de las entrevistadas: las alucinaciones (visiones extrañas) y el desgano (depresión), que surgen en las respuestas como cambios parecidos, pero en menor grado. Entonces la población encuestada rescata mayor prevalencia del llanto, del miedo y de la ansiedad.

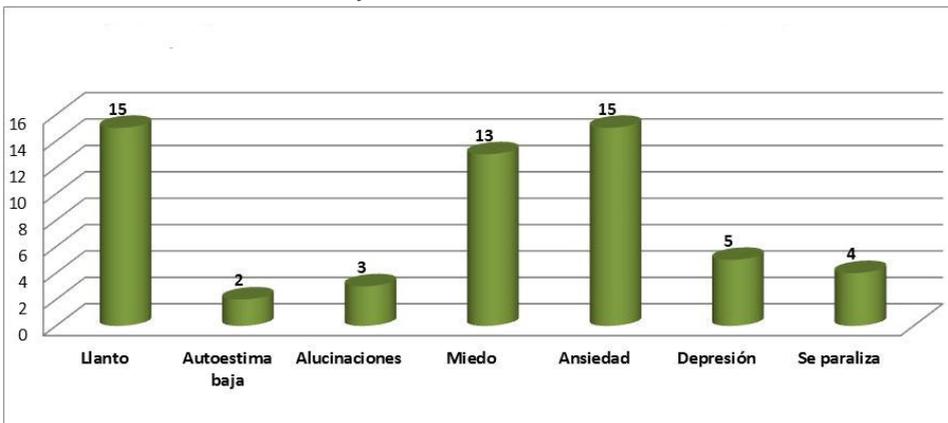


Figura 4. Alteración del comportamiento por el susto. Fuente: Elaboración propia.

Con respecto a la alteración de las funciones biológicas presentadas en la Figura 5, encontramos que las madres refieren que lo más visible o fácil de reconocer es el trastorno del sueño (dificultad a conciliar el sueño, sueño interrumpido, sobresaltado y

pesadillas), hallazgo que se corrobora con la literatura investigada, en la cual los autores plantean como uno de los síntomas más frecuentes del susto el trastorno de sueño (Stornaiuolo, 2015; Cáceres, 2008; Prado, 2020).

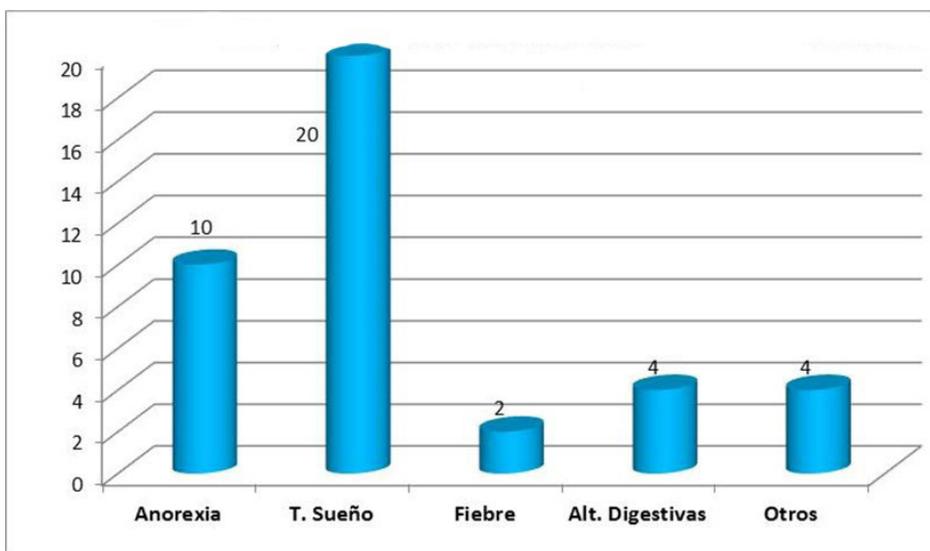


Figura 5. Alteración de las funciones biológicas por el susto. Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a los signos visibles en el aspecto físico de los niños y que están señalados en la Figura 6, los que resaltan más son el cambio de la mirada (decaimiento, tristeza) y la coloración amarillenta de las orejas o que se ven transparentes. Este último síntoma no aparece en la literatura consultada. Así mismo, con menor frecuencia, el niño se pone pálido y puede mostrar temblor en las extremidades.

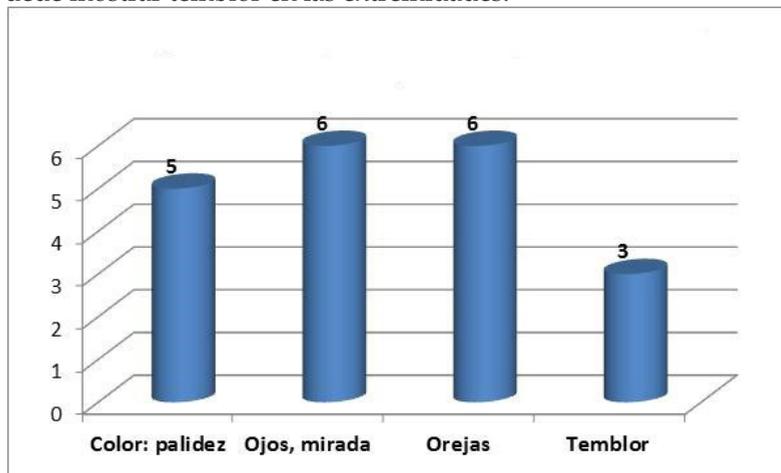


Figura 6. Alteración de la apariencia física por el susto. Fuente: Elaboración propia.

Vemos entonces que la población entrevistada reconoce como síntomas del susto un conjunto de cambios comportamentales, de las funciones biológicas y del aspecto físico, las que se presentan más en niños menores. Esto es corroborado por los curanderos locales que refieren los mismos signos e incluso manifiestan tomar en cuenta en primera

instancia la información proporcionada por la madre. Encontramos también similitud con las investigaciones realizadas por diversos autores que afirman que la prevalencia del susto es mayor en niños, aunque en menor grado también podemos encontrar casos en jóvenes.

Podemos darnos una idea de la magnitud de este síndrome al observar que 33 de las madres entrevistadas (73%) afirmó haber tenido algún familiar directo con susto y 40 (90%) habían visto curar a alguien por este mal en algún momento de su vida.

1.4 Complicaciones del Susto

La mayoría de las madres entrevistadas (35) consideran que el susto puede llegar a ser grave, aunque algunas de ellas (9) no sabían si puede dañar o no. La Figura 7 presenta los porcentajes en cuanto a percepción de la gravedad del susto.

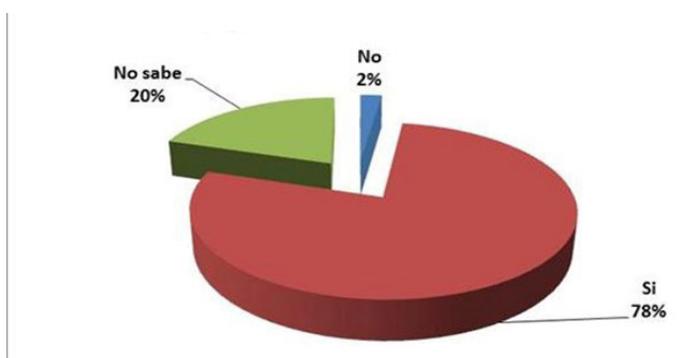


Figura 7. Percepción de gravedad del susto. Fuente: Elaboración propia.

Las complicaciones mencionadas, tanto del ámbito físico como emocional, a veces asociándose, tienen un potencial de deterioro progresivo del estado de salud si no se tratan a tiempo. También bloquean la expresión de sentimientos y emociones, y si el susto es mayor se puede convertir en fobia, con conducta aversiva, reacciones indebidas y desórdenes mentales. Estas complicaciones son presentadas en la Figura 8. De estas, las convulsiones, la epilepsia, el estado de "nerviosismo crónico" y la muerte fueron las complicaciones consideradas por parte de las entrevistadas como las más graves, estando en esto de acuerdo con los conocimientos de los curanderos locales.

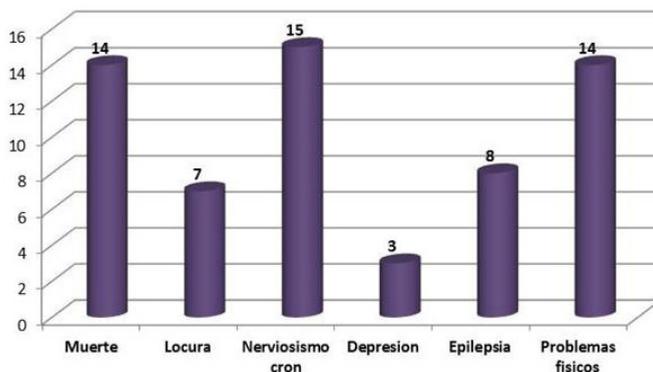


Figura 8. Complicaciones del susto. Fuente: Elaboración propia.

II. La Dimensión Conductual del Susto

2.1 Diagnóstico del susto

Como descrito previamente, las madres se dan cuenta de que están ante un cuadro de susto por los signos y síntomas físicos y comportamentales que presenta el afectado, sin embargo, son los curanderos quienes confirman el cuadro valiéndose de sus propios criterios diagnósticos.

Según los “curiosos” amazónicos, que son personas que tiene un conocimiento básico de ciertos remedios tradicionales (Luna, 1986), para el diagnóstico del susto se toma en cuenta primeramente el testimonio de la madre que refiere el cambio en la apariencia, comportamiento o funciones biológicas del niño. En el caso de niños, puede haber o no el antecedente de un evento traumático o imprevisto, hechos que sí refieren las personas mayores. El curioso evaluará al paciente mediante la observación del aspecto físico, enfatizando el examen de las orejitas (pabellón auricular transparente) y su forma de reaccionar (rabioso, irritable). El diagnóstico puede comportar el examen del pulso por el especialista o el recurrir a otros métodos de lectura como la forma de quemar el mapacho al soplar al paciente, el análisis de los sueños (pesadillas) y menos frecuentemente el uso de hojas de coca, procedimiento de origen andino (Cáceres, 2008). Otra técnica es el “pulsear” o tomar el pulso, identificando sus características: intensidad, rapidez y localización anatómica, que se encuentra también en la zona andina donde se manifiesta por un “clarito t'ik dice” (Delgado, 1985), permite formular el diagnóstico y evaluar gravedad de la enfermedad. Se recurre a este procedimiento también en México (UNAM, 2009): cuando el curandero percibe que el pulso “está débil de un lado y alto en el otro” puede afirmar con toda seguridad que el paciente sufre un susto.

En un segundo momento tratará de ver qué es lo que afectó al niño, pasando sobre el cuerpo del afectado un material capaz de absorber las malas energías o perturbaciones energéticas que alteran su cuerpo energético. Al final de la operación, se podrá observar la degradación del material utilizado que revela la perturbación del cuerpo del paciente. Este tratamiento a la vez diagnóstico y curativo debe ser ritualizado (generalmente con oraciones) y lo realiza una persona capacitada, con experiencia. Se efectúa habitualmente con alumbre o huevo y otros elementos. La “lectura” del huevo cuyo contenido se vierte en un vaso de agua o del alumbre al quemarse, indicará al curandero qué o quién ocasionó el susto. Este mismo principio se aplica a la lectura del papel periódico quemado, de la pasada de cuy o de otros elementos (tabaco negro, mapacho, vela, hojas de coca, gallina). Estos elementos de diagnóstico también se utilizan en otras regiones del Perú como reportado en la bibliografía disponible sobre el tema (Cáceres, 2008; Vigroux, 2011).

2.2 Prevención del susto

La noción de que el susto no se puede prevenir fue la opinión de la mayoría de madres (54%), mientras que una no sabía y las demás opinaron que sí se podía prevenir. Esta opinión se basó en la noción de que el susto corresponde a una situación imprevista, fortuita: “nadie sabe que se va a asustar”, aunque si se mencionó el valor de darse cuenta rápido y hacerse curar. El 69% de las madres que dijeron que el susto se podía prevenir, conocía algún método para hacerlo. Dentro de los métodos de prevención del susto mencionados por las entrevistadas y presentados en la Figura 9 tenemos:

a. Protección externa: se mencionó el uso de diversos objetos como semillas de huayruro (*Ormosia coccinea* (Aubl.) Jacks.), prendas de color rojo, objetos de acero, agua bendita o perfume Tabú, elementos conocidos en la región de San Martín como

portadores de energía fuerte y protectora.

b. Conducta evitativa: fue el principal recurso preventivo mencionado y consiste en evitar situaciones y fuentes potenciales de susto como ruidos fuertes, frecuentar cementerios o lugares apartados, especialmente de noche, y situaciones de riesgo.

c. Hablar: aconsejar o prevenir al niño sobre las experiencias o cosas que pudieran asustarlo fue otra forma de prevención mencionada.

d. Darle al bebé 2 gotas de agua florida en una cucharada de leche materna.

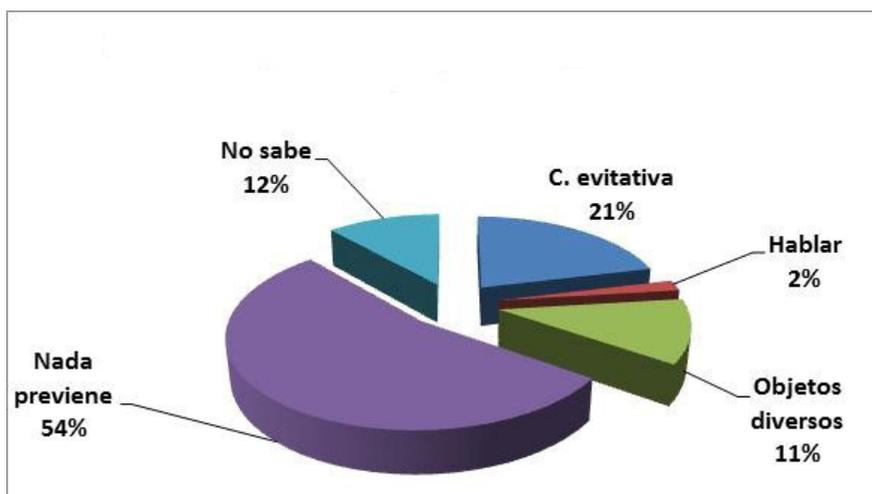


Figura 9. Prevención del susto. Fuente: Elaboración propia.

2.3 Tratamiento del susto

Según lo reportado en otros estudios, en el departamento de San Martín se encontró que el 80% de la población utiliza la medicina tradicional para el tratamiento de sus dolencias y para muchas personas este es el único tratamiento disponible (Giove, 2012). La enfermedad es vista como la ruptura de la armonía entre la persona y su entorno, una fisura en su integridad ecosistémica que necesita una intervención para recuperar el equilibrio. En el caso del tratamiento del susto, esto implica actuar sobre el cuerpo físico para equilibrar su vibración y de alguna forma “acomodar al espíritu de la persona afectada (Giove, 2012).

Similarmente a lo indicado en el marco teórico, que menciona que quienes curan el susto son los curanderos, chamanes o los ancianos mediante prácticas ritualizadas, la mayoría de las madres entrevistadas (40, 83%) mencionaron a los curiosos, curanderos o médicos vegetalistas como las personas indicadas para tratar el susto. Otras confiaban más en el psicólogo (4), el médico (2) o en el psiquiatra (2), mientras que 4 madres (8%) consideraban más adecuado un tratamiento mixto, complementando el tratamiento del curandero con la consulta psicológica. El sentir de las madres de familia con respecto a quienes tratan el susto es presentado en la Figura 10.

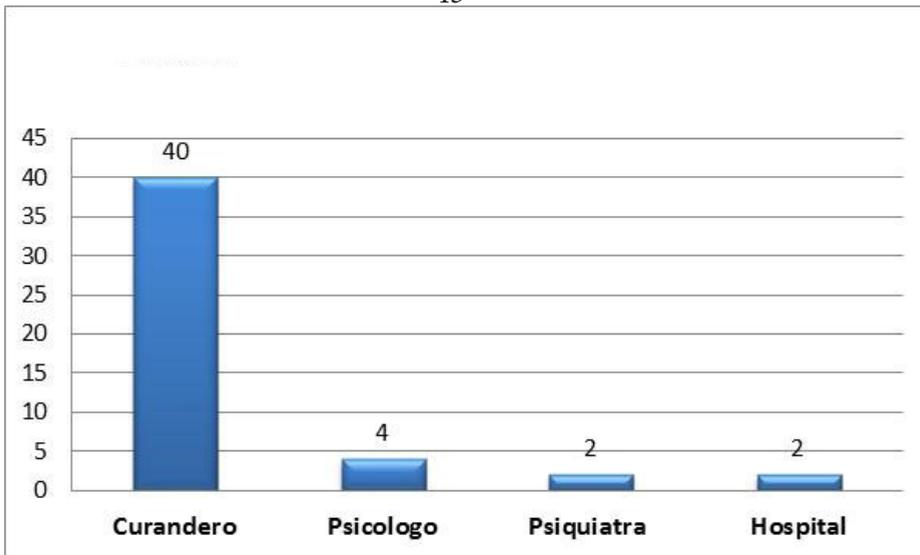


Figura 10. Quienes tratan el susto. Fuente: Elaboración propia.

Siendo el susto considerado como un síndrome cultural, no sorprende que se acuda principalmente al curioso o curandero. Además, 35 de las madres entrevistadas (78%) utilizan habitualmente medicina tradicional para el cuidado de su salud, para diversos males. Por otra parte, como mencionado previamente, el 75% de las entrevistadas ha tenido experiencia personal con el susto y casi todas (90%) han presenciado la curación o conocen los recursos que se utilizan para curarlo.

Según el punto de vista de los curanderos locales con los cuales se ha tenido contacto, ellos afirman de manera prácticamente unánime que la medicina moderna no puede curar el susto por no reconocerlo ni diagnosticarlo y por ende no poseer los métodos adecuados de tratamiento. Así dicen:

- “Los doctores no creen en el susto”;
- “(El susto) es algo místico, espiritual, no orgánico... sólo (tratan) sus manifestaciones, como las fiebres, la falta de apetito...”
- “Porque no utilizan el vegetal, como el mapacho (tabaco negro)”.

2.4 Recursos utilizados para tratar el susto

Con excepción de tres, las madres entrevistadas conocen y utilizan diversos recursos para curar el susto. Calculamos que cada una, en promedio, conoce 4 recursos diferentes, e incluso una de ellas ha mencionado 11 recursos diferentes. Esta distribución es presentada en la Figura 11.

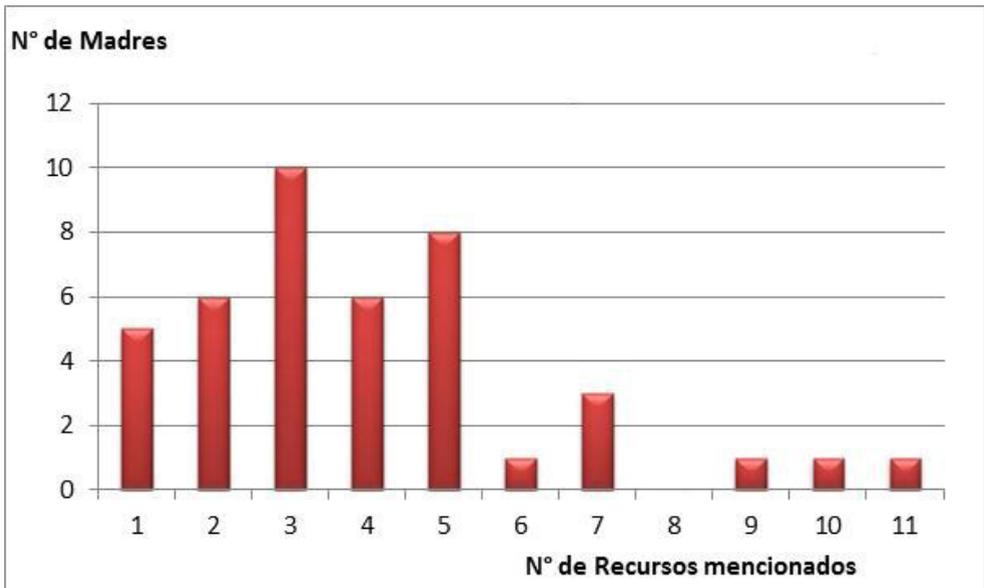


Figura 11. Conocimiento de recursos para tratar el susto. Fuente: Elaboración propia.

Los principales recursos mencionados para el tratamiento del susto por parte de las entrevistadas están resumidos en la Figura 12 y en la Tabla 1. Estos recursos se utilizan generalmente asociados o en forma secuencial; la mayoría de estos recursos son utilizados en contexto ritual por el curandero o curioso.

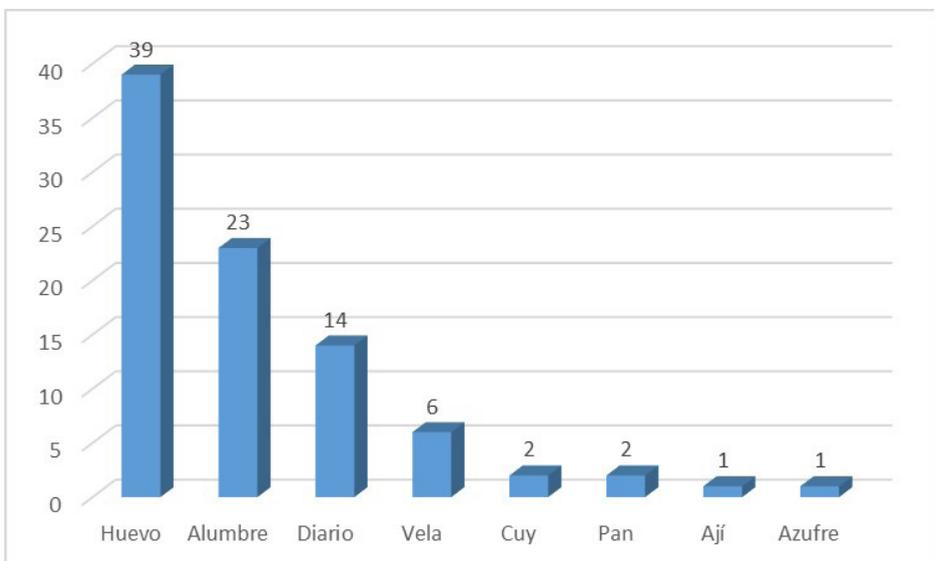


Figura 12. Recursos utilizados en la limpia del susto. Fuente: Elaboración propia.

Tabla 1. Recursos para tratar el susto según su origen.

Recurso Animal	Recurso Vegetal	Recurso Mineral	Producto Galénico	Otros, Intangibles
Cuy	Ají	Azufre	Agua Florida	Agua Bendita
Huevo	Ruda	Alumbre	Alcohol	Oración
Gallo o Gallina	Rosa de muerto	Sal	Agua de Azahar	Rituales
	Flor de margarita	Carbón o Tizón	Bálsamo Buda	Fuego
	Granos de Maíz	Aguardiente	Agua del Susto	Periódico
	Semillas de Zapallo	Vela	Timolina	
	Chucaca		Maravilla	
	Aya -chauca			
	Molle			
	Coyo quina			
	Hierba mora			
	Tomatillo			
	Hierba del gallinazo			
	Tunga			
	Paico			
	Coca			
	Cigarro Mapacho			

Fuente: Elaboración propia.

Vemos que la forma de tratamiento más utilizada es la “limpia” o frotación externa con diversos elementos, dentro de los cuales el huevo, el alumbre y el periódico son los más populares. Este método de limpia ha sido ampliamente descrito en la literatura y se le denomina “soba” o “jubeo”, especialmente cuando se realiza con el cuy (Reyna, 2002; Gonzales et al., 2014). Se basa en el concepto de la absorción del mal por el elemento utilizado pasado o frotado vigorosamente por todo el cuerpo, y generalmente se asocia a la oración, desarrollándose además algunos rituales propiciatorios. La limpia se utiliza al inicio del tratamiento y puede repetirse varias veces según la severidad del susto; también se le atribuye valor diagnóstico a la lectura de los signos o figuras que aparecen en estos elementos. Una madre entrevistada ha afirmado lo siguiente:

“A mi sobrino le curaron llevándole al curandero. Contaron que le pasó huevo, lo rompió y lo echó en un vaso, y salía el objeto que le dio miedo...”

A través de las entrevistas realizadas se recogieron diferentes descripciones de cómo se realiza la limpia:

“Utilizando el periódico, rezando con su nombre de la cabeza a los pies; se quema el periódico, mientras más asustado suena más, cambia de color la ceniza.

Con la vela el mismo proceso, se pone en sartén seca; finalmente se vacía en una bandeja con agua, de 4 dedos de altura, y así sale la forma.”

“Con la pasada de huevo, del alumbre, la soplada con cigarro mapacho...”

“Pasada de huevo o con vela que luego se derrite. Haciendo oración, un canto (en quechua) soplando mapacho y al mismo tiempo masticando canela a todo el cuerpo del niño. Oración con pasada de huevo, vela o periódico, agua florida, timolina y alumbre. En bandeja con agua se pone la vela derretida, y en vaso el contenido del huevo.”

Observamos que el tratamiento del susto se realiza frecuentemente en contexto ritual, utilizando la oración como elemento terapéutico y la llamada del espíritu o alma del paciente, congruentemente con el concepto de que el susto ocasionó su salida del cuerpo.

“Se llamó al espíritu con carbones y lo llevaron su ropa para el llamado; luego le pusieron la ropa en su seno del niño que tiene susto cuando está dormido y le curaron por tres días que son martes, viernes y martes; las curaciones se hacen a partir de la media noche.”

“Le pasaron el huevo, periódico haciendo en forma de cruz todo el cuerpo y el alumbre con agua de florida, vela y luego lo quemaron. Le pasaron hierbas y plantas por todo el cuerpo, luego lo bañaron y después alumbre. Y le hicieron cantos llamando a su espíritu.”

Las ikaradas o sopladas con tabaco (mapacho) acompañan generalmente a la limpieza y a otros tratamientos, recomendándose, además, luego de la limpieza, baños de plantas o la ingesta de tisanas. Las encuestadas mencionaron además una amplia variedad de plantas útiles para el tratamiento del susto siendo las más utilizadas: valeriana, canela, ruda, manzana y plantas aromáticas (flores). La relación de plantas utilizadas para el tratamiento del susto por parte de las encuestadas es presentada en la Tabla 2.

Tabla 2. Plantas utilizadas para el tratamiento del susto.

Nombre Común	Nombre Científico
Ají	<i>Capsicum Baccatum</i> L.
Aya -chauca	<i>Fagus sylvatica</i> L.
Canela	<i>Cinnamomum</i> sp.
Chucaca	<i>Packera candidissima</i> (Greene) W.A.Weber & Á.Löve
Coca	<i>Erythroxylum coca</i> Lam.
Flor de margarita	<i>Chrysanthemum leucanthemum</i> L.
Hierba del gallinazo	<i>Chenopodium murale</i> L.
Hierba mora	<i>Solanum tuberosum</i> L.
Hierba santa	<i>Piper auritum</i> Kunth
Maíz	<i>Zea Mayz</i> L.
Manzana	<i>Pyrus malus</i> L.

Molle	<i>Schinus molle</i> L.
Paico	<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.
Rosa de muerto	<i>Tagetes erecta</i> L.
Ruda	<i>Ruta graveolens</i> L.
Semillas de Zapallo	<i>Cucurbita maxima</i> Duchesne
Shapilloja	<i>Zanthoxylum fagara</i> (L.) Sarg.
Toronjil	<i>Melissa officinalis</i> L.
Tomatillo	<i>Solanum pseudocapsicum</i> L.
Tunga	<i>Tunga penetrans</i> L.
Valeriana	<i>Valeriana officinalis</i> L.

Fuente: Elaboración propia.

Conclusiones

La percepción del susto obtenida a partir de las madres de Tarapoto entrevistadas muestra un valor cognitivo, basado en la definición de la enfermedad y sus características, las atribuciones etiológicas, sus síntomas y signos, las complicaciones y recursos terapéuticos, así como un valor conductual basado en las actividades de prevención, diagnóstico y aplicación de los recursos curativos. Esta percepción corresponde también a los curiosos o curanderos amazónicos, personas que tratan el susto y son aceptadas por la población por compartir su misma visión cultural. La población encuestada conoce los síntomas de esta enfermedad, lo que conlleva una oportunidad de prevención, ya que podrán observar un síntoma y automáticamente buscar la solución del problema antes de llegar a una complicación más grave. La detección precoz facilita el diagnóstico y la curación en los distintos campos de la medicina, ya sea tradicional u otros.

El susto es un síndrome cultural de alta prevalencia que afecta la salud física y mental, y que debería ser considerado por la ciencia moderna para la elaboración de una medicina transcultural eficiente como ha sido propuesto tanto por médicos (Mabit y González-Mariscal, 2013) como curanderos (Prado, 2020). Del mismo modo requiere que las ciencias sociales se abran a dimensiones médicas para formular una antropología médica que no sea únicamente especulativa sino confrontada con criterios de evaluación clínica dentro de un marco de interculturalidad, como lo propone Campos (2016). Esta articulación de conocimientos requiere profundizar la investigación en el campo de los llamados síndromes culturales para reevaluar su reducción a categorías “culturales”, a fin de evaluar la eficacia de los recursos utilizados como terapia eficiente y avanzar hipótesis sobre sus mecanismos tanto patológicos como terapéuticos, no solamente a nivel psicosocial sino también fisiológico. El enfoque del “giro ontológico” dentro de la antropología cultural (Holbraad y Pedersen, 2017) puede permitir ir más allá de un marco representacionista, y tratar las culturas como sistemas de “creencias” que revelan conceptos válidos que brindan perspectivas diferentes y renovadas sobre un solo mundo.

Es preciso comprender adecuadamente las necesidades de la población desde su percepción de la realidad para mejor responder a los problemas de salud que se manifiestan a través de síndromes culturales como el susto.

Referencias

- American Psychiatric Association (APA). (2002). *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, DSM-IV-TR*. Barcelona: Masson.
- Arredondo, F. (2006). *Dualidad simbólica de plantas y animales en la práctica médica del curandero-paciente en Huancayo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Asociación Psiquiátrica de América Latina (APAL). (2004). *Guía Latinoamericana de Diagnóstico Psiquiátrico*. Recuperado de: https://www.gladet.org.mx/publicaciones/guia_latinoamericano_do_diagnostico_psiquiatico.pdf
- Cáceres, E. (2008). *Susto o Manchasrisqa*. Perú: Instituto Nacional de Cultura, Dirección Regional de Cultura Cuzco, pp. 183.
- Campos, R. (1997). *Nosotros los curanderos*. México: Nueva Imagen, pp. 316.
- Campos, R. (2016). *Antropología médica e interculturalidad*. México: McGraw-Hill.
- Carmona-Cruz, A. (s.f.). *Etiología y tratamiento de las enfermedades psicosomáticas en la cultura andina - La Enfermedad del Susto*. Recuperado de: <http://www.wanamey.org/antropologia/enfermedad-susto.htm>
- Delgado, H. (1985). El susto. *Serie Apuntes de Medicina Tradicional* nº45. Instituto Nacional de Medicina Tradicional, Dirección de Investigación y Tecnología, Ministerio de Salud, Lima.
- Díaz, I., Juárez, M., Hamui, A., y Fernández, M. (2007). El espanto o susto en el medio popular y el enfoque médico. *Atención Familiar*, 14(1), 1-4.
- Giove, R. (2002). *La liana de los muertos al rescate de la vida. Medicina tradicional amazónica en el tratamiento de las toxicomanías*. Tarapoto: Takiwasi.
- Giove, R. (2012). Creencias populares sobre la salud mental en Tarapoto. En Mabit ed. *Memorias del Congreso Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental*, Tarapoto: Takiwasi, pp. 285-292.
- Glaser, B., y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Mill Valley, CA: Sociology Press.
- Gómez, G., González, J., Hernández, L., y Ponce, C. (2003). *El empacho, mal de ojo, susto, quebrada de anginas, plantas medicinales frías y calientes, y la limpia en el pueblo de Ahuatepec*. México: UAEM.
- Gonzales, M., Baldeón, S., Beltrán, H., Jullian, V., y Bourdy, G. (2014). Hot and cold: Medicinal plant uses in Quechua speaking communities in the high Andes (Callejón de Huaylas, Ancash, Perú). *Journal of Ethnopharmacology*, 155(2), 1093-1117. doi:10.1016/j.jep.2014.06.042
- Haig, B.D. (1995). Grounded theory as scientific method. *Journal of Philosophy of Education*, 28(1), 1-11.
- Holbraad, M., y Pedersen, M.A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 352.
- Luna, L.E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Mabit, J. (2007). Ayahuasca in the treatment of addictions. En Michael J. Winkelman & Thomas B. Roberts eds. *Hallucinogens and Health: New Evidence for Psychedelic Substances as Treatment Vol. 2*, Praeger Ed.: USA, pp. 87-103.
- Mabit, J., y González-Mariscal, J. (2013). Hacia una medicina transcultural. Reflexiones y propuestas a partir de la experiencia en Takiwasi. *Journal of Transpersonal Research*, 5(2), 49-76.
- Mata-Pinzón, S., Pérez-Ortega, G., y Reyes-Chilpa, R. (2018). Plantas medicinales para

- el tratamiento del susto y mal de ojo. Análisis de sus posibles efectos sobre el sistema nervioso central por vía transdérmica y inhalatoria. *Revista Etnobiología*, 16(2), 30-47.
- Peñañiel, M.G. (2012). La mirada, el goce y el encuentro con los invisibles. A propósito de la enfermedad del susto o espanto en la cultura popular chilena. *Actualidades En Psicología*, 26(113), 15-31.
- Prado, C. (2020). *El Mal del Susto en los Andes, "Mancharisqa", Aporte etnomédico para la salud mental intercultural*. Cochabamba, Bolivia, pp. 137.
- Reyna, V. (2002). *La soba o limpia con cuy en la medicina tradicional peruana*. Lima, pp. 116.
- Rubel, A.J., O'Neill, C.W., y Collado Ardón, R. (1995). *Susto: Una Enfermedad Popular*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubel, A.J., O'Neill, C.W., y Collado Ardón, R. (2016). Introducción al susto. En Campos Navarro ed., *Antropología médica e interculturalidad*, pp.387-394. México: McGraw-Hill.
- Sal y Rosas, F. (1958). El mito del Jani o susto de la Medicina Indígena del Perú. *Revista de la Sanidad de la Policía*, 18(3).
- Santos, J. (2012). *El susto un problema de salud, percepción de la población y el personal de salud*. Propuesta de Intervención presentada para optar al título de especialista en Interculturalidad y Salud. Recuperado de: <https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/3973/TE-833.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Stornaiuolo, M. (2015). Mal-estar y Psicoterapia. Un acercamiento transdisciplinario. *Avances en Psicología*, 23(1), 19-36. <https://doi.org/10.33539/avpsicol.2015.v23n1.168>
- Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). (2009). *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana*. Recuperado de: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/>
- Valdizán, H., y Maldonado, A. (1922). *La medicina popular peruana - Contribución al Folklore médico del Perú*. Lima: Ed. Imprenta Torres Aguirre.
- Vigroux, J.M. (2011). *Curé dans le sud-andin péruvien 2002-2009*. Francia : Ed. Pélé Jeunes Région.
- Villavicencio, O. (s.f.). *Alcances de los Mitos y Realidades de la Medicina Tradicional Peruana a la Sintergética*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/224736800/Alcances-de-Los-Mitos-y-Realidades-de-La-Medicina-Tradiciona-Peruana-a-La-Sintergetica>

El juego de los espejos. Las representaciones de la tradición y la indigeneidad yoreme en el norte de Sinaloa, México

The game of mirrors. Representations of Yoreme tradition and indigeneity in northern Sinaloa, Mexico.

GERMÁN LEYVA VALDEZ¹

Universidad Intercultural del Estado de México
leyvagerman2@gmail.com

Recibido: 08 de septiembre de 2022

Aceptado: 19 de octubre de 2022

Resumen

En este artículo exploro el uso que hacen algunos actores de la ritualidad yoreme y la proyección que le otorgan en diversos escenarios y contextos, en relación con sus posicionamientos discursivos sobre una indigeneidad auténtica. A través del rastreo de la trayectoria e historias de vida de los principales actores de la indigeneidad yoreme, a quienes he llamado personajes, deconstruyo sus representaciones en torno a una ritualidad e indigeneidad yoreme que despliega formas de poder, fundadas en la visibilidad pública, el espectáculo y el juego performativo de categorías de identificación en diversos actores.

Palabras clave: ritualidad, indigeneidad, tradición, representaciones

Abstract

In this article I explore the use that some actors of Yoreme rituality and the projection they give it in various scenarios and contexts, in relation to their discursive positions on authentic indigeneity. Through tracing the trajectory and life stories of the main actors of Yoreme indigeneity, whom I have called characters, I deconstruct their representations around a Yoreme rituality and indigeneity that displays forms of power, based on public visibility, the spectacle and the performative game of identification categories in various actors.

Keywords: rituality, indigeneity, tradition, representations

¹ Profesor Investigador de la División de Lengua y Cultura. Universidad Intercultural del Estado de México.

Introducción

Los yoremes son un grupo indígena que vive en el noroeste de México, en las entidades federativas de Sonora y Sinaloa. En esta última, habitan en los seis municipios de la zona norte: Ahome, El Fuerte, Choix, Guasave, Sinaloa de Leyva y Angostura. Este grupo comparte el territorio con los yoris, que es como denominan a los no yoremes² en yorem nokki (lengua yoreme).

Sus relaciones interculturales han adquirido diversos matices en cada periodo histórico del país. Durante la colonia, sus fronteras étnicas eran rígidas y definidas por connotaciones raciales. Desde la Independencia hasta el porfiriato, una élite no indígena ejerció el control económico y la explotación agraria bajo el sistema de haciendas, en el cual los indígenas trabajaban como sus peones (Figuroa, 1994) No obstante, esto no impidió que ambos grupos interactuaran estrechamente, y los matrimonios entre yoris y yoremes pobres se volvieron comunes. Además, se entablaron algunos compadrazgos y eso favoreció que ambos compartieran algunas prácticas comunes, como el hecho de poner una cruz en sus casas. Incluso hasta el aprendizaje del yorem nokki para asuntos como el comercio y el trabajo.³

Imagen 1. Ubicación de Sinaloa en México.



Fuente: wikipedia

A principios del Siglo XX, ambos lucharon unidos durante la Revolución Mexicana. Para ese entonces en la región vivían norteamericanos que explotaban terrenos agrícolas y algunos crearon lazos familiares con la población local. Durante el periodo posrevolucionario llegaría la reforma agraria y la creación de los ejidos. En estos espacios yoris y yoremes vivirían nuevamente en terrenos comunes, y aunque las relaciones de racismo y desigualdad seguirían presentes, la convivencia sería más estrecha (Padilla, 2011, p.33)

Actualmente, los yoremes se organizan a través de los centros ceremoniales, que son los lugares sagrados donde recrean su ritualidad. Ahí realizan las pajkom (fiestas) a

² He optado por el término no yoreme como lo opuesto al ser yoreme. Evito el uso de la categoría mestizo porque tiene una carga esencialista. El etnónimo yori representa para la alteridad para los yoremes, pero no necesariamente son los mestizos, en una región culturalmente diversa.

³ Utilizaré las categorías nativas para contextualizar al lector y porque su traducción podría implicar un cambio de sentido.

los santos que recrean el sincretismo católico con la cosmovisión indígena. A esto se le conoce como la tradición yoreme. Este es el principal elemento de diferenciación étnica, pero en los últimos años la presencia de los yoris es más recurrente. Aunado a ello, han aparecido grupos y personas que ostentan representaciones sobre la ritualidad, mezclando distintos elementos entre sí. Esto ha provocado que varios actores se erijan como autoridades para hablar de la indigeneidad yoreme y promover sus prácticas como “auténticas”.

Imagen 2. Norte de Sinaloa y municipios de la región yoreme.



Elaboración propia

Desde hace aproximadamente veinte años en el norte de Sinaloa hay una fuerte presencia no solamente de lo que hoy es el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), también de asociaciones culturales que han difundido la idea de una identidad local sinaloense de la cual la tradición yoreme representa un elemento importante. Es interesante como en la retórica de estas asociaciones, la tradición yoreme trasciende el ámbito comunitario y se inserta por diversas redes de instituciones, políticas y actores, hasta decir que forma parte de un patrimonio sinaloense. Con lo anterior se podría interpretar que la tradición yoreme adquiere cierta performatividad, porque bien puede ser toda la cosmovisión de un grupo indígena, cómo una parte sustancial del folklor regional.

Considero que no sólo la tradición yoreme, como una categoría local, es performativa, eras preciso analizar a los que están inmiscuidos en ella, los que hacen y deshacen su continuidad. Esto ha propiciado que no solamente se generen dinámicas económicas; también han surgido posicionamientos identitarios en torno de lo auténtico y lo inauténtico de la tradición yoreme. Tales posturas son defendidas y argumentadas por actores que emplean de manera creativa estrategias performativas como la vestimenta y

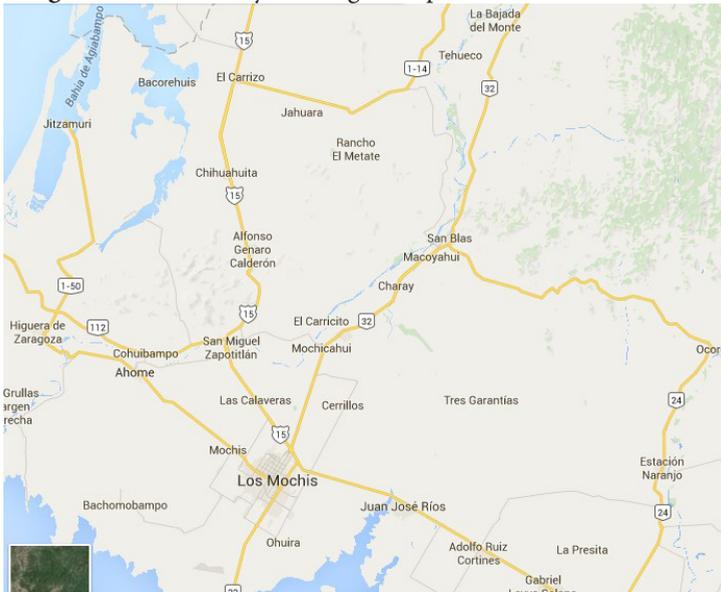
la apariencia personal, la conexión con un árbol genealógico prístino, la reinterpretación de estudios antropológicos y algún tipo de conocimiento chamánico, entre otros; para defender su posición e imagen como conocedores de una cosmovisión ancestral y una indigeneidad pura, que a su vez mezclan con sus subjetividades.

Este trabajo analiza las implicaciones de la ritualidad yoreme en Sinaloa, como principales elementos para la valorización y representación diferencial de la indigeneidad y su contraparte, -la no indigeneidad- por parte de algunos de los principales actores involucrados y las distintas estrategias que utilizan para posicionarse dentro de contrastantes marcos de poder económicos y culturales, la manera en la que se disputan símbolos y recursos económicos en los centros ceremoniales de Mochicahui y San Miguel Zapotitlán. El hilo conductor del análisis etnográfico es la endeble distinción entre los criterios para ser indígena (yoreme) y no indígena (yori) y como trastocan estas categorías identitarias, incluso deshabilitarlas y trascenderlas para situarse como yoreme o yori en un espacio intercultural complejo y sin distinciones tajantes, sino abriendo y cerrando posibilidades de autodefinición en el que emergen varias categorías y maneras de membresía.

Las preguntas de las cual parto se refieren a: ¿Cuáles serían los sentidos y significados que tiene esta ritualidad en la vida de las personas, más allá de una invocación identitaria? y ¿Cuál sería la relación entre los distintos niveles de representación de lo yoreme? ¿Cómo se entenderían los vínculos entre los sujetos y sus historias de vida, el imaginario que evocan y la manera en la que se representan?

Aunque la mayor parte de mi trabajo de campo la realicé en los dos centros ceremoniales mencionados, hice una etnografía multisituada de los actores y los rituales yoremes en cada lugar donde estos fueron representados. Esta observación no se limitó solamente a su puesta en escena, sino lo ocurrido con parte de su proceso de organización para vislumbrar relaciones con los sucesos que se dan en las comunidades estudiadas, la política local, la diferenciación y posicionamiento de los diversos actores involucrados y los discursos identitarios que circulan alrededor.

Imagen 3. Mochicahui y San Miguel Zapotitlán.



Elaboración propia

Presentaré fragmentos biográficos de algunos representantes de la indigeneidad yoreme, a quienes he categorizado como personajes. es un acercamiento a una mínima parte de su subjetividad que resalta sus estrategias idiosincráticas y discursivas para posicionarse en torno a una tradición yoreme. Me apoyaré teóricamente en los conceptos de entextualización, recontextualización y contextualización/recontextualización de Charles Briggs y Richard Bauman (1990) y metafísica de la presencia de Derrida (2003). por ello concibo la tradición de los yoremes como una categoría de intertextualidad que está muy lejos de ser estática y que en situaciones de poder adquiere la imagen en espejo del sujeto que la invoca y adquiere distintos matices ante los diferentes públicos que la representa.

De la ritualidad a la performatividad. Los criterios de identidad y conocimiento

En verano de 2015 llegué a Sinaloa para estudiar la ritualidad yoreme y me aventuré a los centros ceremoniales de San Miguel Zapotitlán y Mochichahui a observar las ceremonias a los santos. Seleccioné estos sitios porque según la información que tenía eran espacios emblemáticos de los yoremes, por ser pueblos de misión en la época de los jesuitas. No profundizaré en las ideas preconcebidas que traía sobre las pajkom y las creencias yoremes, basadas en incipientes contactos anteriores y la literatura existente sobre ellos, pero las resumo en que esperaba encontrarme con excelentes descripciones sobre el *juyya annia*, la *pajko*, la simbología de los *pascolas* y *masoyileros*; y un supuesto núcleo del ritual, su función y su significado profundo. Presento las principales categorías cosmogónicas en las que se fundamenta la ritualidad yoreme.

El *juyya annia* (mundo del monte) podría definirse como la totalidad de las cosas, la naturaleza visible en la cotidianidad y la vida, la grandeza del mundo. Moctezuma (2018: 4) nos dice que en el *juyya annia* se encuentran los seres míticos que pueden hacer el bien o el mal a quienes se internan en él. Evers y Molina (1987, p.62) lo traducen como el mundo encantado; un lugar mítico fuera de todo tiempo y espacio históricos. Es decir, el *juyya annia* podría ser todo lo que está alrededor, lo que se invoca con los cantos de venado y los movimientos del masoyilero.

Junto al *juyya annia* se encuentra el *yo' annia*, entendido como el universo ancestral, el mundo sagrado que ha pasado de generación en generación. Todo esto se sustenta en la *yo' luturia* (verdad ancestral o de los más viejos), expresada en el sermón del *pascola yowe* (mayor) al santo de la fiesta y abarca todo el conocimiento del mundo, de los *aniam* (lugares, sitios sagrados) y de la vida.⁴ Los *pascolas* (*Pajko olam*) y los *masoyileros* (danzantes de venado) son los *oficios*, porque han sido enganchados (contratados) mediante la *sewa* (flor) entregada por los fiesteros (*pajkolerom*)⁵. Estos últimos organizan la *pajko* (fiesta), por una promesa que le hicieron al santo. Aunque los rituales son dedicados a los santos patronos de los centros ceremoniales, se encuentran traslapados con el *juyya annia*.⁶

Cuando el *majtialero* (maestro rezador) le reza al santo, o el *Pascola Yowe* (mayor)

4 Los yoremes le conceden relevancia a otros entornos como el *bawe annia* (océano), *tehueka annia* (cielo), y otros sitios no físicos como el *tenku annia* (mundo de los sueños) y el *sewa annia* (mundo de las flores).

5 Los *pascolas* y los *masoyileros* no son los que organizan la *pajko*, se les llama *oficio* porque son contratados por los fiesteros para participar en el ritual, donde su presencia es fundamental. Cuando un *oficio* acepta el compromiso, se dice que recibió la *sewa* (flor). Es decir, no puede negar o anular la responsabilidad que ha adquirido, porque su reputación y devoción al santo también se ponen en juego. La *sewa* incluye cigarros y una módica cantidad de dinero.

6 Esta es una definición proporcionada por mi profesor de lengua yoreme. Algunos sólo se refieren a la *luturia* como aquellos preceptos que se deben respetar dentro de la tradición yoreme, esa verdad sagrada que es inculcada de los padres a los hijos.

da el sermón al santo bajo la enramada (joota), se dice que también invoca al juyya annia, enmarcado con la devoción a la fe católica.⁷ Podría tratarse de sincretismo, pero no daré una definición antropológica pues no pretendo afirmar que se trata de este fenómeno. Partiré desde la visión de mis interlocutores, sustentada en dos puntos de vista: aquellos que tienen una fe genuina (no sincrética) a los santos y a la pajko, que considero pertinente no adjetivar de ninguna manera, justo por mi imposibilidad de acceso a los procesos internos y espirituales de mis interlocutores. Existe un tipo de religiosidad arraigada que es difícil de definir. Existen también otros interlocutores quienes afirman estar inscritos en un sincretismo cultural, entre el catolicismo y las creencias ancestrales. De ahí que la mayoría de ellos sean los portavoces ante las organizaciones culturales y el gobierno del estado sobre la “esencia” de la cosmovisión yoreme. Además, por diferentes medios se difunde la idea de que los yoremes viven un sincretismo religioso, producto de la llegada de los jesuitas en el siglo XVII.

Esto sería una visión oficialista de la historia indígena en Sinaloa que demuestra la legitimidad del discurso antropológico, el cual permea la vida de sus propios sujetos y sitúa a los yoremes en el conjunto de la literatura sobre cosmovisiones indígenas (López, 1973; Montemayor, 2000; Florescano, 2004). No es mi interés determinar si la existencia del sincretismo es verdadera o falsa, me centro en la performatividad de este discurso, en su fluidez y mezcolanza que posee y es posible a través de las capacidades de los actores. Lo interesante es como este performance se vuelve ambiguo y ambivalente ante diversos públicos que comparten una fascinación por lo indígena y actores que trascienden una invocación identitaria y proyectan los deslices de su subjetividad.

Esperaba encontrar narraciones asombrosas sobre las características del juyya annia, los mitos, y la estructura de los rituales. En su lugar, escuché señalamientos y descalificaciones entre los miembros de los dos centros ceremoniales. Me decían las razones por las que debía o no, acudir con ciertas personas, otros se presentaron conmigo dispuestos a compartir sus experiencias, y los más ancianos permanecían callados. ¿Qué significaban y a donde me conducirían los silencios y las evocaciones de los conocedores? Descubrí que existían posicionamientos de autenticidad entre los que se decían conocedores de la tradición yoreme y cada uno era visto de forma contrastante por sus coetáneos. Esto podría verse como un juego de espejos, donde en apariencia las figuras son equivalentes, pero las lecturas en torno a lo que se ve son distintas. Confluyen disensos, imágenes distorsionadas, referentes y referencias desestabilizadas que se imponen una a la otra.

Tras estar más inmerso en la cotidianidad de los centros ceremoniales, presenciar varias pajkom en Mochichahui y San Miguel Zapotitlán respectivamente, asistir a las distintas ediciones del Festival Yoreme y la Fiesta de la Radio Indígena en Sonora y participar en la organización de eventos folklóricos locales, seguí de cerca a los principales portavoces de la tradición yoreme, quienes hablaban ante las diferentes audiencias.⁸

Trataré de responder la primera interrogante planteada, con respecto a lo que debería tener una cosmovisión. Si partimos del concepto de Alfredo López Austin (1996, p. 18) encontramos que la cosmovisión es “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender el universo,” o como la define Charles Kraft (1999, p.385), como “el juego de suposiciones (incluyendo valores

7 Los centros ceremoniales tienen en el centro una enramada de álamo, que en los últimos años se ha sustituido por concreto. En la enramada se prepara el altar para el santo, se acomodan los músicos y los pascolas y masoyileros danzan.

8 El Festival Yoreme lo organiza el Instituto Sinaloense de Cultura (ISIC), pero lleva más de diez años realizándose. Aglutina personas de otros grupos indígenas y presentan sus rituales, en un marco que habla del sincretismo cultural.

y compromisos/lealtades) que influyen en la forma en que se percibe y se responde a la realidad.” En este sentido que es lo que hace que unas cosas sean descalificadas y aprobadas por los miembros de un grupo o de una comunidad.

Este proceso indicaría el paso del contexto ritual al performance, y esto implica que se filtren las intenciones y voluntades de sus actores, por encima del cumplimiento con la tradición. En aras de un buen análisis sobre las representaciones de la ritualidad yoreme resultaría conveniente pensar que estas podrían compartir una especie de promesa: encarnar una esencia pura y verdadera de este grupo a través de una imagen sincrónica que aparecería como natural y quizás hasta indexical, una relación de semejanza entre lo que se mira y se escucha con una identidad natural de los que la presentan.

Bajo ese discurso de rescate y revitalización presentan un aquí y ahora en concordancia con un antes y un después. Al mismo tiempo se articularían las posiciones de sujeto de sus dirigentes y como ellos podrían proyectarse ante los demás, la manera en la cual pretenden ser vistos, sin que parezca que posiblemente las diferencias en cada versión del ritual sean de acuerdo a sus propias experiencias y criterios personales. Es decir, los actores implicados o los dirigentes del ritual también construyen su propia subjetividad a partir de fragmentos y discursos tomados de otros espacios y personas. Ésto podría enlazarse con las connotaciones políticas y económicas que anteriormente ya he mencionado sin que precisamente se pueda reducir a un aspecto u otro.

Grupos culturales y las experiencias de sus representantes

Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de asistir a dos pajkom en Mochichahui, la celebración de la Semana Santa en San Miguel Zapotitlán y Mochichahui, un evento alusivo al Día Internacional de los Pueblos Indígenas en Los Mochis, el Festival Yoreme en la ciudad de Culiacán y la Fiesta de la Radio Indigenista del INPI en Etchojoa, Sonora. Cada uno de estos eventos presentó una versión propia de la cosmovisión y ritualidad yoreme y al mismo tiempo dejaron ver los vínculos políticos con las instituciones que los organizaron y financiaron.

Ahí emergieron opiniones por los mismos participantes y organizadores refiriéndose a lo que hizo falta y no fue incluido, o la manera en la cual se realizaron. Sin embargo, a pesar de las diferencias logísticas y de dirección todos compartían el objetivo de ser representaciones fieles de la ritualidad yoreme y la evidencia de que “las comunidades indígenas en el norte de Sinaloa están más vivas que nunca” (diario de campo, 2015), como lo anunció uno de los presentadores en Los Mochis. Desde esta perspectiva se hizo alusión a un discurso de promoción y difusión cultural cuya característica principal era la atracción de públicos específicos y una supuesta lucha reivindicatoria de los yoremem por su identidad y la evidencia fehaciente de que “la tradición sigue luchando por mantenerse” (diario de campo, 2015). Una especie de muestras culturales que articula el pasado o las reminiscencias de raíces ancestrales con un presente sumamente complejo de permanencia identitaria.

En Mochichahui y San Miguel la Semana Santa es considerada una costumbre de toda la comunidad sin hacer distinciones entre la tradición indígena y la celebración del catolicismo ortodoxo, como una característica cultural que aumenta su estatus de lugares donde se sigue conservando un pasado ancestral y milenario. Desde el primer viernes de Cuaresma (Waresma) aparecen los judíos, personajes rituales que representan los soldados que asesinaron a Jesucristo y muchas personas adquieren sus máscaras y ajuares para salir a las corridas por toda la jurisdicción del centro ceremonial sin tener una creencia religiosa alguna y únicamente por razones de entretenimiento y diversión,

pero conviven con los “promeseros” o judíos que salen que cumplen su compromiso con los santos.

En la Semana Santa también se da la convergencia entre una pajko y una fiesta comunal o baile popular y en ocasiones se alcanzan a distinguir conflictos por la apropiación de los espacios. Por ejemplo, en San Miguel una compañía cervecera hace varios años pagó un permiso a la administración municipal para vender su producto afuera del templo de los indígenas; con esa acción se suscitaron una serie de desavenencias entre las autoridades civiles y las autoridades rituales porque según los últimos, se interrumpía la ruta de los judíos y los recorridos con el cristo para llevarlo a la Iglesia, además la venta de cerveza aumentaba las probabilidades de que ocurrieran riñas o altercados entre los visitantes y esto interrumpiría la solemnidad de las oraciones que se hacen en viernes santo.

Imagen 4. Templo yoreme de San Miguel



Tal como lo expresara uno de los habitantes de San Miguel: “la religión es mejor con tradición, por eso en la mañana fui a misa y ahora estoy aquí en esta iglesia (la de los yoremem)” (diario de campo, 2016). La Semana Santa es vista como patrimonio común, lo que podría detonar el sentimiento de formar parte de un grupo indígena, el ser yoreme durante ese periodo de tiempo aunque el resto del año no se asista a ninguna otra fiesta. En Mochicahui han surgido grupos de jóvenes que crearon páginas en internet para hablar de la Semana Santa como parte de su esencia y promover que ésta se realice al pie de la letra, también compartían fotografías y videos de las corridas como un tipo de presentación sobre sus distintos momentos.

Para un buen análisis sobre las representaciones de la ritualidad yoreme resultaría conveniente pensar que estas podrían compartir una especie de promesa: encarnar una esencia pura y verdadera de este grupo a través de una imagen sincrónica que aparecería como natural y quizás hasta iconográfica, una relación de semejanza entre lo que se mira y se escucha con una identidad natural de los que la presentan y que bajo ese discurso de rescate y revitalización presentan un aquí y ahora en concordancia con un antes y un después, al mismo tiempo se articularían las posiciones de sujeto de sus dirigentes y como ellos podrían proyectar su subjetividad ante los demás, la manera en la cual

pretenden ser vistos, sin que parezca que posiblemente las diferencias en cada versión del ritual sean de acuerdo a sus propias experiencias y criterios personales.

La noción de autoridad discursiva (Briggs, 1992) serviría para entender no la naturaleza del ritual en sí misma sino todo lo que subyace en él, no el producto sino el proceso y toda la capacidad de los sujetos para transformar su vida y aparecer entre líneas de ficción y realidad que justifican sus acciones y su sentido vivido de la tradición yoreme, su entrada para salvaguardar lo que para ellos se está perdiendo y lo flexible que pudiera resultar las categorías y discursos que ellos invocan en el proceso y la trascendencia de lo que Marisol de la Cadena (2009: 13) reconoce como política conceptual “en la que se negocian definiciones locales y pretensiones de universalidad” ¿A qué aspectos podrían limitarse tales definiciones?

Lo anterior ilumina el proceso de tradicionalización y como los sujetos se pueden insertar en los mismos discursos de las instancias gubernamentales y sus otros interlocutores, la construcción simbólica de la continuidad discursiva con un pasado y presentes significativos (Bauman y Briggs, 1990).

Presentaré algunos perfiles biográficos de personas inmersas en la ritualidad yoreme, omitiré sus nombres por respeto a su privacidad y porque solamente interesa resaltar aspectos de su subjetividad que muestran sus habilidades para ser/hacer dentro de la llamada “tradición yoreme”. Lo tradicional se vuelve un indicador metadiscursivo utilizado por ellos para referirse a su pasado en relación a su grupo de referencia, pero en una posición cualitativamente diferente y su noción de corpus de creencias y prácticas rituales impuestos se distancia de lo que dicen y se diluye “lo tradicional”. Lejos de encontrar una contradicción personal, esto supondría un traslape que desafía muchas de las representaciones que instituciones gubernamentales, investigadores o promotores culturales hacen.

Imagen 5. Semana Santa en Mochicahui, 2017



Interlocutor 1. El jittéberi y su compañía yorem jiapsi

Otro de los grupos que recrean y difunden la ritualidad yoreme es la compañía de danza y música yoreme Yorem Jiapsi, integrada en su mayoría por jóvenes en la localidad

de La Constanca. Han participado en distintos eventos regionales, principalmente los organizados por la Comisión de Historia y Cultura de Los Mochis (COMHISCU) y el INPI, y presentado ante varias audiencias en festivales culturales del país y el extranjero. Yorem Jiapsi invoca una lógica de rescate cultural, pero con la diferencia de que presenta un repertorio innovador de danzas rituales que ante los ojos de los fiesteros, las comunidades indígenas y los académicos resultan desconocidas porque supuestamente se remiten a los orígenes ancestrales más prístinos ajenos a un sincretismo cultural con el catolicismo de los yoris.

Algunas de estas danzas son la del mapache y la del pájaro, cuya colorida parafernalia y singulares coreografías pretenden ser un prototipo de una ritualidad subrepticia que hace más hincapié en un culto y veneración a la naturaleza y no a los santos del catolicismo; es decir, una versión más auténtica de lo yoreme a partir de elementos propios y más llamativos como la vestimenta y los movimientos corporales. Sin embargo, podría decirse que existe una contrariedad entre lo que por un lado los miembros y el líder de Yorem Jiapsi, perciben como netamente tradicional y las opiniones de personas como Jesús Estrada, su antítesis, quien lo considera folklórico y falso. Las danzas aparecerían como reivindicadoras de una tradición purificada, pero basadas en una cosmología solamente conocida por Mario Bacasegua, el fundador y líder del grupo que las proyecta de manera estructurada y premeditada ante un público.

En el transcurso del trabajo de campo, el nombre de Mario Bacasegua nunca apareció asociado a las pajkom, sino al de un oportunista, especie de intermediario (o bróker) cultural con gran habilidad y experiencia para obtener fondos de las instituciones para su propio beneficio. Sin embargo, es evidente la relación estrecha de Mario con la esfera política local y su influencia en algunos jóvenes de La Constanca que consideran verdadero la mayor parte de su visión cosmológica. Mario ha dicho en varios eventos públicos, sobre todo en las conferencias que imparte constantemente en Los Mochis, que Yorem Jiapsi también representa un espacio para promover que los jóvenes no caigan en problemas de delincuencia y adicciones, lo que aumentaría más su legitimidad e importancia como un grupo de ayuda y socialmente necesario y facilitaría la autenticidad de sus representaciones.

En las conferencias de Mario generalmente lo acompaña María Sandoval definida ella misma como una “yoreme original”, pero descendiente de una familia de chinos que se mezcló con los indígenas. Mario se presenta como un Alawasim Yo?we (Alguacil Mayor) y Mayté como su tenanchi (la segunda al mando); estas definiciones irían más allá de un simple cargo en la estructura de una pajko y lo sitúan como representante y portavoz de un conocimiento ancestral del cual afirma no ser egoísta y estar dispuesto a compartir todo lo que sabe con los yoris, como una manera de visibilizar algunas de las receladas prácticas animistas que sus abuelos le heredaron y que los yoremem ocultan bajo el velo de las pajkom y las danzas de pascola y venado. Yorem Jiapsi también ejecuta estas danzas, pero con movimientos más estetizados y generalmente junto con el repertorio de las demás danzas, sin que ésta sea el rasgo principal del grupo.

Yorem Jiapsi fue en el XX Aniversario de la radiodifusora indígena La Voz de los Tres Ríos llevado a cabo en Etchojoa, Sonora en las instalaciones del Centro Coordinador del INPI, al programa se le conoce como la Fiesta de la Radio y se organiza año con año. Su popularidad en esa región se debe a que convoca a todos los grupos indígenas de Sonora y los yoremes de Sinaloa. El formato es llamativo porque a cada grupo le arman un espacio propio, como en una especie de museo donde el visitante se puede ubicar para ver el grupo de su preferencia.

En la entrada al lugar hay una mesa de registro donde el asistente tiene que escribir

el nombre de su grupo étnico y el lugar de donde proviene. A la derecha de la entrada hay una cancha deportiva con un improvisado templete, a la izquierda una kurus yoohue (cruz mayor) en el suelo y es el espacio más amplio donde están colocadas las enramadas para los distintos participantes en los rituales.

En medio de las enramadas, se encontraba un tipo de corral circular con una cruz en medio y unos ganchos donde estaban puestos unos penachos con plumas de pavorreal. Ese era el lugar de Yorem Jiapsi y ahí escenificaron durante los dos días que dura el evento las danzas del pájaro, pascola, venado, coyote y mapache junto a todas las pajkom en cada enramada, con la diferencia que ellos realizaron sus prácticas durante el día y descansaron por la noche. Ahora Yorem Jiapsi aparecía en un terreno de acciones rituales del que tampoco se pudiesen hacer divisiones tajantes entre ritual y espectáculo.

La preciada ritualidad oculta de la que habla su líder practicada en lugares poco conocidos, no fue una muestra en el evento, se presentó el repertorio dancístico popular. Sin embargo, todo el sistema cosmológico de Mario Bacasegua utiliza conceptos para explicar una relación estrecha de los yoremes con la naturaleza que los separa tajantemente de los yoris porque poseen un conocimiento que los "suabasualim" (Consejo de ancianos) heredaron a sus hijos actuales⁹. Según él estos eran "agentes culturales" que mostraron al mundo su visión y los lugares de su entorno.

Después de mencionar estos conceptos a Mario ya no se le escucha decir más palabras en yorem nokki, si bien él dice que es un hablante, otros lo tildan de mentiroso y de loco, poniendo en duda su legitimidad y autoadscripción indígena. Es muy común que haga alusión a la figura del jittéberi, un tipo de curandero entre los yoremes supuestamente se mantiene en secreto y utiliza sus poderes para hacer el bien y el mal.

En sus conferencias habla con mucha naturalidad, pero en una interacción personal mueve la cabeza a los lados y mira fijamente a los ojos pretendiendo captar la atención y haciendo alusión a sus poderes curativos y de inversión del orden. Esto le ha provocado la burla de los fiesteros en Mochichahui y San Miguel que le llaman "jotóberi", pues le atribuyen una feminización implícita en sus movimientos corporales y su voz suave.¹⁰ Mario es de baja estatura, tez morena oscura y complexión robusta, tiene casi sesenta años de edad y desde muy joven se desempeñó como profesor de primaria y promotor cultural.

En la administración municipal anterior Mario estuvo a cargo de la Dirección de Asuntos Indígenas, esa no fue una administración panista. Anteriormente apoyaba solamente a los candidatos del PRI. Desde hace varios años Mario provocó el enojo de los gobernadores tradicionales, porque además de reunir un buen grupo de jóvenes en La Constancia y obtener recursos económicos de las instituciones destaca la gran enramada que tiene en su casa en la que planteó la posibilidad de que La Constancia a pesar de su cercanía con Mochichahui sea un centro ceremonial ubicado en su casa junto al río, en la periferia de la comunidad y que él entiende como un espacio de relación ancestral. En esa enramada se reúnen los miembros de Yorem Jiapsi a ensayar sus danzas. La casa por fuera es de ladrillo simple pintado de blanco, en frente hay una casucha abandonada con una imagen de la Virgen de Guadalupe y una Cruz que según Mario representa los cuatro puntos cardinales con la que los yoremes engañan a los yoris, las ventanas están cubiertas con una tela roja y no se puede ver al exterior. Una vez adentro la casa adquiere otra vista, con muebles vistosos e imágenes y adornos que son la evidencia de

⁹ Este es el término que utiliza Mario Bacasegua, los hablantes de yorem nokki nunca me dieron una palabra para referirse al consejo de ancianos que está dentro de su estructura organizativa. Existen verbos como sua bussac (despertar alegremente), suale (crear) o suaya (cuidar, guardar) basua (limpiar).

¹⁰ Joto es un término regional que se utiliza de manera despectiva para nombrar la homosexualidad y lo afeminado.

los viajes de sus viajes.

Soy yoreme, esto que ves es porque tengo que vivir como yori porque recibo a personas y a veces se tienen que quedar a dormir [...] Los yoremes ni siquiera tienen aire acondicionado y pocos muebles, porque les llega directamente lo fresco del río. (Mario Bacasegua, 2016).

Por cuestiones de su privacidad, no dejo que fotografiara su casa, pero las personas que lo conocen lo tildaron de “aprovechado” y “vividor”, y que el mismo entiende como “ser consentido del INPI”. Muchas de las danzas que presenta, la del mapache, el toro, el borrego, coyote y pájaro aparecen como parte de los cantos de venado y sones de pascola. Desde este punto de vista se podría entender como un proceso de entextualización y decontextualización (Briggs, 1990: 73), en el que extractos de otros elementos configuran propia autoreferencia sin mencionar la (re)construcción pragmática de sus referentes ¿Cómo aparece lo secreto y lo desconocido en la visión cosmológica de Mario? Lo voy a entender como un vector metadiscursivo para institucionalizar símbolos y prácticas del cual pueda ejercer su monopolio, sin que eso determine totalmente su identidad como yoreme.

Los conceptos mencionados nos ayudan a ver cómo estas representaciones manifiestan brechas y continuidades con un determinado origen, que también es disputado por los mismos actores que participan de su puesta en escena.

La huella de Yorem-yori. Jesús Estrada y Yeu Matchuk

Uno de los primeros nombres que escuché cuando hacía trabajo de campo fue el de Jesús Estrada Reyes, alguien que por mucho tiempo ha recorrido todos los centros ceremoniales de Sinaloa y Sonora y ha participado en la mayor parte de las pajkom. En muchas ocasiones cuando hacía preguntas sobre los rituales, las respuestas eran: “¿ya conociste a Jesús?”, “Jesús es el que te puede ayudar”, “tienes que conocer a Jesús”. Otro aspecto importante fue cuando me dijeron “es yori igual que usted, pero habla la lengua y sabe mucho de la fiesta” (Diario de campo, 2015).

Jesús siempre viste de blanco, lleva un rosario con cuentas de madera, morral, huaraches, pelo largo que oculta con un sombrero del mismo color de su ropa con una pluma negra en un costado. Su piel es blanca y es de estatura mediana, por estas características algunos lo llaman el “Masso Güero” (venado rubio) porque anteriormente fue danzante de venado y es probable que sus rasgos fenotípicos llamasen la atención. Nunca menciona su historia familiar ni sus relaciones de parentesco. La mayor parte de sus conversaciones son en yorem nokki (lengua yoreme) y utiliza palabras poco conocidas por los hablantes, para según él evitar “los préstamos lingüísticos del español”.

En torno a su origen existen diversos puntos de vista: principalmente que nació en el poblado de La Trinidad, Sinaloa en 1962. Fue adoptado por una familia indígena de esa comunidad, aprendió la lengua y las costumbres. Trabajó en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) hasta su jubilación, luego fundó Yeu Matchuk, un grupo de oficios que a pesar de difundir la ritualidad en varios espacios públicos, no se define como folklórico y niega cualquier entextualización de alguna práctica cultural en otros lugares.

Se dice que se desligó completamente de su familia y desde muy joven aprendió todo lo relacionado con la ritualidad yoreme. Se menciona también que aprendió de Vidal Montenegro, un pascola de mucho renombre en San Miguel Zapotitlán y participó

en el Ballet Folklórico de Amalia Hernández, una de las compañías artísticas más famosas del país, y que han escenificado la mayoría de las danzas rituales documentadas en el país. No es mi afán afirmar o negar que esta es su auténtica historia de vida, sino mostrar como a personas como él se les enlaza a ciertas situaciones pasadas o asumirle rasgos inventados para posicionarlos como parte de un contexto sociocultural y como una manera de entender los orígenes de todo su conocimiento. Resulta interesante su ambivalencia con cualidades esencializadoras de diferencia racial-cultural, pero también abarcar la complejidad y fluidez performativa de éstas.

Justo su autenticidad yoreme lo convierten en el interlocutor preciso ante el Estado, y eso lo transforma en farsante. Es preciso conocer como lo definen sus coetáneos:

Jesús Estrada es excelente, es el yoreme más completo, porque toca arpa, toca violín, no sé si se dedica a bailar pascola, pero en un tiempo bailó, baila y canta venado, es maestro rezador. Él evita hablar en Yori nokki (español), el siempre anda buscando... él, siempre una palabra... no utiliza préstamos pues (entrevista personal 1, 2015).

Por eso te digo yo que los yoris quieren ser yoremem y los yoremem quieren ser yoris. No vamos lejos, con mi compadre Jesús [...] Ese no es yoreme, es yori, pero él empezó a bailar venado, más antes cuando estaba nuevo era delgado él y ahorita sabe más palabras que nosotros. En palabras... como te diré... en palabras antiguas pues" (Entrevista personal 2, 2015).

Él es el prototipo yori que se volvió netamente yoreme, él es la expresión más clara. Él es de una familia yori, como todas las demás de la región, de escasos recursos y que estaban mejorando sus condiciones de vida (Entrevista personal 3, 2015).

Cuando intelectuales como Jesús mencionan las transformaciones de su cultura y la necesidad de recobrar y presentar los criterios verdaderos que no la distorsionen ¿Cómo se omite que quizás ellos mismos resignifican sus prácticas y provocan cambios en un espacio intercultural? Al situarse como un tipo de yoreme más puro, Jesús capta la atención y se convierte en el principal referente para aquellos que desean ser buenos oficios. Tiene muchos conocidos en todos los centros ceremoniales y cómo lo apunté líneas arriba, la manera en que lo caracterizan tiene que ver con sus rasgos fenotípicos y la manera en la que ha logrado conocer cosas que quizás para muchos sean desconocidas. Sobresale su interés por difundir lo yoreme y algunas polémicas que ha entablado con investigadores y gente de la comunidad.

Al igual que Mario, ha enarbolado toda una terminología que presenta en los festivales a los que asiste. Argumento que sus traslapes como yori y yoreme permiten distinguir los matices entre una ambigüedad en sus orígenes y su repudio por la política partidista, pero visibilizan su ambivalencia como portavoz de la indigeneidad yoreme ante el Estado y la Academia. Su caracterización como yori-yoreme llama la atención enlazada con su actitud por no modificar la parafernalia ni ningún elemento del ritual.

Louise Meintjes (2017) acuña el concepto de ambigüedad estratégica, en su trabajo con la estética artística de los zulúes. Esta sería una propuesta metodológica para dirigir la atención a lo controvertido por parte de nuestros interlocutores, a lo que se puede y no se puede decir, a cuestiones personales y políticas. En estos personajes dicha ambigüedad se manifiesta en el acto de ser yoreme y vivir como yori en el caso de Mario Bacasegua También lo podemos ubicar en el traslape de experiencias personales con la militancia política y la participación en los rituales y eventos culturales donde se proyecta "lo yoreme", tal como lo plantea Jesús al afirmar que su representación es

ritual y no folklórica

En este sentido, ambigüedad y ambivalencia coexisten, son paralelas en el mismo proceso y bien podrían definirse como sinónimos, pero estos personajes dan referentes etnográficos para una posible distinción de conceptos. Enfatizo la ambivalencia por los vínculos presentes entre diversas instancias y agentes que lejos de ser incompatibles, favorecen traslapes y movimientos entre categorías y lugares. Por ejemplo, el hecho de que estos actores puedan moverse dentro del Estado siendo o no siendo indígenas, pero con conocimientos de una ritualidad ancestral y asociada a lo yoreme. Me parece que centrarme en la ambigüedad conlleva a la búsqueda de interpretaciones auténticas sobre el significado de la ritualidad, la identidad de los actores y la idea de que sus versiones son distorsionadas o verdaderas. Una manifestación visible de ello, es cuando los personajes tienen que actuar “lo que dicen ser”, aunque los demás duden de ello.

Discusión

He mostrado como ambos personajes activan/desactivan mis percepciones sobre la indigeneidad y la ritualidad yoreme. Ahora cambio de lugar, puedo convertirme en funcionario del Estado o regresar a mi rol de etnógrafo: ¿Por qué me interpelan sus performances personales de la indigeneidad yoreme si se supone debería creer lo que ellos asumen? En el primer caso, se habilitan/deshabilitan las retóricas y definiciones estatales: hablante de una lengua, miembro de una comunidad indígena, portador de una cultura antigua y ancestral, o cualquier indicio de diferencia y alteridad. Como antropólogo percibo una sensación de exceso o desborde en el establecimiento de diferencias culturales entre Mario y sus contrarios.

Este halo de incertidumbre estaría asociado a la ambigüedad, porque al mismo tiempo que los significados se desbordan, tampoco presentan suficientes elementos para categorizarse. Por ejemplo, Con todo el performance de Mario Bacasegua y Jesús Estrada, la audiencia tiene elementos suficientes para creer en su autenticidad, pero también estos desbordes, sus diversas acentuaciones en la vestimenta, los movimientos corporales y la parafernalia que utilizan, generan dudas sobre su identidad.

Aunque ellos mismos se autodefinen como antítesis del otro, Mario y Jesús (jittéberi y masso güero) comparten una característica esencial: su ambigüedad rebasa su adscripción identitaria y nos remite a la interrogante de si estamos hablando con el autor o con su representación o con alguno de sus personajes.

Esto sería visible por la tendencia de Jesús a ocultar fragmentos de su biografía, la parte yori como ausencia; versus Mario, quien apunta hacia la parte más profunda de su ascendencia yoreme y omite cualquier aspecto que descuadre su autoridad discursiva, pero ambos son producto de un dialogismo con posturas que los precedieron.

Las experiencias y posicionamientos de Mario Bacasegua y Jesús Estrada pueden aunarse a lo que Derrida (2003, p.61) entiende como huella, aquello que abre el aparecer y la significación, un ahora que es rastro que reside en una forma y no precisamente en el contenido; abona a la metafísica de la presencia (Derrida, 2003) que no es meramente perceptible o comprobable en ese afán de construir lo original en ese espacio intercultural, pero se remite únicamente a su presencia y eso crea su propio sentido. Es decir, legitiman su visión de la ritualidad a partir de lo que generan en el público, y procuran que esa representación sea coherente con los aspectos de su idiosincrasia que ellos proyectan. Interesa lo presente y lo manifiesto en el momento de la escenificación.

Tal como lo dicen Bauman y Briggs (2002, p.11) “La tradición se convierte en el continuum intertextualmente constituido de reiteraciones por las cuales el lenguaje –y

por lo tanto el pensamiento- del pasado sobrevive dentro del presente, el mecanismo que enlaza el conjunto histórico representado por el advenimiento de la modernización". Sus conceptos de entextualización, contextualización/decontextualización e intertextualidad permitirían ir más allá de la simple puesta en escena y su distinción entre lo original y la copia, e indagar por los medios que ayudan a construir la autoridad discursiva, en la medida que los líderes rituales y promotores culturales construyen sus relaciones sociales. Desde este punto de vista, no es tan importante la representación generada, sino los límites de lo que puede o no puede ser representado, es decir, las técnicas de la puesta en escena aunadas a un sentido espacio temporal y que crean relaciones de poder (Briggs, 1993, p.390).

Por entextualización se entiende la operación de "acomodar en texto o producir textualidad" a partir de elementos de diversa naturaleza (Bauman y Briggs, 1990). En este caso la textualidad se refiere a la "tradición yoreme" como un sistema de significación de acuerdo con distintas agendas políticas o personales reconocibles entre ejecutantes y audiencias "autorizadas". La entextualización no es sólo la capacidad de convertir un fragmento de discurso en texto, sino de invisibilizar los discursos concatenados que lo conforman, atribuyendo un sentido de autoría y convertir su contexto original en extraíble, contextualizando y descontextualizando ideas o preceptos basados en las experiencias rituales de los centros ceremoniales, pero también en sus andanzas por muchos lugares y el perfil público que ostentan, de manera que enmarcan su poder por medio de estas relaciones intertextuales entre discursos.

Considero que la manera de estudiar la relación entre la ritualidad y la representación de los actores, requiere no solamente un riguroso proceso de observación en distintas posiciones, incluso hasta de posibles eventos no planeados que a veces surgen tras bambalinas, como algunas visitas extemporáneas de turistas o altos funcionarios que buscan a los oficios rituales o a los artesanos para realizar una performance en ese momento, lo cual deviene en un contacto no planeado y obliga a implementar estrategias espontáneas de puesta en escena. Las representaciones rituales y la configuración de los públicos se podrían matizar con los roles cotidianos o la participación en las pajkom (fiestas), incluso para observar sus momentos más personales.

Conclusiones

De acuerdo a lo vertido en el texto, es evidente que la ritualidad yoreme se encuentra en un campo que facilita la entrada y salida de los actores al aparato estatal. Además, es considerado un elemento de identificación regional y no propiamente étnico. Su difusión como elemento de indigeneidad obedece más al discurso indigenista del Estado, que a las realidades de sus actores. Enmarca la cosmovisión yoreme, pero también la devoción religiosa y entusiasmo personal de los yoris, quienes en ocasiones se vuelven seguidores de estos personajes.

La habilidad de estos actores sería justamente la de hacer que dichas voces aparezcan de forma colectiva, como eventos únicos y específicos, contrastadas por momentos con las voces sociales (Estado, comunidad, partidos políticos) y traslapadas en otras circunstancias con ellas mismas. En este sentido, la ambigüedad y la ambivalencia son sus principales mecanismos de maniobra. No hay una frontera nítida entre si estos personajes son salvaguardas o corruptores de una tradición cultural, lo cual pondría en discusión las ideas de que es el Estado y su política indigenista son los principales entes frente a los que se construye o deconstruye la indigeneidad.

La exploración de esta zona gris es uno de los aportes principales de esta tesis,

pues la indigeneidad en Sinaloa no es sólo para indígenas, ni tampoco se reduce a lo estratégico. Está anclada/desanclada en la personalidad, los devaneos de los actores y sus performances, en la interacción con distintas instancias y escenarios. Hay una performatividad que tiende a la desestabilización de identidades fijas y a la ambivalencia de sujetos que en apariencia se contraponen, pero al mismo tiempo son un símil uno del otro.

No hay una fuente definitiva de esta performatividad. Por momentos los personajes de la indigeneidad yoreme, asumen sus nexos con el Estado como los motivos principales de su representación, otras veces se posicionan como sus víctimas y críticos mordaces. Tampoco los actores mantienen una posición clara ni se sabe exactamente si representan una identidad o una personalidad falsa o compleja. Las constantes descalificaciones entre ellos mismos los presentan como continuadores o farsantes de una tradición cultural, pero lejos de evaluar sus orígenes he mostrado sus habilidades para improvisar su propio perfil, según el escenario en el que se encuentren.

La amalgama del Estado con la indigeneidad y la subjetividad es un filtro por el que pasan diversos procesos íntimos, y por ende, están presentes en la autoridad discursiva, la cual cobra relevancia en las interacciones, creencias y deseos que exceden y anteceden a las identidades. La otra parte del proceso se compone de las interacciones entre actores, sus audiencias y los distintos escenarios donde llevan a cabo sus performances, el acto de “vestir la piel yoreme” y su eficacia; sobre todo su capacidad para transponerla con otras representaciones de la indigeneidad. Esta parte resulta interesante, porque aquí la autoridad discursiva no coincide totalmente con la retórica estatal, depende de las improvisaciones multisituadas de los actores de las que no siempre tienen el control de las interpretaciones, el escrutinio de la audiencia y su habilidad para traslapar la indigeneidad yoreme con aspectos íntimos u “ocultos” de su idiosincrasia.

Referencias

- Aguilar Ros, Alejandra (2012), *Territorio Sagrado: la apropiación de lo simbólico*, en *El Don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados*. México: CIESAS Occidente.
- Araiza, Elizabeth (2016), *El arte de actuar identidades y rituales*. México: El Colegio de Michoacán.
- Baudrillard, Jean (2005), *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairos.
- Bauman, Richard y Charles Briggs (2002), *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University.
- Bauman, Richard y Charles Briggs (1990) Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life, en *Annual Review of Anthropology*.
- Beals, Ralph (1932), *Aboriginal Survivals in Mayo Culture*, en *American Anthropologist*, 34.
- Beals, Ralph y Parsons, Elsie (1934), *The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians*, en *American Anthropologist*, 36.
- Benjamin, Walter (2008), *Conceptos de filosofía de la historia*. Argentina: Terramar.
- Bonfil, Guillermo (1995), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. INAH.
- Briggs, Charles (1994), *The Politics of Discursive Authority in Research on the ‘Invention of Tradition*, en *Cultural Anthropology*, 11(4).
- Briones, Claudia (2010), *Nuestra lucha recién comienza: experiencias de pertenencia y de formaciones mapuches del yo*, en *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d’Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.

- Caso, Alfonso (1948), Definición del indio y lo indio, en *América Indígena*, VIII.
- Comas, Juan (1953), Razón de ser del movimiento indigenista, en *América Indígena* XIII.
- Canessa, Andrew (2007), Who is Indigenous? Self-identification, Indigeneity and Claims to Justice in Contemporary Bolivia, en *Urban Anthropology*, 36(6).
- Cepek, Michael L. (2009), The Myth of Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Immediacy, en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 16(2).
- _____ (2012), *A Future for Amazonia: Randy Borman and Environmental Politics*. Austin: University of Texas Press.
- Crumrine, Ross (1974), *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Crumrine, Ross (1977), *The Mayo Indians of Sonora. A People who Refuse to die*. Tucson: University of Arizona Press.
- Das, Veena (2008), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn (eds) (2010), *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Études Andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Peña, Guillermo (1995), La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, (6), 116-140.
- Erasmus, Charles J. (1952), The leader vs. Tradition: A Case Study, en *American Anthropologist, New Series*, 54(2).
- Fabila, Alfonso (1945), *Las tribus yaquis de Sonora*. Departamento de Asuntos Indígenas.
- Figueroa, Alejandro (1994), *Por la tierra y por los santos*. México: CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares.
- Florescano, Enrique (2004) *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus.
- Forster, C., y Chomsky, A. (2006), Who Is Indigenous? Who is Afro-Colombian? Who Decides?, en *Cultural Survival Quarterly*, 30(4).
- Gamio, Manuel (1957), Países subdesarrollados, en *América Indígena*, XVII.
- Gausset, Quentin, Justin Kenrick y Robert Gibb (2011), Indigeneity and Autochthony: a couple of false twins?, en *Social Anthropology*.
- Goffman, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Argentina: Amorrortu.
- _____ (1970), *Ritual de la interacción*. Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo.
- Greene, Shane (2009), *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.
- Guenther, Mathias (2002). Ethnotourism and the Bushmen, in Alan Barnard and Henry Stewart (eds.), *Self- and other. Images of hunter-gatherers*, 47-64. Senri Ethnological Series no. 60. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Harris-Clare, Claudia Jean (2012), *Hasta aquí son todas las palabras. Ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijó del Alto Mayo*. México: Gobierno del Estado de Chihuahua-Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Hodgson, Dorothy (2011), *Being Massai, Becoming Indigenous in Africa: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, Jean (1989), Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies?, en *Dialectical Anthropology*, 4(2).
- Kuper, Adam (2003) The Return of the Native, en *Current Anthropology* (44), 389-402.
- Landeros Duran, Carlos (1976) Una tribu explotada...y en el olvido. *Sonora, Tradiciones y costumbres* (12), 23-28.

- Lewis, Oscar y E. E. Maes (1945), Bases para una nueva definición práctica del indio, en *América Indígena V*.
- Liffman, Paul (2007), Museums and Mexican Indigenous Territoriality, en *Museum Anthropology*, 30 (tomo 2).
- Lopez Austin, Alfredo (1973) La cruz y el petate en la simbología mesoamericana y la relación entre un dios patrono y el oficio de su pueblo. *Notas Antropológicas* 1(2),7-9. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- López Caballero, Paula (2016), Pistas para pensar la indigeneidad en México, en *Revista Interdisciplina*, 4(9).
- Martinez Novo, Carmen (2006) *Who Defines Indigenous? Identities, Development Intellectuals and the State in the Northern Mexico*. New Jersey and London: Rutgers University Press.
- Meintjes, Louis (2017), *Dust of the Zulu: Ngoma Aesthetics after Apartheid*. Duke University Press.
- Metz, Brent (2012), El Laberinto de la Indigeneidad: como se determina quien es indígena maya ch'orti' en Guatemala y El Salvador, en *Reflexiones*, 91(1).
- Montemayor, Carlos (2000) La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales, *Desacatos*, (5), invierno, 2000, 95-106 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Muehlmann, Shaylih (2013), *Where the Rivers Ends: Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*. Duke University Press.
- Myers, Fred (1994), Culture-Making: Performing Aboriginality in the Asia Society Gallery, en *American Ethnologist* 21(4), 679-699.
- Newton, Janice (2016), Rural Autochthony? The Rejection of an Aboriginal Placename in Ballarat, Victoria, Australia, en *Cultural Studies Review*, 22(2).
- Ocampo, Estela (2011), *El fetiche en el museo: aproximación al arte primitivo*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1998), *Los mayos. Alma y arraigo*. México: Universidad de Occidente/Centro de Estudios Etnográficos y Desarrollo Comunitario A.C.
- O'Connor, Mary (1989), The Virgin of Guadalupe and the Economics of Symbolic Behavior, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(2).
- Padilla Ramos, Raquel (1995), *Yucatán, fin del sueño yaqui, El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*. Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo.
- _____ (2011) *Los irredentos parias. Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Historia. Serie Logos, 212 pp.
- Pratt, Mary Louise (2010), Epílogo: la indigeneidad hoy, en *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- Pelican, Michaela (2009), Complexities of Indigeneity and Autochthony: And African Example, en *American Ethnologist*, 36, issue 1.
- Perley, Bernard (2011), *Defying Maliseet Language Death: Emergent Vitalities of Language. Culture and Identity in Eastern Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ramos, Alcida (1998), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Saldívar, Emiko (2008), *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Spicer, Edward (1965), La danza yaqui del venado en la cultura mexicana, en *Revista*

- América Indígena*, vol. 25, núm. 1. México: Instituto Indigenista Americano.
- _____ (1980) *Los yaquis. Historia de una cultura*. México: UNAM.
- Stavenhagen, Rodolfo (1975), *Problemas étnicos y campesinos*, México: INI.
- Tambiah, Stanley (1985), *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tsing, Anna (2005), *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2010), Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas, en *Indigeneidades contemporáneas. Cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- Valdivia Dounce, Teresa. 2007. *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Vázquez León, Luis (1992), *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. (Col. Regiones). México: CONACULTA.
- Warman, Arturo (1978), Indios y naciones del indigenismo, en *Revista nexos*, (2). México.
- Warner, Michael (2008), *Públicos y Contrapúblicos*. Universitat Autònoma de Barcelona
- Warren, Kay y Jean Jackson (eds) (2002) *Indigenous Movements, Self-Representation and State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Wolfe, Patrick (1994) Nation y Miscegenation. Discursive Continuity in the post-Mabo Era, *Social Analysis* 36.
- Yúdice, George (2002), *El Recurso de la Cultura*. Barcelona: Gedisa

Génesis, evolución y debate sobre el multiculturalismo e interculturalismo

Genesis, evolution and debate on multiculturalism and interculturalism

TERESA DE JESÚS PORTADOR GARCÍA¹
Universidad Autónoma Metropolitana (México)
tportadorgarcia@yahoo.com

OCTAVIO ALONSO SOLÓRZANO TELLO²
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).
tellocavio2018@yahoo.com

Recibido: 29 de junio de 2022
Aceptado: 29 de septiembre de 2022

Resumen

Las sociedades modernas se caracterizan por albergar en su seno grupos culturalmente distintos. Estos fenómenos incrementados por procesos migratorios a escala global, plantean desde el siglo pasado desafíos, problemáticas, debates y posibles soluciones encaminadas a integrar y reconocer culturas, minorías, etnias, pueblos indígenas, pueblos originarios y autóctonos, según sean definidos en cada país. En este sentido, el artículo examina las acepciones multiculturalismo e interculturalismo, considerando el espacio geográfico desde donde fueron construidos, el momento y el contexto histórico. Los temas se analizan a la luz de la asunción de la democracia liberal en naciones occidentales y la propuesta intercultural desde los pueblos indígenas latinoamericanos.

Palabras clave: multiculturalismo, interculturalismo, cultura, identidad, pueblos indígenas.

Abstract

Modern societies are characterized by harboring culturally different groups within them. These phenomena, increased by migratory processes on a global scale, have posed since the last century challenges, problems, debates and possible solutions aimed at integrating and recognizing cultures, minorities, ethnic groups, indigenous peoples, original and autochthonous peoples, as defined in each country. In this sense, the article examines the meanings of multiculturalism and interculturalism, considering the geographical space from which they were built, the moment and the historical context. The themes are analyzed in light of the assumption of liberal democracy in Western nations and the intercultural proposal from the Latin American indigenous peoples.

Keywords: multiculturalism, interculturalism, culture, identity, indigenous peoples

1 Posdoctora por la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Doctora en Antropología y Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Líneas de investigación: Pueblos Indígenas, Estudios Latinoamericanos, Decolonialidad, Cultura, Globalización y Migración. Ha impartido cursos y seminarios en posgrado y licenciatura en universidades de México. Cuenta con publicaciones en revistas indizadas en Brasil, España, Chile, Costa Rica, Perú, Colombia y México. Ha impartido ponencias a nivel nacional e internacional.

2 Investigador y Catedrático. Posdoctor por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco) y Maestro en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Líneas de investigación: Asia Pacífico, Seguridad Humana, Medio Ambiente, Cambio Climático, Globalización y Migración Internacional. Cuenta con publicaciones en revistas indizadas y especializadas. Ha impartido cursos y seminarios en posgrado y licenciatura.

Introducción

La UNESCO reconoce que la diversidad es un elemento definitorio de la historia y de la riqueza cultural sustentada en identidades, las cuales integran el patrimonio cultural tangible e intangible. Hablar de diversidad cultural implica intrínsecamente considerar algunos elementos: interculturalidad, multiculturalidad, identidad, cultura, alteridad y Otredad.

Los términos multiculturalismo, interculturalismo, multiculturalidad e interculturalidad, en algunos casos, son interpretados como sinónimos, provocando confusiones. Cada país, los define a partir de su propia evolución, historicidad, contexto cultural, social y político. Por ejemplo, algunos países sudamericanos se asumen como plurinacionales y pluriculturales, reconociendo el aporte histórico de los pueblos indígenas y sus derechos colectivos.

En Estados Unidos,³ Canadá y Europa el término multicultural se asocia al reconocimiento de la diversidad cultural derivada de olas migratorias que constituyen sociedades multiculturales. Es cierto que la movilidad humana trajo consigo otros problemas y desafíos para los Estados-nación. Por ejemplo, países de la Unión Europea (UE) centran atención en el debate de la ciudadanía multicultural, el pluralismo cultural y la integración de población migrante.

Dado que el multiculturalismo e interculturalismo se posicionaron como paradigmas políticos y teóricos, el artículo abona a la discusión, reflexión y comprensión de ambos conceptos y la evolución que han tenido en distintas geografías. Explica cómo han sido definidos y abordados en países occidentales y latinoamericanos. En el ámbito académico estos temas han sido centro de debate, particularmente al interior de la Antropología, Etnología, Sociología, Relaciones Internacionales, Ciencia Política, Pedagogía, entre otras disciplinas. En este sentido, se parte de la siguiente hipótesis, una mayor comprensión de ambos paradigmas implica diferenciar por lo menos tres niveles: a) como concepto teórico, b) como política de Estado, c) como apropiación y demanda sociopolítica de actores colectivos. Las acepciones dependen del lugar, momento histórico y uso político.

Como una manera de contribuir a la explicación y clarificación de los temas, el artículo se organiza en tres apartados. El primero ubica el origen del multiculturalismo en un momento histórico y espacio geográfico occidental, donde sobresalen países de habla inglesa y francesa. En un segundo apartado, se muestran las líneas conceptuales, propuestas, principales debates del multiculturalismo, desde la óptica de autores clásicos y contemporáneos. El tercer apartado, centra atención en el origen y las distintas definiciones de interculturalismo desde diversos autores, así como la interculturalidad propuesta por los pueblos indígenas en Sudamérica, que irrumpe el pensamiento occidental y se finca como una contra-respuesta a la noción liberal del multiculturalismo.

1. Multiculturalismo: contexto histórico y geográfico

La perspectiva multicultural emergió en la década de 1970 en Canadá, Australia, Estados Unidos y países europeos como Inglaterra, Alemania y Francia (Parekh, 2004, 2000). Otros autores como Requejo (2006, p. 74) indican que el reconocimiento de la multiculturalidad apareció a finales de la década de 1960, principalmente en Canadá y Australia. En Europa fue adoptado por el gobierno sueco a finales de los años 70. Holanda lo adoptó en su política de minorías. Reino Unido, autopercebido como país

³ Estados Unidos es un ejemplo de sociedad multicultural, desde su creación y a lo largo de la historia se nutrió de ingleses, irlandeses, escoceses, mexicanos, alemanes, italianos, chinos, japoneses, entre otros.

multicultural, ha puesto el acento en la lucha contra la discriminación más que en el reconocimiento de culturas minoritarias.

El multiculturalismo liberal comenzó a utilizarse en las políticas canadienses y norteamericanas; en este último país, se usó principalmente como respuesta frente a movimientos sociales que evidenciaron el fracaso del modelo integrador *melting pot* (Cruz, 2013, p. 46).

Aportes importantes se realizaron al interior de las ciencias sociales y humanas en la década de los ochenta y noventa, centradas en discutir la importancia de la diversidad cultural y las consecuencias para las teorías y modelos de integración y convivencia (Albite, 2005), principalmente, en países europeos con alta proporción de migrantes provenientes de diversas regiones del mundo.

Por un lado, la necesidad de explicar las relaciones (culturales, religiosas y políticas) ríspidas y conflictivas entre grupos culturalmente diferenciados y asentados en territorios nacionales; y por otro lado, la urgencia de los gobiernos por integrarlos, produjo en los centros de pensamiento anglosajón y francófono, teorías, términos, conceptos y políticas, como el multiculturalismo; asociado al pensamiento político y filosófico liberal. Paralelamente, se desarrollaron nutridas discusiones, reflexiones y propuestas en la parte francófona de Canadá. Por sus aportes a estos temas destacan Taylor (1993), Habermas (1998), Kymlicka (2003, 1996) y Touraine (1997).

El debate del reconocimiento a la diversidad derivado del arribo de migrantes a la Unión Europea ha sido pensado desde el multiculturalismo, arropado por una vertiente del pensamiento liberal que concibe que la única manera de integrar al Otro es despojándolo de su cultura y lengua, obligándolo a adoptar la cultura nacional, valores y lengua de las sociedades receptoras. En esta propuesta se percibe una relación vertical, donde la cultura dominante intenta suprimir a otras culturas. El caso español ayuda a ejemplificar, la discusión se encuentra en una encrucijada: por un lado, se busca que los extranjeros asimilen la cultura nacional; por el otro, se busca la aplicación de políticas interculturales que respeten la cultura e idiosincrasia del migrante.

La diversidad cultural en países de acogida y sus gobiernos profundizaron las manifestaciones racistas, xenófobas, prejuiciadas en torno a los Otros; así como posturas nacionalistas, que no reconocen las aportaciones del sector migrante, promoviendo su expulsión y salida. Al mismo tiempo se recrudecen las políticas antimigratorias con las consiguientes modificaciones de leyes que evitan el ingreso a migrantes.

Por su parte, Canadá inició un proceso de gestión de la diversidad cultural, reconociendo y otorgando derechos a las provincias francófonas. Bauer (1994) indica que en 1971 la Cámara de los Comunes en ese país adoptó el multiculturalismo como política oficial, la cual busca la preservación de culturas minoritarias, facilitar la intervención de los miembros de grupos culturales en la sociedad canadiense, apoyar encuentros entre grupos culturales en aras de una unidad nacional; asegurar a los inmigrantes el aprendizaje de al menos una de dos lenguas oficiales.

El caso canadiense es particular, porque presenta: a) minorías culturales como los quebequenses (francófonos), b) pueblos indígenas u originarios como los *inuits*, c) población anglófona, d) migrantes provenientes de diversas partes del mundo.

En Canadá, el multiculturalismo se presenta como una política de puertas abiertas a la inmigración, a la protección de derechos individuales de minorías etnoculturales y a la lucha contra la discriminación étnica y racial (Wences, 2016, p. 122).

Las propuestas del multiculturalismo anglófono y francófono llegarían posteriormente a América Latina. Aunque en este caso, lo multicultural se vincula a la presencia y reconocimiento de los pueblos indígenas en territorio Abya Yala (territorio

de América Latina) y su lucha por el reconocimiento de derechos colectivos a nivel constitucional, así como el reconocimiento de los aportes culturales a los Estados-nación.

En últimos tiempos, el debate del multiculturalismo continúa en la palestra académica y política, particularmente en Estados Unidos, Canadá, Europa y América Latina, y con ello, se han diversificado los contenidos de las políticas multiculturales y sus acepciones.

2. Multiculturalismo y multiculturalidad: definiciones y debates

Antes de comenzar, es importante referirnos a la noción de Otredad, como un concepto de mayor profundidad, que guarda relación intrínseca con la multiculturalidad e interculturalidad. La experiencia con el Otro, tiene su desarrollo en la dimensión subjetiva, en el imaginario social y en la dimensión objetiva, es decir, en las relaciones cara a cara. Levinas (2000, p. 59) plantea que la manifestación del Otro es un acontecimiento producido como cualquier significación, está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto como un texto por su contexto.

La alteridad humana no se agota en algún contenido que pretenda abarcarla totalmente ya que alude a una relación con lo absolutamente Otro, cuyo misterio va más allá de un *alter ego* posible de completarse con elementos conocidos. La relación con el Otro, es causa de conflictos, de círculos de temores y de agresiones que se actualizan en forma de racismos, xenofobias, etnocidios u otros modos perversos ejercidos cotidianamente en nombre de la sobrevivencia, de la seguridad o de la defensa propia (León, 2011, p. 23, 13). La noción de Otredad no es nueva. En opinión de Rouland, Pierrécaps y Poumaréde (1999):

[...] todas las sociedades se han visto enfrentadas a la presencia del Otro, es decir, a la instalación en su territorio de un grupo humano alógeno llegado tras una conquista, una migración, una circulación mercantil. Todas las sociedades han conocido también el surgimiento en su seno del Otro, esto es, de un grupo diferente, disidente, constituido bajo los auspicios de una ruptura social o cultural, como es, por ejemplo, la aparición de una nueva creencia religiosa. Estas confrontaciones han dado lugar a fenómenos de exclusión o de coexistencia, a relaciones de igualdad o de dominación, que el derecho ha venido a fijar y codificar en mayor o menor grado. (p. 23)

El antagonismo entre culturas no es asunto reciente; a lo largo de la historia, grupos culturalmente distintos se enfrentan para que uno u otro desaparezca, o bien, crean relaciones y alianzas de índole diversa. Por ejemplo, Touraine (1997) reconoce que la relación cotidiana como experiencia vivida puede hacer posible la convivencia basada en el respeto a la diversidad cultural.

La alteridad tiene rostros diversos en las variadas geografías. Los términos minorías culturales, autóctonos, aborígenes, indios, pueblos originarios, pueblos indígenas tienen múltiples significados. Y es a partir de la presencia de esta diversidad que se plantea el reconocimiento institucional a partir de políticas multiculturales, que responden al espacio geográfico, uso político, momento histórico, cambios sociopolíticos al interior de las sociedades, demandas de minorías para transformar leyes que les reconozcan derechos.

No obstante, la abundante literatura sobre multiculturalismo y sus variadas acepciones tiende a provocar confusiones respecto al uso académico, político y

discursivo. Este apartado muestra distintos significados y usos políticos del término.

El multiculturalismo como paradigma político e ideológico que trata de instalar e impulsar a través de normativas las políticas de un país, con el objetivo de gestionar e incluir la diversidad cultural, buscando la participación de todos los actores y sectores culturalmente diferenciados.

Por ejemplo, el multiculturalismo normativo tiene implicaciones éticas y políticas, trata de normativizar y prescribir modelos de sociedad, aunque a veces cae en un esencialismo étnico y cultural, porque en lugar de buscar un trato justo entre culturas y una relación política entre ellas, propugna por el aislamiento, la separabilidad, la pureza de las etnias o la apología de las culturas. Este multiculturalismo le cierra la puerta a la interculturalidad, al diálogo entre culturas (Grueso, 2003, p. 22).

La multiculturalidad responde a la condición de un país, en tanto, guarda en su seno distintas culturas. Por ello, se dice que un país es multicultural cuando dentro del territorio nacional están asentados identidades culturales diversas, pueblos asentados antes de la conformación de los Estados-nación, culturas o grupos culturales que en momentos históricos distintos y por motivos diversos ingresaron al país: migrantes, exiliados, refugiados, desplazados.

En países occidentales el multiculturalismo se asocia al pensamiento y política liberal y a la democracia liberal. Bajo el argumento que una sociedad democrática debe tener apertura hacia otras culturas, reconocerlas e integrarlas a la sociedad nacional. Lo anterior abre la puerta para discutir en torno a dos temas centrales: el pluralismo cultural y la integración. De estos posicionamientos emanan dos posturas: el primero plantea *grosso modo*, la coexistencia pacífica y respetuosa de todas las culturas en territorio nacional; y la segunda, propone la integración de minorías culturales y de migrantes, con implicaciones en la reproducción cultural. En algunos países europeos, integrarse implica dejar de hablar la lengua en el espacio público, adoptar la lengua oficial, recibir educación oficial, y en algunos casos, despojarse de la cultura.

En el contexto anglosajón, el multiculturalismo se entiende como una serie de discursos integrados –de manera siempre precaria y provisional–. Este concepto se empleará para designar al grupo heterogéneo de movimientos, asociaciones, comunidades e instituciones que se reúnen para reivindicar el valor de la diferencia cultural y/o étnica, así como en la lucha por pluralizar las sociedades que albergan a estas comunidades y movimientos (Tirzo y Hernández, 2010, p. 25).

Para autores como Jordan (1996, 1992) y Quintana (1992) la multiculturalidad se produce cuando varias culturas coexisten en un mismo país. No necesariamente existe vínculo, intercambio o enriquecimiento entre ellas.

Desde la perspectiva de Barabas (2014), el multiculturalismo es considerado como ideología social y política de la globalización y masificación de la migración internacional, también como disciplina humanística que en las aulas se expresó en los Estudios Culturales, convirtiéndose en el top académico en la década de 1980 en Estados Unidos, ya que era el nuevo enfoque norteamericano sobre grupos étnicos.

En Estados Unidos el concepto multicultural hace referencia a los inmigrados, fenómeno definido como *melting pot*, es decir, la integración de inmigrantes con diferentes condiciones sociales a una misma cultura. En opinión de Grueso (2003, p. 18) en este país, el multiculturalismo incluye afroamericanos, latinos, americanos, asiáticos, indígenas, y también sectores que reivindican el género y la orientación sexual. No es fortuito que sea la cuna de los Estudios Culturales. En Canadá el paradigma tiene una

connotación diferente, asociada al problema de Quebec, que de acuerdo con la tradición canadiense ha sido pensado más en términos de federalismo que de modificación de actitudes sociales y culturales.

La reflexión y discusión que iniciaron teóricos de habla inglesa y francesa sentó las bases para delimitar y enriquecer conceptualmente la perspectiva multicultural, y la posibilidad de materializarla en políticas de Estado.

Charles Taylor, filósofo canadiense realizó una crítica al liberalismo político sustentada en una filosofía de carácter comunitario que sirviera de fundamento a un proyecto de convivencia social distinto al liberal (Donoso, 2003, p. 24). Taylor (1993) propone una perspectiva ético-filosófica del multiculturalismo, desde la base del reconocimiento y aceptación de la diferencia para construir una teoría política multicultural. Este presupuesto plantea la coexistencia pacífica y respetuosa entre culturas en el ámbito público. La propuesta coloca en el centro la dignidad, es decir, la idea de universalidad e igualdad entre hombres. Plantea el reconocimiento del Otro y la existencia de distintas formas de racionalidad y comunicación, las cuales conforman identidades únicas. La diversidad cultural debe ser reconocida en un marco de principios, derechos, igualdad y participación.

El concepto de dignidad se emplea en un sentido universalista e igualitario; se refiere a la dignidad del ciudadano o dignidad del ser humano. El reconocimiento igualitario es parte esencial de la cultura democrática. Se trata de otorgar y reconocer la igualdad de *status* para las culturas, evitando la existencia de ciudadanos de primera y de segunda (Taylor, 1993, p. 46, 60). Este autor, distingue entre dos niveles de reconocimiento, el de la esfera íntima, donde la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. El otro se desarrolla en la esfera pública, donde cimienta la propuesta y análisis de la política de reconocimiento igualitario.

Taylor establece que asegurar las identidades colectivas entra en competencia con el derecho a iguales libertades subjetivas – con el único y originario derecho humano–, y en caso de entrar en disputa se debe dar preferencia por una u otra. El autor argumenta que ambos derechos se oponen: derecho individual contra derecho colectivo. En cambio, Habermas (1999) plantea que es posible la permanencia de ambas, en tanto el individuo es poseedor de una identidad individual y al mismo tiempo de una identidad colectiva:

Considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada. (p. 209)

Desde la democracia procedimental, Habermas (1999) aborda el multiculturalismo o política del reconocimiento, propone diferenciar y distinguir tres niveles discursivos: jurídico, filosófico y político. Centra la discusión en el cuestionamiento de algunas políticas de la diferencia para incluir y reconocer a ciudadanos.

Por otro lado, la versión normativa del multiculturalismo plantea el establecimiento de condiciones de respeto y reconocimiento en aras de establecer relaciones aceptables para diversas comunidades (Bilbeny, 2002). Para Kymlicka, el multiculturalismo alude a una corriente política normativa que, a pesar de sus versiones, reivindica y promueve el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural (Forte, 2007, p. 611).

En el sentido normativo, Requejo (2006, p. 74) propone la existencia de tres modelos

normativos e institucionales básicos (el tercero subdividido en dos sub-modelos) en el modo de tratar la multiculturalidad (relacionada con la inmigración) en las democracias liberales: el modelo asimilacionista, el modelo hegemonismo cultural y el modelo pluralismo cultural (subdividido en los modelos multicultural e intercultural).

El pluralismo cultural, que busca la preservación de la identidad de grupos culturalmente diferentes, respetando la libertad en la administración de sus asuntos, respetando su autonomía sin que ello provoque la desintegración nacional. Se trata de encontrar un justo equilibrio entre interdependencia, igualdad, respeto a la diversidad cultural y crear condiciones para que cada cultura se desarrolle (Rouland y Pierré, 1999). Según Wences (2016, p. 129) el pluralismo cultural apuesta por una política de integración que adquiere diferentes matices según el modelo del pluralismo que se adopte.

Cabe señalar, que estas discusiones se generan en el seno de los Estados-nación modernos. Kymlicka, teórico canadiense, desarrolló un trabajo sistemático inspirado en las modernas democracias occidentales, tratando de conciliar la ciudadanía individual con los derechos colectivos (Cruz, 2013, p. 47). Es preciso destacar, que para Kymlicka (2003, 1996) la diferencia semántica entre multiculturalismo e interculturalismo responde a una moda, más que a la construcción teórica. Argumenta la ausencia de evidencias empíricas que sustenten la implementación política de ambos enfoques.

Los planteamientos de Kymlicka (2003, 1996) se ubican en el multiculturalismo liberal. Propone elementos de ciudadanía diferenciada, políticas de reconocimiento, derechos de la diversidad cultural, integración pluralista, culturalismo liberal, entre otros.

El multiculturalismo de Kymlicka (1996) plantea que éste se enfrenta a algunas limitantes al momento de aplicar una política, como el de los derechos lingüísticos, autonomía, símbolos nacionales, representación política, en sociedades donde conviven grupos étnicos y minorías. Los primeros, arribaron por motivos migratorios y pugnan por integrarse, mientras que las minorías son los grupos asentados ancestralmente en el país.

Una perspectiva histórica de minorías, que puede ayudar a clarificar y comprender la esencia de estos actores se da en el contexto europeo y lo definen Rouland, Pierré-caps y Poumaréde (1999):

[...] el vocablo es consustancial con la idea de Estado y no concierne más que a grupos de nacionales que, en el seno de una población dominante, poseen y tratan de conservar características étnicas, religiosas o lingüísticas propias. (p. 23)

Los ejemplos de este tipo de minorías son los vascos, catalanes y valencianos en España. Aunque la palabra autóctono bien podría representar a estos grupos. Desde la mirada de Rouland, Pierré-caps y Poumaréde (1999, p. 355-356), los autóctonos se distinguen de las minorías, porque insisten en la antigüedad de su ocupación de un territorio, y no aceptan que se les coloque en un plano de igualdad con los grupos inmigrantes que llegaron más tarde. Los autóctonos exigen derechos colectivos, por concebirse como comunidad, mientras que las minorías apelan a derechos individuales. Por ejemplo, en Canadá se les denomina *aboriginal peoples* (en la versión inglesa) a los *inuits* y *metis* que adquirieron en 1982 reconocimiento constitucional.

Cabe señalar que en América Latina los términos autóctono y aborígen tienen connotación negativa que se explica a partir del proceso histórico colonial, con basamento racista y discriminatorio que incentiva estas conductas hacia los pueblos indígenas.

3. Interculturalismo e interculturalidad: definiciones y debates

En el ámbito académico, particularmente el antropológico y sociológico, existen profusos debates respecto a la definición, origen, teoría, metodologías, prácticas pedagógicas y sociopolíticas incluidas en la interculturalidad. Al igual que el multiculturalismo, el interculturalismo también tiene un carácter polisémico, con distintas acepciones de acuerdo al país, contexto y momento histórico.

El multiculturalismo basado en el modelo herderiano, plantea que las culturas son unidades discretas, autónomas y estáticas. El interculturalismo propone que las culturas cambian, cuando interactúan con culturas vecinas. La interculturalidad se plantea como un modelo dinámico y el multiculturalismo como estático (Grueso, 2003, p. 23). Por lo tanto, el interculturalismo se ocupa de conocer cómo ocurre la comunicación entre culturas incommensurables.

En opinión de Cruz (2013, p. 48-49), el interculturalismo tiene mayor alcance analítico y normativo: da cuenta de un rango más amplio de fenómenos de diversidad, intenta ir más allá de la tolerancia y la coexistencia entre culturas para alcanzar el respeto y la convivencia; defiende la igualdad y justicia sustanciales más que formales.

De esta manera, la interculturalidad se considera el estado ideal de convivencia de toda sociedad pluricultural, caracterizada por relaciones interpersonales basadas en el conocimiento y el reconocimiento. La interculturalidad promueve la comunicación entre culturas, generando un aprendizaje mutuo que supondrá una mejora en la resolución de conflictos. Provocando el reconocimiento y aceptación de las diferencias, para la integración de todas las culturas (Peinado, 2021, p. 87). Posturas similares plantean Quintana (1992) y Jordan (1996): la interculturalidad necesariamente implica la convivencia de distintas culturas en un mismo espacio físico, las cuales se reconocen, enriquecen y nutren en una relación igualitaria.

La interculturalidad, al igual que la identidad y la cultura necesariamente ponen en el centro de su entendimiento al Otro. En un primer momento, la interculturalidad reconoce la existencia de valores, modos de vida, sistemas de pensamiento y creencias otras y distintas, iniciado por un proceso reflexivo del sujeto colectivo. Implica relaciones horizontales mediadas por la inclusión y la convivencia. La interculturalidad no está libre de conflicto o disenso, lo cual debe superarse ponderando el diálogo, comunicación, concertación, la búsqueda de puntos de confluencia, pero sobre todo, debe cimentarse en el respeto a la diversidad cultural, asumir que ésta es una riqueza y un patrimonio para las naciones y el mundo.

El concepto de interculturalidad permite reconocer que no existe un proceso normal de asimilación cultural, sino que este fue primeramente parte del dominio colonial, y posteriormente una concepción errónea de cómo construir la nación (Fábregas, 2012:5).

Las definiciones del concepto que analizamos cambian dependiendo de la situación geográfica. En el caso europeo, y particularmente el español, el fenómeno de las movi­lidades ha llevado a plantear en el ámbito académico y de políticas públicas, cómo generar y construir mecanismos y herramientas que posibiliten la integración de los migrantes a las sociedades receptoras, buscando aminorar el racismo y la discriminación hacia estos sectores.

Procesos distintos se han desarrollado en América Latina, donde la interculturalidad está siendo pensada, por lo menos así lo fue en una primera etapa, a partir de reconocer la presencia de los pueblos originarios y su aporte a las naciones latinoamericanas, pero también como un proceso de reivindicación de los pueblos indígenas y sus luchas por el reconocimiento constitucional, desde la praxis y el discurso.

3.1. Aportes desde América Latina

Según García (2015, p. 15) el multiculturalismo en América Latina responde a la internacionalización del debate sobre este tema y la participación de actores a nivel internacional, es decir, organismos internacionales, agencias multilaterales, movimientos indígenas, académicos y actores políticos.

En América Latina el multiculturalismo se articuló al modelo económico neoliberal, por lo que sus críticos desarrollaron una propuesta alternativa: la interculturalidad. Categoría que tuvo origen en las políticas educativas indígenas de la década de los ochenta, propuesta reivindicada posteriormente por los movimientos indígenas (Cruz, 2013, p. 47).

No obstante, el uso del término multicultural, está incluido en las constituciones de naciones latinoamericanas, como Ecuador, Bolivia, México, Perú, entre otros, donde se reconoce el carácter pluricultural y multicultural de estos países, es decir, el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural. Incluso en Ecuador y Bolivia se habla de Estados Plurinacionales, reconociendo a los pueblos como naciones.

Otra mirada latinoamericanista es la que plantean Catherine Walsh (2007), Aníbal Quijano (2007, 1997, 1992), Walter Dignolo (2007), Nelson Maldonado (2007), quienes con sus propuestas decoloniales y el giro epistémico, contribuyen a una explicación crítica de la interculturalidad, asumiendo que es necesario plantear y reconocer en un primer momento, la colonialidad del poder y la colonialidad del ser, es decir desde la *episteme*. Asumir la conciencia de que el conocimiento eurocéntrico se posicionó como el único conocimiento verdadero, opacando los saberes tradicionales de los pueblos originarios.

A decir de Walsh (2007, p. 47), la interculturalidad en América Latina está ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de indígenas y negros, hasta las construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y transformación, más que la idea de interrelación o comunicación, como se concibe en Canadá, Europa y Estados Unidos. Así la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política, de un poder social otro y de una sociedad otra.

Sobre todo, en América Latina, el desarrollo del concepto interculturalidad ha estado vinculado desde su génesis, a la resistencia de los pueblos. Surge como propuesta alternativa de pensamiento, praxis y discurso, que busca construir relaciones dialógicas entre pueblos originarios y sectores mestizos al interior de un Estado-nación.

Walsh (2007, p. 48) ubica la interculturalidad como una propuesta del movimiento indígena en Ecuador, construida allá por la década de los noventa. Surge como principio ideológico y basamento social. Es un pensamiento que se aleja de los legados coloniales y la modernidad eurocéntrica. Existe una relación estrecha entre la interculturalidad y la colonialidad del poder con la diferencia colonial. Hace referencia a la interculturalidad epistémica, como práctica política y contra-respuesta a la hegemonía política por parte del movimiento indígena. Para esta autora, la interculturalidad se practica desde lo político, ideológico y epistémico.

[...] la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un conocimiento otro. Un pensamiento otro que orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando), tanto las estructuras y paradigmas dominantes como

la estandarización cultural que construye el conocimiento universal de Occidente. (p. 51)

Este giro epistémico permite reconocer la necesidad de construir pensamientos, miradas, conocimientos y reflexiones críticas que abonen a romper con estructuras de pensamiento coloniales y eurocéntricos.

A decir de Walsh (2007, p. 53-54), la interculturalidad pensada desde el movimiento indígena ecuatoriano contrasta con el multiculturalismo, porque este último acoge una lógica y una significación que sostiene los intereses hegemónicos y concepciones globales occidentales, por ello, a menudo, interculturalidad y multiculturalidad son empleados como sinónimos por el Estado y por sectores blanco-mestizos.

Esta efervescencia de pensamiento y paradigma desde los mundos indígenas, responde, según Cabrero (2013, p. 13), a la construcción de identidades indígenas politizadas interesadas en participar en la esfera pública, designar a sus gobernantes y decidir las políticas que les afectan. Son acciones colectivas para ejercer sus derechos y una apuesta a la refundación del Estado y ampliación de la ciudadanía. La modernidad vista desde esta perspectiva, dio paso a la revalorización de la tradición indígena.

Conclusiones

Las movilidades humanas acrecentadas en las últimas décadas del siglo XX y lo que va del siglo XXI, produjeron importantes cambios a nivel *societal* y político, como la conformación de sociedades multiculturales, el reconocimiento de la pluralidad cultural y la incorporación a la esfera pública de sectores culturalmente diferenciados. En el ámbito académico, estas transformaciones obligaron a nuevas interpretaciones, abordajes teóricos, reestructuración y redefinición de metodologías, creación de términos con el objetivo de explicar las relaciones interétnicas y culturales al interior de los Estados-nación, constituidos bajo los presupuestos de homogeneidad y ciudadanía individual.

Con la migración sobrevivieron retos educativos, laborales, de vivienda, integración, reconocimiento de ciudadanía multicultural, creación de políticas públicas y cambios a nivel constitucional.

El debate liberal del multiculturalismo en sociedades occidentales se ha centrado en la preocupación por asegurar los derechos individuales, pensados universalmente, y los derechos colectivos de minorías, grupos autóctonos y migrantes. La asunción del pensamiento democrático liberal obligó a reflexionar y discutir en torno a cómo lograr la inclusión y participación de todos los miembros de la sociedad, considerando y respetando sus diferencias culturales. Por otro lado, como mantener cohesionada a una sociedad, a pesar de la diversidad cultural, lingüística y religiosa. Con la constante preocupación, que una vez otorgados derechos a grupos diferenciados culturalmente, exijan su independencia, como el caso de los vascos y catalanes.

La multiculturalidad e interculturalidad son dos modalidades del pluralismo cultural. La propuesta sociocultural pluralista de los años sesenta elaboró políticas multiculturales, y desde finales de los ochenta tomaron fuerza los planteamientos interculturalistas, debido a los límites, fracasos y errores en el campo del multiculturalismo.

No es fortuito que los debates multiculturales e interculturales, en un primer momento, se generaron en países con alta proporción de migrantes. Este sector es visto como un problema a resolver, ya que en la esfera privada reproducen lengua, cultura y costumbres. Acciones que son interpretadas como rechazo a la cultura nacional. Canadá

con su modelo de ciudadanía multicultural fue país pionero en plantear leyes respecto a la valorización de la diversidad.

Algunos autores como Kymlicka (2003, 1996) proponen la necesidad de construir políticas de reconocimiento y derechos de la diversidad, ciudadanía diferenciadas que posibiliten una integración pluralista.

Para el caso europeo, Carbonell (200, p. 64) indica que la convivencia multicultural es un problema educativo y político de hondo calado. Hace falta voluntad, actitud y actuaciones políticas decididas a dedicar los recursos materiales y humanos que hagan falta para luchar con eficacia contra las causas y consecuencias de la exclusión social.

En América Latina y principalmente en Sudamérica, los pueblos indígenas proponen una participación ciudadana intercultural (De Cotacachi, 2013, p. 174) que incluya a mestizos, indígenas y afroecuatorianos.

Hablar de diversidad cultural remite necesariamente a la interculturalidad, que en su acepción más general significa que los grupos culturales han transitado por un proceso de revalorización de aquellos elementos que los caracterizan.

El modelo latinoamericano de la interculturalidad, y en específico de la educación intercultural surge de un proceso y proyecto político, ético y epistémico, propuesto inicialmente desde los movimientos indígenas de la región andina, que tiene como propósito central transformar las actuales estructuras para crear relaciones horizontales interétnicas, a través de nuevos ordenamientos sociales. En este sentido, intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas para construir relaciones y condiciones de poder, saber, ser, vivir distintos (Tirzo y Hernández, 2010, p. 26).

La interculturalidad es una interacción horizontal entre culturas, sin relaciones de poder y dominación entre ellas, y que, a pesar de las diferencias, lo que media es el diálogo, respeto, igualdad, concertación y convivencia, buscando a partir de este proceso dialógico y reflexivo que las partes involucradas se enriquezcan. La interculturalidad significa que en el momento en que las culturas se reconocen a través de la tolerancia y relación recíproca, cada una reconoce que la otra cultura aporta.

Referencias

- Albite, P. (2005). Inmigración y multiculturalidad: debates teóricos sobre prácticas y modelos para la convivencia. En: Hernández, M. y Pedreño, A. (coords.), *La condición inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia*. España: Universidad de Murcia.
- Bauer, J. (1994). *Les Minorités au Québec*. Montréal: Boréal.
- Bilbeny, N. (2002). *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Barcelona: Gedisa.
- Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. *Configurações*, 14(1), 11-24.
- Cabrero, F. (2013). Aproximación teórica. Ejercer derechos, refundar el Estado. Cómo los indígenas amplían la ciudadanía. En: Cabrero, F. (coord.). *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Estados Unidos: PNUD/AECID, 12-101.
- Carbonell, F. (2002). Educación Intercultural: principales retos y requisitos. *Kikiriki* (65). Recuperado de: <https://aulaintercultural.org/2010/01/25/carbonell-paris-francesc/> [8 de mayo de 2022].
- Cruz, E. (2013). Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada. *Cuadernos Interculturales*, año 11,(20), 45-76.
- De Cotacachi, S. A. (2013). Ejemplo de participación ciudadana intercultural. En: Cabrero, F. (coord.). *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Estados Unidos: PNUD/AECID, 173-183.
- Donoso, C. (2003). Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político. *Revista Polis*, 2(6), 1-26.
- Fábregas, A. (2012). De la teoría de la aculturación a la teoría de la interculturalidad. Educación y asimilación: el caso mexicano. *Intercultural Communication Studies* XXI, núm. 1,1-8.
- Forte, J. (2007). Multiculturalismo, identidad y reconocimiento. *Thémata Revista de Filosofía*, (39), 613-618.
- García, S. (2015). La internacionalización del multiculturalismo liberal como estructura de posibilidad para su circulación en América Latina. *Revista Estudios Sociales*, (57), 12-24.
- Grueso, D. (2003). ¿Qué es el multiculturalismo?. *El hombre y la máquina*, núm. 20-21, julio-diciembre, 16-23.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España: Paidós.
- Jordán, J. A. (1996). *Propuestas de Educación Intercultural para profesores*. Barcelona: CEAC.
- Jordán, J. A. (1992). *La educación multicultural*. Barcelona: CEAC.
- Kymlicka, W. (2003), *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. España: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal sobre el derecho de las minorías*. España: Paidós.
- León, E. (2011). *El monstruo en el otro: sensibilidad y coexistencia humana*. España: Sequitur.
- Levinas, E. (2000). *La huella del Otro*. México: Taurus.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 127-167. Colombia: Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.

- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 25-46. Colombia: Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Parek, B. (2004). ¿Cuál es el multiculturalismo? Disponible en india-seminar.com/1999/484/
- Parek, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Palgrave: Reino Unido.
- Peinado, M. (2021). De la diversidad cultural a una educación transcultural. *Revista Internacional de Apoyo a la Inclusión, Logopedia, Sociedad y Multiculturalidad*, 7(1), 82-91.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 93-126. Colombia: Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, (9), 113-121.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En: Bonilla, H. (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-447. Ecuador: FLACSO/Libri Mundi.
- Quintana, J. M. (1992). Características de la educación multicultural. En: A.A.V.V. *Educación Multicultural e intercultural*. Granada: Impredisur.
- Rouland, N.; Pierré-Caps, S. et al. (1999). *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos*. México: Siglo XXI.
- Requejo, F. (2006). Multiculturalidad, sociedad internacional y democracias liberales. *Comunicación*, (4), 65-81.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: FCE.
- Tirzo, J. y Hernández, J. (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo: teorías, conceptos, actores y referencias. *Cuicuilco*, (48), 11-34.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC.
- Vertovec, S. (2003). Desafíos transnacionales al 'nuevo' multiculturalismo". *Migración y Desarrollo* 1.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 46-62. Colombia: Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Wences, I. (2016). Interculturalismo quebequense: ¿versión del multiculturalismo canadiense o modelo con estructura institucional propia?. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, (72), 115-141.

***Home Office* y sus efectos en lo laboral y la salud de los trabajadores durante la pandemia en el departamento de Lima**

Home Office and its effects on the labor and health of workers during the pandemic in the department of Lima

EDUARDO VILLALOBOS PORRAS¹
Universidad Nacional Federico Villarreal
eduvillapo@gmail.com

Recibido: 31 de agosto de 2022

Aceptado: 3 de octubre de 2022

Resumen

El artículo, desde un estudio cualitativo, aborda etnográficamente la identificación de los principales efectos generados por el *Home Office* o “trabajo virtual desde casa” en la esfera laboral y de la salud de los trabajadores públicos y privados del Departamento de Lima durante la pandemia de la COVID-19; asimismo, describe otros efectos directos e indirectos generados por el *Home Office* en esos actores sociales, relacionados al ahorro, al aumento del poder adquisitivo y fortalecimiento de la unidad familiar; finalmente, propone de manera prospectiva, desde las opiniones de los entrevistados, la modalidad de trabajo mixto o híbrido (presencial/virtual), como una de las principales formas de trabajo que se debe realizar en Lima una vez entrada la etapa de postpandemia.

Palabras clave: *Home Office*, pandemia, salud, trabajo híbrido.

Abstract

The article, from a qualitative study, ethnographically addresses the identification of the main effects generated by the *Home Office* or “virtual work from home” in the labor and health sphere of public and private workers in the Department of Lima during the COVID-19 pandemic. COVID-19; Likewise, it describes other direct and indirect effects generated by the *Home Office* in said social actors, related to savings, increased purchasing power and strengthening of the family unit; Finally, it prospectively proposes, based on the opinions of the interviewees, the mixed or hybrid work modality (face-to-face/virtual), as one of the main forms of work that must be carried out in Lima once the post-pandemic stage has entered.

Keywords: *Home Office*, pandemic, health, hybrid work.

¹ Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Federico Villarreal y Magíster en Gerencia Social por la PUCP. Con experiencia en la elaboración, evaluación, monitoreo y supervisión de instrumentos de gestión ambiental de proyectos de los subsectores de hidrocarburos, transportes, comunicaciones, electricidad y minería. Su línea de investigación y de trabajo abarca temas socioambientales, estudios etnográficos, estudios pesqueros, estudios sobre salud pública, marketing publicitario digital, procesos de participación ciudadana, estrategias de relaciones comunitarias y resolución de conflictos socioambientales.

Introducción

La Pandemia² de la COVID-19, desde comienzos del año 2020, ha generado de golpe como en todo el mundo, muchos cambios socioeconómicos y culturales en la población del departamento de Lima. Estos cambios, se dieron con mayor énfasis en algunas esferas como la laboral y de la salud de los trabajadores sean públicos o privados. Al respecto, el *Home Office*³ (en adelante H.O.) o trabajo virtual desde casa, se convirtió en la principal forma de trabajo durante lo que va de la pandemia, como forma de poder seguir laborando “de manera segura”, evitando el contacto entre personas y por ende, evitando lo más que se pueda, el contagio de COVID-19.

No obstante, estos cambios socioeconómicos y culturales acelerados generados por la nueva forma de trabajo virtual, tuvo efectos positivos y negativos en los trabajadores públicos y privados del departamento de Lima, asociados, por ejemplo, al aumento de la productividad laboral, a la mejora en la eficiencia y la gestión en el trabajo, a aumentar la ecoeficiencia, y al estrés laboral, respectivamente; lo que ocasionó en algunos casos, que el Estado, tome cartas en el asunto, implementando el Decreto de Urgencia N° 127-2020 para establecer el derecho de los trabajadores a la “desconexión digital”, a fin de garantizar el adecuado descanso laboral, así como las jornadas máximas de trabajo, consagrados en la Constitución Peruana, durante el estado de pandemia.

Otros efectos directos e indirectos generados por el H.O. en los trabajadores limeños, están relacionados al ahorro, al aumento del poder adquisitivo y al fortalecimiento de la unidad familiar; esto debido a la posibilidad de pasar más tiempo con la familia en casa; así como debido al ahorro que generó el trabajar desde casa, pues, por ejemplo, ya no se necesitaba de movilidad para ir a trabajar; y, a la posibilidad de poder realizar más trabajos de manera virtual, algo que antes no se podía realizar cuando todos los trabajos eran presenciales.

En esa línea, el presente artículo da respuestas y explicaciones a los efectos y cambios socioculturales generados por el H.O. implementado durante el estado de pandemia, en el trabajo, la salud, la economía y la familia de los trabajadores del departamento de Lima; así como trata de abordar, proponer y hacer repensar al lector, académico, trabajador y al tomador de decisiones en la esfera pública y privada, de manera prospectiva, sobre la posibilidad de considerar a la modalidad de trabajo mixto o híbrido (presencial/virtual), como una de las principales formas de trabajo que se tendría que realizar en Lima una vez entrada la etapa postpandemia⁴.

La metodología de investigación es cualitativa. Al respecto, los testimonios de los informantes se obtuvieron a través de entrevistas semiestructuradas y apuntes etnográficos realizados a trabajadores públicos y privados que viven en diferentes distritos del departamento de Lima. Asimismo, la investigación se complementó con fuentes secundarias sobre estudios cuantitativos y cualitativos recientes que están analizando también el trabajo remoto o virtual desde casa o H.O., desde diferentes profesiones, grupos de interés y enfoques antropológicos, sociológicos, económicos,

2 Para Ávila de Tomás (2020), una pandemia es la afectación de una enfermedad infecciosa de los humanos a lo largo de un área geográficamente extensa, es decir, que se extiende a muchos países o que ataca a casi todos los individuos de una localidad o región. Para la OMS (2022), la Pandemia significa que la epidemia se ha extendido por varios países, continentes o todo el mundo, y que afecta a un gran número de personas.

3 *Home office* (del inglés “*oficina en casa*”, literalmente) es un término proveniente del inglés que hace alusión al trabajo de oficina realizado desde casa, es decir, al teletrabajo o trabajo a distancia que se realiza desde el hogar, generalmente a través de herramientas informáticas y de telecomunicaciones (TIC). Como todos los anglicismos o préstamos del inglés, *home office* debe escribirse siempre con cursivas (Enciclopedia Conceptos, 2022). Para Ricaldi et al. (2021) y Gozdziowska et al. (2020) el teletrabajo es el uso de la tecnología de la comunicación durante la realización de *Home Office*, trabajo remunerado desde oficinas remotas, centros de comunicación y otros trabajos fuera de la oficina (p.4).

4 Manera de vivir luego de haber sufrido una enfermedad mundial o pandemia (deChile.net, 2022)

filosóficos y políticos.

Respecto a los informantes, precisar que se entrevistaron a siete (7) trabajadores que viven y laboran en Lima Metropolitana, de los cuales tres (3) pertenecen al ámbito público y cuatro (4) al ámbito privado. La forma de entrevistarlos fue principalmente por teléfono, videollamada (Meet y Zoom), y, en algunos casos, de forma presencial. Del total de entrevistados, tres (3) son del género femenino y cuatro (4) del género masculino. La mayoría de los informantes entrevistados pertenecen al grupo etario de 25 a 35 años.

Asimismo, la mayoría de entrevistados pertenece a los niveles socioeconómicos (NSE) "B" y "C", principalmente son de profesión ingenieros, administradores, y licenciados que trabajan en los sectores de seguros, aduanas, medio ambiente, construcción y seguridad informática; las principales labores que desarrollan dentro de sus empresas o instituciones a las que pertenecen, las realizan a través de llamadas telefónicas, WhatsApp, y mediante la elaboración informes, documentos de trabajo, consultorías y evaluaciones de expedientes a través de una computadora o laptop y el uso de la internet. Algunos de los trabajadores entrevistados que laboran en el sector de medio ambiente, realizan también trabajos de campo, no obstante, este tipo de labores se vieron restringidos un buen tiempo a causa de la cuarentena y distanciamiento social decretado por el Estado desde que comenzó la pandemia.

El artículo ha sido ordenado en siete acápites. Los acápites 1 y 2, describen etnográficamente las características del H.O. y sobre la adaptabilidad de los trabajadores limeños a dicha nueva forma de trabajo virtual durante la etapa de pandemia; los acápites 3 y 4, analizan los efectos generados por el H.O. en lo laboral y la salud de los trabajadores limeños en los últimos años; el acápite 5, analiza otros efectos generados por el H.O. en la esfera económica y familiar de los referidos actores sociales; el acápite 6, analiza el efecto que está generando últimamente en algunos trabajadores públicos y privados limeños, la vuelta paulatina de la virtualidad a la presencialidad en el trabajo; finalmente, el acápite 7, propone desde un enfoque prospectivo, la modalidad de trabajo mixto o híbrido⁵ (trabajo presencial y virtual), como una de las principales formas de trabajo que en un futuro cercano se tendría que realizar en Lima una vez entrada la etapa postpandemia.

1. Características del *Home Office* en Lima durante la pandemia

Desde que comenzó la pandemia por la COVID-19 a mediados de marzo del año 2020, el Estado Peruano tuvo que normar el distanciamiento social y confinar a las familias peruanas a una cuarentena, la cual deberían realizarlas dentro de sus casas. Este proceso de cuarentena, obligó a miles de instituciones públicas y empresas privadas ubicadas en el departamento de Lima, a cambiar la modalidad de trabajo de sus trabajadores o servidores, de presencial a virtual, esta última modalidad, conocida también como H.O. o trabajo remoto.

La característica principal del H.O. para el caso de los trabajadores de Lima, fue que su trabajo de oficina se desarrolló o implementó dentro de sus hogares, principalmente dentro de un ambiente improvisado de la casa, como el dormitorio, la sala, biblioteca u otro ambiente, el cual fue acondicionado temporalmente como una oficina provisional para el trabajador, la cual contaba con laptop o computadora, smartphone, audífonos, útiles de escritorio y/u oficina, e internet para poder realizar su trabajo de manera

⁵ Entendiéndose por trabajo híbrido al trabajo que combina el trabajo realizado de forma presencial con el trabajo realizado de forma virtual en un horario definido durante la semana y según el tipo de actividades asignadas por el empleador a sus trabajadores.

virtual o remota de forma efectiva.

En algunos, casos, como el de los entrevistados Alonso y Marcos, que son servidores públicos, dicha implementación del H.O., significó también el vincular el computador de su oficina vía intranet con la laptop o computadora de su casa, forma de conexión conocida mayormente como “conexión remota”. En algunos casos de trabajadores privados y públicos, esta implementación, fue toda una epopeya, toda vez que debieron de comprar nuevos equipos electrónicos (laptop, table, audífonos, smartphones o celulares inteligentes, u otros) y/o darle mantenimiento técnico a sus equipos electrónicos en vista a que estaban en desuso o estaban malogrados, de manera que los mismos puedan estar operativos lo más antes posible para poder trabajar de forma remota.

Otra de las características principales del H.O., fueron las reuniones virtuales, que se comenzaron a realizar con mucha frecuencia durante el día a día para las coordinaciones de trabajo, o para las revisiones y evaluaciones de expedientes o para ver los avances de los trabajos encomendados por los jefes o superiores inmediatos. Para tal fin, la implementación en la laptop, en el computador o en el smartphone, de plataformas virtuales como Zoom, Google Meet o Microsoft Teams, o del WhatsApp se volvieron indispensables, para poder realizar dichas reuniones virtuales y trabajar de manera virtual desde casa. Asimismo, el uso del WhatsApp, también se volvió importante, toda vez, que permitió a los trabajadores y a sus jefes inmediatos desde sus WhatsApp, realizar las coordinaciones internas respectivas para ir monitoreando y reportando los avances diarios del trabajo encomendado.

Finalmente, otra de las características principales del trabajo virtual en casa, fue la “digitalización” de la mayoría de expedientes impresos a trabajar o revisar, los cuales una vez digitalizados, se socializaban vía internet por drive o por correos electrónicos a los trabajadores, para que desde sus computadores, puedan revisar dicha documentación, o trabajarla para la presentación de sus informes o productos encomendados, también por vía virtual; en vista a que la segunda alternativa que podían optar por implementar las empresas privadas o instituciones públicas relacionada al envío en físico de toda la documentación impresa a trabajar a los domicilios de sus trabajadores, implicaba ejecutar un gasto no tan rentable y dar un tiempo extra en logística innecesario, lo cual por lo visto, no hacia viable dicha segunda alternativa, por lo que optaron dichas instituciones públicas y privadas, en digitalizar dicha información para remitirla de manera virtual a sus trabajadores.

2. Adaptabilidad de los trabajadores a la virtualidad

Una vez implementado el H.O. en gran parte del departamento de Lima, lo cual fue de golpe y necesario para seguir con las labores diarias, sobrevino el proceso de adaptación de los trabajadores a dicha forma de trabajo virtual. Este proceso de adaptación en los actores sociales estudiados, sin duda alguna tuvo que ser rápido, toda vez que el trabajo continuaba y no podía parar o atrasarse más de lo debido.

Para algunos trabajadores públicos como Mercedes, este proceso significo un cambio rotundo en la forma de trabajo, toda vez, que, en su mayoría, los expedientes que revisaban eran mayormente en versión impresa y no digital, lo cual generó que algunos funcionarios públicos, hasta la fecha, no terminaran de adaptarse del todo a dicha forma de trabajo virtual, sobre todo, por el desconocimiento y/o falta de practica en el uso de estos equipos electrónicos, plataformas virtuales y tecnologías de información nuevas, optando muchos de estos trabajadores, en el mejor de los casos, realizar otro tipo de labores más sencillas y menos complejas y/o por el contrario, realizar trabajos diferentes

y muy básicos a los que hacían antes de la pandemia.

No obstante, a pesar de estas dificultades, la mayoría de trabajadores privados y públicos de Lima, pudieron adaptarse sin problemas a los retos que les generaba el trabajo virtual, toda vez que muchos de estos trabajadores como Uli, Karen, Ivana, contaban con estos equipos electrónicos y plataformas virtuales, así como dominaban el uso de los mismos, por lo que su proceso de adaptación al H.O. fue paulatinamente progresando a medida que se convertía en la nueva forma o *STATU QUO* de trabajar en pleno estado de Pandemia.

Sin embargo, se precisa, que, para algunos trabajadores públicos y privados, fue un poco complicado el adaptarse rápido al H.O., no por desconocimiento en el uso de dichas tecnologías de la información o equipo electrónicos, sino por el factor económico, lo cual generó que este proceso de adaptación al H.O., al comienzo fuera muy difícil para ellos, sobre todo, por no tener en ese momento una laptop, table, audífonos, smartphones o cobertura de internet operativos para realizar de forma efectiva su trabajo virtual.

3. Efectos del *Home Office* en lo laboral

A continuación, describiré los efectos positivos que el *Home Office* ha generado en lo laboral en los trabajadores de Lima durante la pandemia, asociados a su mayor productividad y a la mejora en la eficiencia y en la ecoeficiencia en el trabajo.

3.1. Mayor productividad laboral

Uno de los principales cambios generados por el H.O. en la esfera laboral de los trabajadores limeños, fue el aumento paulatino de la productividad laboral.

Al respecto, los entrevistados refieren, que uno de los factores principales que influyó en el aumento de la productividad laboral en tiempos de pandemia, fue sin duda, el trabajo remoto o virtual, toda vez que: a) se agilizaron los procesos de envío y de revisión de información o expedientes, ya que los mismos ahora se realizaban de manera digital y virtual; b) se priorizó el trabajo individual desde casa, lo cual ayudó en aumentar el nivel de concentración y disminuir la distracción que a veces genera el trabajo presencial para realizar los trabajos; c) se generaron menos tiempos muertos, pues los trabajadores ya no tenían que tomar movilidad desde temprano para ir al trabajo, por lo que podían descansar más tiempo en casa y entrar con más energía de manera virtual a su trabajo; d) muchas veces los trabajadores realizaban horas extras para escapar de la claustrofobia o del estrés que les generaba poco a poco el encierro de la cuarentena; y, e) porque las reuniones de trabajo ahora se hacían de manera virtual, lo cual permitía avanzar más rápido el trabajo, pues ya no se perdían más tiempos en ir y regresar de manera presencial de una reunión para tratar temas laborales.

A continuación, algunos testimonios de los entrevistados referente a la mayor productividad en su trabajo:

Se trabaja más, ya que ahora puedo conectarme en cualquier lugar, puedo trabajar desde cualquier lugar, según la necesidad de mi trabajo. Se produce más, porque se le dedica más tiempo al trabajo, antes salía a las 6 pm, ahora salgo a las 7:00 pm u 8:00 pm, es que también hay más carga laboral, por eso se produce más (Ivana, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

Ahora en mi trabajo, tenemos problemas con la cantidad del personal, por lo que a veces me quedo un par de horas más trabajando, pero esto no se me hace pesado,

porque ya no tengo que gastar tiempo en movilizarme de mi casa a mi centro de trabajo y viceversa, porque estoy ahora acá en casa trabajando (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

Hubo un salto en la producción, ya que tú ya tenías tu espacio donde tu trabajas y hacías más expedientes, estabas más concentrado y más descansado para trabajar porque el trabajo era en tu casa, estabas más fresco (Alonso, trabajador del sector público; agosto 2022).

3.2. Mejora de la eficiencia y gestión en el trabajo

Otro de los principales cambios generados por el H.O. en los trabajadores limeños, fue la mejora de la eficiencia y gestión en el trabajo. Al respecto, los entrevistados refieren, que los factores que influyeron en dicha mejora laboral, fueron sobre todo el proceso rápido de “digitalización del trabajo” y “el mayor uso de los sistemas de gestión virtual de cada empresa e institución” por parte de los trabajadores públicos y/o privados, para la elaboración, revisión, evaluación de informes y/o productos encomendados, lo que conllevó a esos trabajadores a entrar de golpe a la era digital durante la pandemia.

Al respecto, como ejemplo, Alonso refiere que el haberse implementado la firma digital en el sector público, fue dar un salto gigantesco, pues se abreviaron procesos y tiempos en la gestión documentaria para la elaboración y emisión de informes y resoluciones, ya que, antes se tenía que gastar mucho tiempo en horas imprimiendo y firmando varias veces un documento, para que recién se pueda terminar de gestionar su elaboración, emisión y posterior notificación de manera presencial por Serpost a una institución.

En esa línea de tiempo, Alonso señala que con la firma digital, actualmente se puede gestionar más rápido la firma de informes y resoluciones “en minutos” por el sistema virtual sin necesidad de imprimir o de firmar varias veces un informe; incluso hasta la notificación a instituciones, ahora se puede hacer de manera virtual, lo cual, analizado de manera integral desde una línea de tiempo o de un flujograma simple, se denota claramente que se abrevian en gran medida los tiempos y esfuerzos del recurso humano en los procesos de gestión y de expedición de un documento público.

Al respecto, complementariamente, los entrevistados refieren lo siguiente:

Se rompió un paradigma en lo laboral, hace 3 años era impensable que se firmara un documento en digital, vino esto de la pandemia y en menos de un mes se instalaron firmas digitales, se hizo rápido, nos impulsó a la digitalización. Se cambió la forma de revisar expedientes en físico, ahora se revisa de forma digital, pues se crearon ventanillas virtuales donde se recepcionaban esos expedientes de forma virtual, permitiendo que se puedan revisar desde cualquier lugar, como nuestros hogares. Laboralmente la virtualidad ayudo a concentrarte más, porque a veces en la oficina tenías tantas interrupciones, asimismo ahorra un montón de tiempo y recursos (Alonso, trabajador del sector público; agosto 2022).

En banca seguros, el trabajo presencial no es necesario, el Home Office trajo mejoras, las empresas se dieron cuenta que no era necesario tener a sus trabajadores en oficina, porque ellos también se ahorran costos de mantenimiento de oficina, de alquileres, porque ya no tienen el 100% del personal activo, pero ojo, eso no significa que trabajes menos en casa, en realidad significa que trabajes más concentrado y te esfuerces más en ser eficiente, con el fin de que la productividad no se decaiga, un todos ganan, mi jefa me decía incluso, no te preocupes, si quieres trabajar en la

playa, hazlo, mucha gente lo hizo, el trabajo virtual da esas ventajas, lo importante es acreditar que tu rendimiento no baje y demuestres compromiso con la empresa (Juan, trabajador del sector privado; agosto 2022)

La pandemia nos obligó a conocer y aprender de conexiones remotas, el tema de ciberseguridad, por ejemplo, se ha fortalecido bastante en el Perú, por ejemplo, la UNI es la única universidad en el Perú que tiene la carrera de ciberseguridad, la pandemia ha fortalecido más a dicha profesión (Uli, trabajador del sector privado; agosto 2022)

3.3. Aportes a la ecoeficiencia a través del trabajo virtual

Según lo manifestado por algunos de los informantes como Alonso, la implementación del H.O. por la pandemia, sin ser uno de sus objetivos principales, también aportó en gran medida y de forma indirecta en aumentar en algo “la ecoeficiencia” de las empresas privadas y sobre todo de las instituciones públicas, toda vez que, con la digitalización del trabajo, se minimizó en un buen porcentaje, el gasto de papel⁶ para la emisión e impresión de informes y productos encomendados, lo cual coadyuvo a regular el uso de papel y por ende a contribuir en minimizar el impacto al medio ambiente con la disminución de la tala de árboles para la elaboración y producción de papel.

Estos resultados obtenidos, concuerdan con lo señalado por algunos investigadores como Dans (2021), el cual afirma que un interesante efecto de la pandemia está siendo la fortísima disminución del consumo de papel, generando en el corto plazo que las grandes compañías papeleras estén cerrando algunas de sus fábricas para tratar de adaptarse a un mercado que ya no demanda paquetes y paquetes de folios para fotocopadoras en compañías que, de la noche a la mañana, se vieron obligadas a desplazar la gran mayoría de sus actividades administrativas al formato electrónico. A continuación, uno de los entrevistados refirió lo siguiente:

Se logró en menos de un mes la digitalización de los documentos y menos gastos de papel, siendo más ecoeficientes, lo virtual es una opción que se debe seguir teniendo en cuenta (Alonso, trabajador del sector público; agosto 2022).

4. Efectos del *Home Office* en la salud

A continuación, describiré los efectos positivos y negativos que el *Home Office* a generado en la salud de los trabajadores de Lima durante la pandemia. Al respecto, antes de realizar dicha descripción, cabe señalar, según los resultados obtenidos, que, en ciertos casos, dicha modalidad de trabajo remoto, por sus características, en algunos trabajadores les generó efectos positivos y mejoras en su salud, toda vez que los referidos actores sociales antes de empezar la pandemia, ya sufrían de enfermedades asociadas a la ansiedad o estrés producto de su interacción en zonas de aglomeración de personas (estaciones de metropolitano, sobre todo) al momento de dirigirse hacia o venir desde el trabajo, por lo que luego al hacer *Home Office* durante la pandemia, presentaron bastante mejoría bajando sus niveles de estrés debido a que ya no estaban en zonas de aglomeración de personas; mientras que, en otros trabajadores, sucedió todo lo contrario, ya que durante la pandemia, comenzaron a desarrollar otros tipos

⁶ Escudero (2021), señala que tan sólo en la cadena Meliá, que cuenta con 12 hoteles en operación en la región centroamericana (siete de ellos en México y el resto en República Dominicana y el Caribe), el consumo de papel se redujo en un 62% y el de plástico en un 75%⁷ a lo largo de 2020.

de estrés ocasionado por el aumento del horario del trabajo realizado desde su casa; y, vinculado al inadecuado uso de algunos espacios familiares para hacer trabajo remoto, lo que les generó luego, la aparición de cuadros de ansiedad y de estrés, en vista a que estos trabajadores ahora ya no podían separar el espacio laboral de sus espacios familiares.

4.1. Protección frente a la COVID-19 y otros virus

Sin duda alguna, el principal objetivo de la implementación del H.O. desde que comenzó la pandemia, fue el minimizar al máximo, la exposición de los peruanos, y en este caso, de los limeños, a la COVID-19, toda vez que se priorizó el distanciamiento social y el trabajo virtual desde casa, como primeras y principales estrategias para combatir y evitar el contagio con ese virus, hasta que las autoridades de salud encuentren poco a poco las vacunas que puedan combatir y hacer frente a ese virus, para salvaguardar la salud pública, durante la primera etapa de la pandemia.

Posteriormente, el Estado Peruano en colaboración con instituciones extranjeras, poco a poco fue abasteciendo de vacunas a los peruanos para combatir a la COVID-19, incluso muchos de los limeños ya cuentan actualmente con la 4 dosis, esfuerzo conjunto y sinérgico que a la fecha viene dando resultados, ya que, según los últimos indicadores del MINSA, el contagio y mortalidad por COVID-19 en el Perú ha disminuido en gran medida.

Si bien, en la actualidad, oficialmente continuamos en estado de pandemia, es preciso señalar que durante todo este periodo que está durando la misma, se presentaron posteriormente otros virus como la viruela del mono y otras variantes de la COVID-19, ante lo cual el H.O., hoy por hoy sigue siendo una estrategia importante y válida de los limeños para seguir combatiendo y disminuyendo la probabilidad de contagiarse por esos virus aun latentes en el Perú. Al respecto, los entrevistados refieren, lo siguiente:

El Home Office, ha ayudado a prevenir el tema de contagio por el virus del COVID-19 (Uli, trabajador del sector privado; agosto 2022)

El home Office nos dio seguridad de no caer enfermos por COVID-19 por efectos del trabajar fuera de casa, (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

4.2. Efectos positivos: Mejora en la salud de algunos trabajadores

El H.O., desde su implementación durante la pandemia, también generó algunos impactos sinérgicos o positivos en la salud de algunos trabajadores de la PEA limeña, vinculados a la mejora de sus problemas de salud originados por el estrés laboral que padecían antes de la pandemia. Tal es el caso de Karen, trabajadora en el sector privado, ya que, para ella, la implementación del H.O., significó también en gran parte la cura a otros problemas de salud que ella padecía vinculados al estrés laboral, como, por ejemplo, la gastritis o molestias musculares en algunas partes del cuerpo, debido a la presión y ansiedad que le generaba el ir y venir a su trabajo diariamente por medio del Metropolitano antes de la pandemia. Al respecto, Karen opina lo siguiente:

Desde el 2017 me paraba enfermado con ataques de ansiedad por el trabajo y el transporte, sin embargo, durante la pandemia, el home office me ayudó bastante a ya no presentar esos ataques de ansiedad, que se generaban por el estrés de subir al metropolitano y a hacer colas infinitas enormes y demorarme a pesar de salir

temprano, peleando con la gente para poder ingresar, aplastados como moscas y llegar con las justas a las 7:30 am a la estación cercana a mi trabajo, para luego entrar a mi trabajo alrededor de las 8:30 am. Antes de la pandemia también sufría de problemas estomacales, y dolores de cuello, por lo que mi familia me daba pastillas por el estrés que tenía, hasta cuando comencé a trabajar de manera virtual, ya no volví a presentar esos problemas, por lo que ya no voy a la clínica cada 2 o 3 meses como antes por esos problemas de estrés hasta la fecha (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

4.3. Efectos negativos: Generación de Estrés laboral y otras enfermedades ocupacionales

Si bien, el H.O., de forma global, ha generado más impactos positivos que negativos en los trabajadores limeños durante el estado de pandemia, también es bueno precisar, que su uso descontrolado, descoordinado o abusivo puede degenerar, como refería Bellido et al. (2021) en un aumento de la carga laboral en algunos trabajadores sea por iniciativa del propio trabajador o por una sobre exigencia de su empleador (Bellido et al., 2021, p.129), lo que puede generar en el corto, mediano y largo plazo, varias enfermedades ocupacionales, sobre todo las asociadas al estrés laboral, ansiedad, o de tipo gastrointestinales como gastritis, úlceras, entre otras, debido principalmente, a la sobrecarga laboral y por ende, a las horas extras que muchos de los trabajadores limeños comenzaron a realizar, incluso hasta la fecha, para poder cumplir con sus pendientes y/o carga laboral diaria, semanal o mensual encomendada.

Este impacto negativo generado por el H.O. al trabajador limeño, si se puede decir, de forma involuntaria al comienzo de la pandemia, se debió en parte a la falta de regulación, y a la falta de coordinación entre empleadores y trabajadores, así como a la falta de coordinación entre los mismos trabajadores, para ponerse de acuerdo en laborar sólo en sus horas laborales diarias asignadas, por ejemplo, en el horario clásico de 8:30 am a 5:30 pm y no disponerse recién a trabajar en otros horarios más nocturnos, pasado por ejemplo las 5:30 pm, lo que generaba en muchos de los casos, que en las noches surjan llamadas intempestivas de coordinación para ver avances o temas urgentes de un trabajo a presentar el día de mañana o entre la semana, en horarios que ya no eran laborales, creando fastidios, molestias y descoordinaciones entre los empleadores y trabajadores, así como entre los mismos trabajadores (Rojas-Flores, 2022, p.11).

En esa línea, el Estado, comenzó a tomar cartas en el asunto, implementando el Decreto de Urgencia N° 127-2020 para establecer el derecho de los trabajadores a la “desconexión digital”, una vez terminado su horario efectivo laboral, a fin de garantizar el adecuado descanso laboral, así como las jornadas máximas de trabajo, consagrados en la Constitución Peruana, durante el estado de pandemia. No obstante, según los entrevistados, a la fecha, en parte se acata esta nueva normativa en defensa del trabajador virtual, pero, a veces consideran que su total acatamiento depende en gran medida, de los tipos de acuerdo que hagan finalmente el empleador con su trabajador sea público o privado.

Para algunos investigadores latinoamericanos (Montaudon et al., 2021), la pandemia extendió los horarios laborales en tres horas más eliminando el balance entre trabajo y descanso, señalando en sus estudios que un 81% de personas sentían que trabajan más desde que se trasladaron al teletrabajo, lo cual les ha generado en algunos trabajadores padecer del síndrome de burnout, ansiedad, Tensión en el cuello y la espalda, estrés laboral, entre otras enfermedades de tipo ocupacional (Montaudon et al., 2021, pp.31-41)

Puntriano (2020), considera respecto a la desconexión digital, que la misma ayuda a minimizar la hiperconexión, el tecnoestrés, la poca concentración, y el bajo rendimiento laboral, los cuales surgen como efectos psicosociales negativos del uso excesivo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), por lo que considera que el empleador es el llamado a minimizar dicho impacto en el trabajador, a través del respeto al tiempo de descanso de su personal. Asimismo, Puntriano (2020) señala que el término “detox digital” o “desintoxicación digital” se refiere a un período de tiempo durante el cual una persona se abstiene de usar dispositivos electrónicos de conexión, como teléfonos inteligentes, laptops, PCs, entre otros. Finalmente señala que algunos trabajadores les sentarían bien un período de detox digital, pero, en lo que a las relaciones de trabajo se refiere, nuestro ordenamiento ha recogido a la garantía de la desconexión digital luego de constatar que, en la realidad, no se vienen respetando los tiempos de descanso del personal que labora de manera remota (p. 356).

Al respecto, los entrevistados opinan lo siguiente:

Me molesta un poco el trabajo virtual, ya que me llaman desde las 7:00 am, y yo empiezo a trabajar desde las 8: 30 am o 9:00 am, o a veces me llaman los sábados, y pues yo no estoy conectada a mi laptop ese día, muchos se olvidan de los horarios, a veces se genera ese desorden, el tema de la desconexión digital no se cumple en mi centro de labores (Ivana, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

Recibía llamadas hasta las 11 de la noche por temas laborales y era un poco injusto, porque tu tratabas de cumplir tu horario, pero había otras personas que trabajaban en otro horario más nocturno y había colisión de horarios, normalmente eran los jefes superiores, yo si vi eso como algo traumático, creo que con unas reuniones se hubiera solucionado y ordenado este tema de los horarios laborales. Otro punto negativo, era que mi cuarto se volvió mi oficina, y como que perdí mi ambiente personal y se cambió por un ambiente laboral, veía mi computadora y pensaba en trabajo, esto me indujo a una sobrecarga laboral, yo perdí la noción del tiempo trabajando entre 10 a 12 horas para cumplir con mi trabajo y también para escaparme del miedo al contagio, esto me produjo un problema psicológico (ansiedad, depresión), incluso me afectó en lo físico porque me dio problemas estomacales, lo cual tuve que hacer terapia para recuperarme, no le voy a echar la culpa al sistema, pero sí fue una desventaja para otros colegas, en parte porque, se perdieron también los horarios familiares, el Estado se dio cuenta del problema y mandaban correos institucionales que te instaban a trabajar solo tus horas (Alonso, trabajador del sector público; agosto 2022).

El trabajo ha aumentado un poco, algunos se quedan dormidos y ya no hacen bien el conteo, lo que genera a la larga un desequilibrio en el trabajo, mayormente por errores humanos, ya que uno tiene que monitorear más los trabajadores, este trabajo virtual a veces genera un poco de desequilibrio (Uli, trabajador del sector privado; agosto 2022)

Durante la pandemia, se registró una recarga laboral importante, a veces por desconfianza de los superiores, lo que generó un exceso de ejecución de reuniones, parecía que se sufría de “reunionitis” , estábamos avanzando bien, pero a veces nos daban trabajos extras, al parecer eso también se debió a un tema generacional de jefes, pues los jefes mayores de 60 años no confiaban mucho en que avanzáramos de manera virtual, muchas reuniones duraban 3 horas, eso nos quitaban casi 2 a 3 horas de tiempo para trabajar. En tal sentido, la recarga de chamba más las reunionitis, era lo malo de la virtualidad (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

5. Otros efectos ocasionados por del Home Office en lo económico y la familia

5.1. Mejora en los ahorros y poder adquisitivo del trabajador

La implementación del H.O., también genero de manera directa e indirecta, una mejora en la economía familiar del trabajador limeño, relacionada a la capacidad de ahorro que podía hacer el trabajador público o privado, debido a que trabajar desde su casa, implicó: a) que ya no realizara más gastos en relación a los pasajes o taxis que pagaba a un automóvil u ómnibus para dirigirse de su casa a su centro de laborales y viceversa; así como implicó b) que ya no gastara en la compra de menú diario durante la hora del almuerzo en su trabajo (Morales, 2021, p.29) (Rojas-Flores, 2022, p.12).

Asimismo, los entrevistados refirieron, que el trabajar de manera remota, también les permitió tener otros trabajos adicionales o temporales en paralelo o de forma complementaria a su trabajo principal, claro está, en la manera de lo posible, ya que estos trabajos extras se manejaban en horarios flexibles, o los mismos no implicaban reportar horarios fijos de trabajo, sino que solo implicaban ponerse de acuerdo entre el empleador y su trabajador en las fechas de entrega de los productos solicitados, por lo que esos trabajos adicionales, se adecuaban y no afectaban en la mayoría de los casos, a los horarios laborales fijos de los trabajos principales de nuestros entrevistados, generando por ende mayor poder adquisitivo y estabilidad económica de algunos de los trabajadores limeños durante el estado de pandemia.

Al respecto, los informantes refieren lo siguiente:

Con el Home Office, ahorro bastante en combustible porque ya no gasto dinero en ir en mi carro a mi trabajo, ni pago cochera, ni tampoco es necesario el mantenimiento del auto más seguido, etc. (Juan, trabajador del sector privado; agosto 2022)

Ahora ya no gasto en pasajes, ni en comida afuera cuando vas presencial (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

El trabajo virtual siempre ha existido, solo que, durante la pandemia, se ha fortalecido más, esta modalidad de trabajo me dio la ventaja de laborar en otra empresa, actualmente tengo una empresa en mi casa, por lo que de forma paralela atiendo los negocios y nuevos ingresos, el Home Office por tanto a generado mejoras económicas, asimismo, ayudo a que tengamos ahorros económicos, debido a la reducción del gasto para trasladarse a su centro de labores o para comprar menú para el almuerzo, tengo conocidos que ya se han vuelto al trabajo virtual (Uli, trabajador del sector privado; agosto 2022)

El Home Office, me permitió desarrollar otros proyectos, los cuales, si hubiese trabajado y estudiado de manera presencial, no los hubiese podido tomar, por lo que ahora tengo otro tipo de ingresos económicos a parte de mis ingresos fijos, en mi caso, tengo la facilidad de que no nos obligan con cumplir con los horarios de trabajo (de 8:30 am a 6:30 pm), por lo que en caso tenga urgencias, puedo mover mis horarios, puedo salir un poco más tarde de mi trabajo (7:30 pm). (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

Mediante el trabajo virtual pude hacer otros proyectos extras, como diseño de viviendas, en vista a que tengo más tiempos para utilizar en mi día a día, aparte he comenzado otro emprendimiento, como ventas por internet, y también tengo otro ingreso extra (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

5.2. Aumento o mejora de la Unidad familiar

Otro de los impactos positivos generados por la implementación del H.O., fue sin duda, el aumento o mejora en la unidad familiar, debido a que el trabajo al desarrollarse de manera virtual desde casa, permitió también el recuperar y pasar más tiempo con la familia (Morales, 2021, p.29) (Rojas-Flores, 2022, p.12). En muchos de los casos, el trabajador limeño, pudo recuperar el espacio de acercamiento con la familia, el cual a veces se pierde o se deja un poco de lado cuando el trabajo se realiza de manera presencial, debido a las tantas horas que el trabajador se encuentra fuera de su casa al estar en el trabajo y debido al tiempo que también utiliza para trasladarse de su casa al trabajo y viceversa. Al respecto, los informantes refieren lo siguiente:

A nivel personal, me benefició bastante el trabajo virtual en vista que tengo más tiempo para ver a mi hija, asimismo, me protegió en la salud, y para avanzar algunas cosas en mi casa (Ivana, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

En lo personal me siento más cómodo trabajando desde mi casa, porque tengo más tiempo para preparar la comida que me gusta, en lo familiar, esas 3 a 4 horas perdidas al día, al trasladarse de mi casa al trabajo y viceversa, ahora las puedes recuperar y las puedes dedicar a la familia; ahora puedo acompañar a mis hijas a las clases de marinera en la noche, antes no podía hacerlo. A mí me ayudo el trabajo híbrido, porque me permitió buscar otras cosas, como optimizar mis tiempos, te permite más tiempos para dedicarte a otras cosas, como la familia, actividades deportivas, recuperar 4 horas del día te permite distribuir más el tiempo en tu día a día (Juan, trabajador del sector privado; agosto 2022)

El Home Office me dio la facilidad de acceder directamente a mi trabajo, en cambio cuando era presencial, se me hacía muy complicado el ir a mi trabajo, porque vivo en San Martín de Porres y mi chamba queda en Miraflores, esta modalidad evitó que padezca del tráfico o las colas en el metropolitano. Hacia un viaje aproximado de 4 horas diarias (ida vuelta de su casa a su trabajo y viceversa), esas 4 horas, por ejemplo, las aprovecho para prepararme un mejor desayuno, pues antes tomaba desayuno rapidísimo, ahora puedo salir a pasear en la noche con mi perro, o poder hacer otras cosas en familia (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

5.3. Mejoras en la especialización profesional

El H.O., también generó algunos impactos positivos a los trabajadores limeños en relación a las mejoras en su especialización profesional. Esto debido a que, a través de la virtualidad, pudieron llevar en paralelo a sus trabajos, cursos de especialización sean diplomados, cursos técnicos o maestrías, los cuales los llevaban de manera virtual en las horas posteriores a su horario laboral, lo cual demandaba en cierta forma, bastante sacrificio por parte del trabajador, por el tiempo total invertido durante el día (Chanto et. al, 2021, p.13). Por ejemplo, Karen, trabajadora en el sector privado, refirió que gracias al H.O. y a la virtualidad en general, pudo llevar y culminar de manera integral y en paralelo a su trabajo, desde que comenzó la pandemia hasta la fecha de hoy, su maestría, factor que resalta bastante, dado que considera que, si no hubiese existido la virtualidad, nunca hubiese logrado llevar su maestría, debido a que sus labores diarias presenciales no le hubiesen permitido llevarla. Al respecto, Karen informa lo siguiente:

Otras de las ventajas que yo obtuve con el Home Office y la virtualidad en general,

es que pude llevar una maestría virtual en dos años en paralelo a mi trabajo, empecé en el 2020 y he terminado recién en marzo de este año, al ser virtual la maestría, me ahorré en pasajes y tiempo, en ese sentido, el gran aporte de la pandemia fue que impulsó el uso de plataformas virtuales como el zoom y el meet que nos permitió reunirnos virtualmente para llevar cursos, diplomados y maestrías, a pesar de que mis compañeros de clase viven en diferentes partes del Perú, por lo que si hubiese sido presencial la maestría, no hubiésemos podido culminarla, o reunirnos con esa facilidad entre compañeros de clase, y no hubiésemos conocido esas plataformas virtuales. En líneas generales, esa facilidad de tiempos, es el gran aporte de la virtualidad, debido a que evita tener trajín, incluso, creo que, si llevo otra maestría, me lo pensaría, porque posiblemente la elija de forma virtual nuevamente, ya que la anterior experiencia de llevar mi maestría de forma virtual, me minimizó ese trajín y estrés de llevar mi especialización de manera presencial en paralelo a mi trabajo (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022).

6. Del Home Office nuevamente de a poco a la presencialidad

Si bien, como ya se mencionó en los acápite anteriores, el nivel de contagio y mortalidad por la COVID-19, ha disminuido en Lima considerablemente, todavía el Estado Peruano sigue manteniendo el estado de emergencia y distanciamiento social con ciertas leves restricciones a nivel nacional, debido a las nuevas variantes de la COVID-19 que han aparecido, así como por la presencia de la viruela del mono, lo cual hace que todavía se tengan ciertos cuidados entre las personas para evitar el contagio masivo sea por COVID-19 o la viruela del mono.

No obstante, en el aspecto laboral, algunas instituciones públicas y empresas privadas, están optando por exigir que sus trabajadores vayan yendo de a poco a sus centros de laborales sea de manera presencial o de manera mixta (presencial/virtual), claro está, con todas las medidas de bioseguridad exigidas por el MINSA, sobre todo con el uso de la mascarilla. No obstante, para el caso de las instituciones públicas y privadas que están exigiendo el trabajo presencial y no mixto, al parecer no están midiendo tanto el alcance o impacto a la salud que puede estar generando dicha exigencia, pues da la impresión, desde la percepción de los entrevistados, que se está haciendo un poco de manera desordenada, en vista que, por ejemplo, en el transporte público, sea el metropolitano u otro tipo de buses de transporte público, la aglomeración de personas, se está dando con bastante frecuencia, factor que puede generar el aumento del contagio por los diferentes virus que están latentes en la actualidad según el MINSA.

7. Hacia una propuesta híbrida del trabajo en la etapa post pandemia

Como se pudo describir y analizar a lo largo del presente artículo, y como resultados del mismo, se colige que los impactos positivos que ha generado la implementación de H.O. en Lima, tanto en la salud, el trabajo, la economía y la familia de los trabajadores limeños, han sobrepasado de lejos a los impactos negativos que pudo haber originado la misma en los referidos actores sociales. En tal sentido, desde la percepción de los entrevistados y luego del análisis antropológico realizado sobre los aportes del H.O. en los trabajadores de Lima, se propone colocar en debate la pertinencia de considerar al trabajo mixto (presencial/remoto) como una propuesta razonable, válida, y viable de poder realizar de manera permanente durante la etapa que viene de postpandemia, sobre

todo por aquellos sectores o segmentos de la población limeña, en donde mayormente su trabajo es netamente en oficina o de gabinete, y que depende principalmente de la utilización del internet, de las tecnologías de la información, plataformas virtuales, y equipos electrónicos (Martínez, 2021, 21) (Rojas-Flores, 2022, p.12).

Cabe señalar, que se tiene claro también, que los aportes que da el trabajo presencial, en el cumplimiento de las obligaciones laborales, son importantes, incalculables y no negociables, debido a que existen ciertas actividades que se tienen que coordinar, ver y realizar sí o sí sólo de manera presencial, así sea trabajo de oficina.

Al respecto, en un marco comparativo mayor, señalar que recientes estudios realizados por Microsoft (2022) a los trabajadores PYMES en Latinoamérica, señalan que el trabajo presencial se posicionó como el de mayor preferencia de la PYMES una vez terminada la pandemia, en contraste con un 7% que planea aplicar el trabajo 100% remoto. En el referido estudio se identificó también, cuanto más pequeña es la PYME, mayor es el porcentaje de empresas que aplicarán el trabajo presencial, mientras que, en las pymes medianas de más 200 empleados, existe una ligera preferencia por la modalidad híbrida (p.12)

En tal sentido, se puede colegir que la propuesta de trabajo mixto va adquiriendo más adeptos, y tendría en parte una explicación, según lo señalado años atrás por Manuel Castells (2001) cuando sostenía que las sociedades poco a poco apuntan al desarrollo de comunidades virtuales pasando por un proceso híbrido de comunicación y por ende de trabajo en el que se juntan el lugar físico y el ciberlugar aumentando la interacción social en Internet, generando el surgimiento de nuevos soportes tecnológicos para la sociabilidad, que son diferentes, pero no por ello inferiores, a las formas anteriores de interacción social, debido a que el nuevo modelo de sociabilidad en nuestras sociedades se caracteriza poco a poco por la interacción en red, construyendo comunidades, o sea comunidades virtuales, diferentes de las comunidades físicas pero no necesariamente menos intensas o menos efectivas a la hora de unir y movilizar (pp.146-152)

En esa línea, para algunos investigadores de otros países como Montaudon et al. (2021), en sus estudios realizados sobre el trabajo remoto, señalaron que un 54% de los trabajadores le gustaría seguir trabajando desde casa una vez que la contingencia sanitaria haya terminado (p.49).

Así también Ibarra et al. (2022), colige según sus estudios realizados, que los trabajadores refieren que se desarrolló una nueva manera de incrementar la productividad y competitividad laboral y de las organizaciones y se cambió el formato del mercado laboral, siendo muy posible que las empresas implementen el home office de manera efectiva, ya que incluso se puede extender a todos los sectores económicos (p. 1001).

Estudios realizados también por algunas empresas como SAP Concur (2021), señalan también que han identificado que hasta el 70% de las actividades productivas de las organizaciones pueden hacerse desde casa. Asimismo, señala SAP Concur (2021) que, en América Latina, solo el 24% de los consultados indicaron estar preparados para este esquema, por lo que esta modalidad de trabajo presenta muchos retos, lo que obligaría a las empresas a realizar un cambio de estructura para lograr una migración exitosa hacia el home office o, en todo caso, a la modalidad mixta; sin embargo, una implementación exitosa asegurará a futuro grandes beneficios para las empresas a mediano y largo plazo.

Por tanto, se propone y alienta, desde la voz de los entrevistados, y como parte del análisis realizado del trabajo virtual, que se revise y actualice la legislación laboral actual peruana, para promover y alentar cada vez más la ejecución del trabajo mixto o híbrido (presencial/virtual) en Lima, y porque no, a nivel nacional, no solo durante lo

que quede de la etapa de pandemia, sino también de manera permanente durante la etapa verdadera de postpandemia, en vista a los tantos impactos positivos que puede generar a futuro y en prospectiva dicha modalidad de trabajo híbrido al trabajador limeño o peruano y también a los empleadores sean públicos o privados, relacionados: i) al aumento probable de la productividad laboral; ii) a la mejora de la eficiencia y gestión en el trabajo; iii) a la protección frente a futuros virus o pandemias que se presenten en el Perú; iv) a la mejora en los ahorros y poder adquisitivo del trabajador; v) al aumento o mejora de la unidad familiar; y, vi) a la mejora de la especialización profesional y por ende su conversión a mano de obra calificada de los trabajadores.

En esa línea, el trabajo mixto o híbrido se debe implementar de manera ordenada y gradual, y a través de normas y leyes que vayan regulando adecuadamente y de a poco su implementación, para evitar a futuro, posibles abusos o excesos sea por parte del mismo trabajador o su empleador, que puedan generar nuevamente en los trabajadores, un estrés laboral u otras enfermedades de tipo ocupacional, debido a las horas extras que realicen para cumplir con su carga laboral encomendada.

Al respecto, los informantes opinan lo siguiente:

En mi caso, en la etapa postpandemia, el trabajo debería ser de forma híbrida, ya que no se justifica estar yendo a la oficina todos los días, pues la mayoría de cosas las coordino por teléfono, y son muy pocas cosas puntuales que tengo que realizar de manera presencial con mi jefe...por lo que deben ir dos a tres veces como máximo de forma presencial durante la semana, pues a mí no me beneficia ir presencial todos los días por el costo, pues es un gasto adicional por el tramo largo que me cuesta trasladarme a mi trabajo (Ivana, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

El Trabajo híbrido debe ser una alternativa, ya que durante la pandemia la productividad aumento, y también por un tema de tranquilidad emocional, ya que te permite estar más tiempo con la familia, pues ahorras tiempo de traslado de tu trabajo a tu casa y viceversa, toda vez que ahora de nuevo a la presencialidad vuelves a las 4 horas de tiempo muerto solo en trasladarte y estresarte por el tráfico vehicular y pasar menos tiempo nuevamente con la familia. Considero que se puede hacer trabajo mixto sobre todo para los que su trabajo es de oficina, ya que mi análisis lo puedo hacer de igual manera tanto en mi casa como en mi oficina. Si embargo, también debe irse a la oficina algunos días para solucionar algunos temas laborales más complejos que se solucionan con la interacción con las personas. También el trabajo mixto contribuiría en el ahorro, pues ya no gastarías en movilidad de tu casa a tu trabajo y viceversa, o para comprar menú diario (Alonso, trabajador del sector público; agosto 2022).

Mediante el trabajo virtual te ahorras bastante tiempo de traslado a tu trabajo, pues para irme de mi casa en Los Olivos a mi chamba en Miraflores, me demoraba de tres a cuatro horas diarias de traslado, eso en verdad es incómodo, irse desde tan lejos, y por el tiempo que uno pierde; en mi empresa mantuvieron lo híbrido, ósea 1 o 2 días solo para ir a trabajar y los demás días estar virtual, se vuelve más comprensible el empleador con el trabajador, uno se puede autoexigir para ser más eficiente en el trabajo y ganarse la confianza, para seguir manteniendo esa flexibilidad que me permite mi jefe para trabajar desde casa. Considero que el trabajo híbrido debe seguir durante la etapa postpandemia, en ciertas áreas de cada empresa, por ejemplo, el área de soporte, que su trabajo es de oficina, con eso incluso las empresas dejarían de alquilar oficinas más grandes, y solo alquilarían oficinas más pequeñas, con eso optimizarían costos, se mediría la eficiencia en el trabajo, el trabajo híbrido

abrió un campo inexplorado en el país, que ya en otros países lo hacen como Chile, sobre todo los bancos. (Juan, trabajador del sector privado; agosto 2022)

Las empresas deben considerar que un grupo de sus trabajadores laboren de forma híbrida, ya que el hecho de ir a las oficinas genera un gasto económico importante, por tanto, el trabajar de forma remota, genera una mejora en la economía del empleador, ya que esto ocasiona menos gasto para la empresa, por ejemplo, algunas profesiones sí ameritan que vayan de manera presencial, como los albañiles, abogados y médicos, pero en mi caso, por mi forma de trabajo, estaría conforme con trabajar de forma virtual netamente (Uli, trabajador del sector privado; agosto 2022)

Durante la etapa de postpandemia, el trabajo híbrido debe seguir vigente, pues es necesario tener esa interacción presencial con los colegas de trabajo para generar confianza entre el grupo humano; pero también debe seguir vigente el trabajo virtual, pues es necesario darle flexibilidad al trabajador, para que no gaste dinero en transporte, ni pierda tiempo en el traslado, permitiendo que pueda utilizar esas horas del día para que pueda hacer otras actividades. El trabajo híbrido podría ser un 50% 50%, claro está, dependiendo de la carga laboral y lo que disponga en ese momento como necesario la empresa (Karen, trabajadora del sector privado; agosto 2022)

Conclusiones

Al respecto, se colige que la adaptabilidad de los trabajadores limeños al Home Office (H.O.) o trabajo desde casa durante la etapa de pandemia, se dio de manera acelerada y muy propositiva, generando en ellos una mejora en su productividad laboral, en su eficiencia y gestión en el trabajo, así como en su ecoeficiencia, en su salud, y en la mejora en su economía familiar por el tema del ahorro y mayor poder adquisitivo.

En esa línea, se precisa que la implementación del H.O. en Lima durante la pandemia, generó principalmente efectos y/o impactos positivos a la salud, al trabajo, a la economía y a la familia al 90% de los trabajadores limeños entrevistados sean públicos o privados, por lo que la propuesta de considerar al trabajo mixto o híbrido (presencial/remoto) como una nueva modalidad de trabajo permanente durante la etapa de postpandemia, sobre todo, por aquellos sectores o segmentos de la población limeña, en donde mayormente su trabajo es netamente en oficina o de gabinete, se vuelve una propuesta seria, responsable y viable de implementar en el corto y mediano plazo en el departamento de Lima.

No obstante, según los resultados obtenidos en esta investigación, se colige que el uso desordenado y desmedido del H.O., puede generar el estrés laboral y daños en la salud en muchos de los trabajadores limeños, debido a las horas extras que realizan para cumplir con el trabajo que le encomienda su jefe o empleador, por lo cual urge que tanto el empleador como sus trabajadores respeten la normativa que regula “la desconexión digital” para evitar el desarrollo de enfermedades ocupacionales sobre todo de tipo psicológicas y gastrointestinales en los trabajadores sea tanto del sector público como del sector privado.

El H.O. durante su implementación en la pandemia, ha demostrado que en un futuro muy cercano, el trabajador limeño puede llegar más rápido a la era digital, sin embargo, los diferentes actores sociales involucrados (trabajadores, empleadores, tomadores de decisiones) deben considerar pasar previamente por realizar el trabajo híbrido; paralelamente el Estado debe procurar realizar una mayor cobertura de conectividad de internet a nivel nacional, para sentar las bases hacia la digitalización del trabajo,

que nos lleve de a poco a dar el salto cualificado a la era digital, con la finalidad de promover cada día más el trabajo responsable y competitivo en un mundo cada vez más virtualizado, promoviendo en paralelo la unión familiar.

Referencias

- Bellido Medina R. S., Gamarra Castellanos M. E., Aguilar Gonzales J. L., Pastor XespeK. H., & Morales PalaoB. (2021). *Efectos de la Covid-19 en el estrés laboral*. Universidad Ciencia y Tecnología, 25(109), 124-130.
- Castells Oliván, M. (2001). *La Galaxia Internet*. Barcelona: Areté. Recuperado a partir de <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/08/La-Galaxia-Internet-Castells.pdf>
- Chanto, C.; Peralta, M. (2021). De la Presencialidad a la Virtualidad Ante la Pandemia de la Covid-19: Impacto en Docentes Universitarios. *Revista Digital de Investigación en Docencia Universitaria*, 15(2), e1342. Doi: <https://doi.org/10.19083/10.19083/ridu.2021.1342>
- DeChile.net (2022). *Postpandemia*. Recuperado a partir de <http://etimologias.dechile.net/?postpandemia>
- Decreto de Urgencia N° 127-2020 (2020). *Decreto de urgencia que establece el otorgamiento de subsidios para la recuperación del empleo formal en el sector privado y establece otras disposiciones*.
- Dans, E. (2021). *La pandemia y el fin del papel*. Recuperado a partir de: <https://www.enriquedans.com/2021/05/la-pandemia-y-el-fin-del-papel.html>
- Escudero, E. (2021). *Pandemia y digitalización impulsaron el ahorro de papel y plástico en México*. Recuperado a partir de: <https://www.ambienteplastico.com/pandemia-y-digitalizacion-impulso-el-ahorro-de-papel-y-plastico-en-mexico/>
- Enciclopedia Concepto. (2022). *Home-Office*. Recuperado a partir de <https://concepto.de/home-office/#ixzz7mobTTO4Q>
- Gozdziewska, N., Agnieszka, M., Joanna, M., & Pawel. (2020). Teleworking and Remote Work in Local Government Administration Management in Poland. *European Research Studies Journal*, XXIII (Special Issue 2), 1027-1043. <https://doi.org/10.35808/ersj/1923>
- Ibarra Muñoz, A. M., Varela Castro, W. H., & Yañez Betancourt, G. (2022). Impacto del "Home office" en la productividad y competitividad de las empresas a raíz de la pandemia COVID-19. *Repositorio De La Red Internacional De Investigadores En Competitividad*, 15(15). Recuperado a partir de <https://www.riico.net/index.php/riico/article/view/1993>
- Lew, Daniel; Herrera, F. (2020) Normalidad post-pandemia: ¿una nueva normalidad socio-ambiental o adiós a la normalidad?. Caracas; Observatorio Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación; ago. 2020. pp. 144-167. (Observador del Conocimiento. *Revista Especializada en Gestión Social del Conocimiento*, 5(2). Recuperado a partir de: <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2020/08/1118165/ensayo3-daniel-lew-francisco-herrera.pdf>
- Martínez Martínez, A. (2021). Impacto de la COVID-19 en la producción, empleo y digitalización de empresas en Guanajuato: una primera aproximación. *Nova Scientia*, 13(e). <https://doi.org/10.21640/ns.v13ie.2795>
- MICROSOFT. (2022). *Impacto de COVID-19 en la cultura y operación de las PYMES*. LATAM Edelman México. Recuperado de <https://www.facebook.com/125751280950949/posts/>

- FWRo6c6fRcKPm9kY4DwnGTt7Er8sRBRed2NRAWzdQbb7FVdZl/?sfnsn=mo
Montaudon Tomas, C.; Pinto López, I.; Olivera Pérez, E.; Amsler, A. (2021). *Estado del trabajo remoto en México durante la pandemia de COVID-19. Observatorio de Competitividad y Nuevas Formas de Trabajo Escuela de Negocios*, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Recuperado a partir de https://investigacion.upaep.mx/images/img/editorial_upaep/biblioteca_virtual/pdf/etrmDpc19_final.pdf
- Morales Carrizo, S. (2021). De la presencia a la virtualidad: el impacto del teletrabajo en la vida cotidiana y las relaciones laborales, en tiempos del Covid-19. *Grado Cero. Revista De Estudios En Comunicación*, (03). Recuperado de <https://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/grado/article/view/1070>
- Organización Mundial de la Salud (OMS). 2022. *La OMS caracteriza a COVID-19 como una pandemia*. Recuperado de: https://www3.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=15756:who-characterizes-covid-19-as-a-pandemic&Itemid=0&lang=es#gsc.tab=0
- Puntriano, C. (2020). La Desconexión Digital: Alcances y Regulación en el Perú. *Revista LABOREM*, (23), 335 - 358. Recuperado de: <https://www.spdtss.org.pe/wp-content/uploads/2021/09/Laborem23-18-1.pdf>
- Ricaldi, R.; Ruiz, A; Shiomara Camero, Sh., Denis Del Mar, D; Vértiz, R; (2021). *El trabajo remoto y teletrabajo en tiempo de Post-pandemia COVID-19 en la Ciudad de Lima*. Recuperado de <https://revistas.uniscjsa.edu.pe/index.php/Yotantsipanko/article/view/2/2>
- Rojas-Flores, G. (2022). Home office y vida en tiempos de COVID-19 en México. *Interconectando Saberes*, (14), 1- 14 <https://doi.org/10.25009/is.v0i14.2752>
- SAP Concur (2021). *El futuro del home office después de la pandemia*. Recuperado de <https://www.concur.pe/news-center/home-office-futuro>

SARS-Cov-2 y padecimiento por COVID-19. Experiencias socioemocionales desde las narrativas del padecimiento. Aportes metodológicos

SARS-Cov-2 and COVID-19 illness. Socio-emotional experiences from the narratives of suffering. Methodological contributions

CARLOS ALBERTO FLORES ARMEAGA¹
Universidad Autónoma del Estado de México
cafloresa@uaemex.mx

JOSÉ CONCEPCIÓN ARZATE SALVADOR²
Universidad Autónoma del Estado de México
jc_ar75@hotmail.com

Recibido: 24 de agosto de 2022

Aceptado: 13 de octubre de 2022

Resumen

A unos cuantos meses de circular las vacunas contra el virus del SARS-CoV-2 en todo el mundo incluido nuestro país, México, emocionalmente hemos pasado de la incertidumbre, el horror y el miedo, al ánimo esperanzador, seguimos viviendo la historia que nos calificó por nuestros acontecimientos vistos a través de noticias que marcaron la muerte en cifras y detenimiento prolongado de la vida ordinaria al cual no se le veía fin, ahora dejamos esa primera plana para iniciar el camino continuo de replanteamientos, secuencias y procesos de vida, estamos aprendiendo otra vez a vivir con la amenaza, el virus del SARS-CoV-2 dada la inmunización poco a poco se ha adaptado a nosotros, por lo que se espera la muerte y la crisis sea cada vez menor, ¿será qué lo que vivimos se acabó?

Palabras clave: COVID-19, Experiencias socioemocionales, Padecimiento, Narrativas del padecimiento, Antropología Médica.

Abstract

A few months after circulating the vaccines against the SARS-Cov-2 virus around the world including our country, Mexico, we have moved emotionally from uncertainty, horror and fear to hopeful mood, we continue to live the story that marked us by our events seen through news that marked death in numbers and prolonged detention of ordinary life to which we were subjected. there was no end to it, now we leave that front page to begin the continuous path of rethinking, sequences and processes of life, we are learning again to live with the threat, the virus of SARS-Cov-2 given the immunization has gradually adapted to us, so death and the crisis is expected to be less and less, will what we are experiencing be over?

Keywords: COVID-19, Socio-emotional Experiences, Illness, Narratives of Suffering, Medical Anthropology.

1 Profesor/Investigador de Tiempo Completo de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México.

2 Profesor/Investigador de Tiempo Completo de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México.

“La próxima pandemia”, grita un titular de 2005 en la revista Quebec el periódico supuestamente más sobrio, “aún no existe”. Debajo, en un retrato de gran tamaño, a todo color, de apariencia engañosamente inocente, se asoma a un pollo. “La amenaza, sin embargo, no podría ser más real”

Louise-Maude Rioux Soucy, 2005.

Introducción

La aplicación de vacunas contra el virus del SARS-CoV-2 en todo el mundo incluido México, parece ser la conclusión de escenarios angustiantes vividos durante la pandemia por COVID-19, acciones y tomas de decisiones que nos marcaron desde lo emocional y experiencias que motivaron formas para confrontar el riesgo y resistir la conminación. Este episodio de nuestra historia, nos ha calificado, por primera vez, desde la observación de nuestros propios acontecimientos, vistos a través de noticias televisivas/digitales registrando y marcando la muerte en cifras, así como el detenimiento prolongado de la vida ordinaria en escenas que parecían no vérselos fin.

Dejamos esa plana de realidad para iniciar el camino continuo de replanteamientos, secuencias y procesos de vida, estamos aprendiendo una vez más a vivir con la amenaza, se espera la muerte y la crisis sean cada vez menores, el virus del SARS-CoV-2 dada la inmunización, poco a poco se ha adaptado a nosotros, pero; ¿será qué lo que vivimos se acabó?

Las emociones humanas no se experimentan solas, se viven, se narran, son construcciones de aprendizajes significativos desde la vivencia, procesos que permiten a los sujetos construir ethos y cosmovisiones significantes, las narrativas, lo que nos cuentan, como una posibilidad para contemplar sus significados. Arthur Kleiman (1988) al hacer un ejercicio para cuestionar los sistemas de salud en el mundo, bajo la instrumentación de modelos explicativos posibilitó una etnografía de tipo interpretativa a propósito de dilucidar entre lo empírico-racional, lo tradicional-científico, para entender cómo es que las nociones de enfermedad y episodios más agudos dan sentido a las mismas centralizando una aproximación y acceso potencial a su significado.

SARS-Cov2 y Padecimiento por COVID-19

Existe un interés medular en las ciencias sociales por investigar la experiencia vivida en los entornos socioculturales, la construcción de los sujetos, expresiones de dinamismo materiales/simbólicos y el ser humano no solo como cuerpo físico que hace/dice, sino ente comunicativo capaz de expresarse complejamente a través de sus sentires y pensares, para luego manifestarlos en acontecimientos sólidos dando forma a su entorno, por tanto, pensamientos, sentimientos y sensibilidades, reflejan desde el habla, relato y expresión narrativa, experiencias de afectividad y emoción para ser atendidas en dimensiones epistemológicas de escucha, comprensión y entendimiento.

Martínez y Evangelidou (2020) apuntaron el término *reset* para apelar a la sensación de reinicio, paréntesis o *stand-by* que sacudido nuestras vidas desde el inicio del año 2020 a consecuencia de la pandemia de COVID-19, mencionaron que:

Como suele ocurrir, los reinicios alimentan la incertidumbre; en ellos se depositan esperanzas y también precauciones. Son ambiguos en términos de su temporalidad, pues en ellos se confunde fácilmente el acto de reiniciar con lo que ya se está reiniciando. Son límite y limen, y, como tal, engullen pasado, presente y futuro. Como en el tiempo mítico, son acontecimientos poco comunes que movilizan nuevas estructuras de significado y valor o que recrean las estructuras antiguas, pero resignificándolas a fondo. En el reset, el mundo se detiene y nos muestra un rostro insólito y anterior al sentido que los humanos le hemos conferido, como sucede cuando caemos de bruces y el dolor nos recuerda que somos algo más

que cultura y lenguaje. De ahí el miedo. El reset es ese espacio deshistorizado, como decía De Martino, en el que mundo se suspende para rescatar la presencia (individual y colectiva) en crisis y, a la vez, para re-pararse. (p. 11).

Para esas crisis y reparaciones, el estudio de las emociones en las ciencias sociales se ha centrado en el trato de las dimensiones socioculturales de lo afectivo y emocional como una posibilidad para tener un mejor entendimiento de la vida social y cultural, la metodología es crucial para alcanzar dicho entendimiento, por tanto, se propone al crear una narrativa o capturarla sea un proceso no solo activo y constructivo sino que vaya y venga en espacios co-construidos, genere inter-experiencias que en su técnica y aplicación dependerá de los recursos personales de cada investigador, ya que “las narrativas son medios poderosos para aprender y avanzar en el entendimiento de los semejantes, al propiciar contextos para la comprensión de lo que no se ha experimentado personalmente” (Hamui, 2011, p.52).

Descubrir capacidades comprensivas, posibilita cercanías profundas a realidades socioculturales, concretas; cuerpo, pasiones, afectos, sentimientos, sensaciones, emociones como escenas y formas performáticas que ayudan a explicar nuestras existencias, no únicamente estaciones someramente dicotómicas entre relaciones de lo material-inmaterial, realidades-sensaciones, cuerpo-mente, razón-idea, razón-emoción, estática-dinámica, acción-pasión, objetivo-subjetivo e individual-social.

Los seres humanos estamos constituidos de una infinita red de unidades integradas biopsicosocioculturalmente que nos potencializan, lo cotidiano nos enmarca el entorno cultural/social que genera acciones y capacidades que nos caracterizan, Darwin en su obra *The Expression of Emotions in Man and Animals* en 1872 aseguraría que las emociones eran parte de la evolución tanto de humanos como de animales atendiendo funciones adaptativas.

Explorar las narrativas de acuerdo con Hamui (2011) como un constructo teórico proveería de un amplio entendimiento al considerar lo que sucede en los relatos particulares, ya que las narrativas son modalidades del pensamiento que ordenan la experiencia en una realidad dinámica; intenciones, acciones, vicisitudes y consecuencias que marcan su curso. Por ello la narración de y desde la vivencia de la enfermedad por COVID-19 no únicamente manifestará la dimensión del padecimiento, sino también el universo para capturar las afectividades y emociones, siendo que:

Los relatos que se improvisan en las interacciones de los sujetos sociales no son cerrados, están abiertos a interpretaciones alternativas, que se conectan con saberes previos, creencias, afectos y sentimientos. Ya que cuando un relato no encuentra referente en una estructura cultural significativa no tiene sentido contarlos (Mattingly y Garro, 1994: 74-77 en Hamui 2017, p.60).

Por ello, antes, es importante considerar que: “el discurso científico, instalado en el llamado enfoque biomédico, ha sido histórica y secuencialmente validado para explicar la realidad que vivimos ante las fuerzas sociales que detentan la autoridad” (Sánchez, 1999):

Se ha institucionalizado un saber que es asumido como el verdadero modo de relatar las realidades. Y esta situación conlleva un poder que, para Bourdieu (1999) es un poder invisible, que se ejerce manteniendo la complicidad entre quienes lo ejercen con un conocimiento consciente, y entre quienes se niegan a evidenciar la relación jerárquica, pero contribuyen a ella (Ruíz, Álvarez, Anigstein y Oyarce, 2020, p. 69).

Desde la perspectiva social, específicamente antropológica López (2016) determina qué;

El surgimiento de lo que hoy se denomina el giro afectivo o los estudios emocionales en las Ciencias Sociales que se presenta con Esteban (2008), Medina (2012) y Enciso y Lara (2014), requiriendo de una contextualización epistemológica que permita entender la concepción de las emociones en las ciencias sociales y humanas como prácticas sociales y culturales, más que solamente como estados psicológicos (p. 1054)

Años atrás, las emociones se veían únicamente como “procesos psicofisiológicos contruidos a partir de datos orgánicos y mentales en un tiempo en que el pensamiento organicista estaba en el centro de la explicación de la condición humana y la sociedad” (López, 2019, p. 239), de modo que el estudio de las emociones extirpado de la dimensión biomédica se apunta con intenciones provocativas para dar ruptura sustancial a su hegemonía, puesto que la biomedicina desde sus orígenes se situó en una categoría superior respecto a otras formas de abordar las enfermedades, al generar una articulación estrecha con una ciencia positiva (Foucault, 1963) conformándose como eurocéntrica, colonial y estableciendo relaciones jerárquicas -asimétricas- entre quienes detentan el conocimiento médico respecto de quienes no (Menéndez, 1994, 2003), sin tomar asertivamente en cuenta su dimensión en el padecimiento de las enfermedades.

De acuerdo con Cecilia Macon, el llamado *giro afectivo* (2013, p. 2) como una de las tradiciones más o menos recientes para el estudio de las emociones, aunque desarrollada en principio por una relación íntima entre las disputas internas de las teorías de género que impactaron sobre la teoría política y social, en las últimas décadas ha provocado la discusión cada vez más seria que hasta entonces solo habían sido debatida transversalmente.

Enciso y Lara (2014) refieren que:

Esa historia comienza con el socioconstruccionismo y las tres contribuciones que desde la antropología se plantean, al acercarse al campo multidimensional, multicomplejo y subjetivo de las emociones; se podrían considerar como las más relevantes: (1) liberar a las emociones como objeto único de las emociones y ciencias sociales en el S. XX; las ciencias biológicas y naturales, cuya estrategia consistió en (2) explicar estas emociones utilizando las metodologías cualitativas desarrolladas, sobre todo por la psicología social crítica; lo cual permitió (3) desarrollar el estudio de las emociones basado en la interpretación, que se acercaría a la experiencia y tomaría en cuenta factores culturales y sociales (p. 265-266).

Las acciones emocionales si bien parecen emerger de modo espontáneo, no se produce en un vacío de sentido, estudiar su subjetividad social nos permite obrar dentro del entramado de sentidos y significados del cual surgen, de ahí que estén ligadas al contexto de coordenadas espacios- temporales específicos. Por tanto, estudiar las experiencias supone sumergirse en la acción social, así como en toda complejidad de sentidos que se asocian a ella.

La comprensión de la sociedad desde la subjetividad, trae consigo la consideración desde el punto de vista del individuo como agente social, además de la concepción de la realidad como una construcción siempre inconclusa, y en términos metodológicos supone la revalorización de la interpretación (Lindon, 1999: 297 en Hamui 2017, p. 61).

Los primeros trabajos desarrollados en México desde la antropología, indagaron de alguna manera las dimensiones emocionales de la cultura, pero sin una metodología especializada, se pueden referir a los trabajos de George Foster; Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan (1940) y El carácter del campesinado (1965), ahí se manifiesta la idea antropológica de que los miembros de toda sociedad comparten una orientación cognoscitiva común, que es en realidad una expresión implícita, no formulada, de su inteligencia de las “reglas del juego” de la existencia,

emociones que les son impuestas por universos sociales, naturales y sobrenaturales, guiando su conducta, intentando rescatar su comprensión ante el mundo en lo implícito que le da su comunidad.

El cuerpo no solo como solidez, sino como producto constituido de sustancias formadas en la cultura, ajustado a reglas y normas biológicas pero también a sensibilidades, abatimientos, tristezas y molestias, lo que permite registrar las capturas más profundas de la experiencia; envidias, orgullos, celos, por lo que con cautela pero al mismo tiempo con profundidad e invitación reflexiva, Foster gesta la idea de que es a través de la mirada sobre los comportamientos y las conductas que podemos mirar desde las emociones un entendimiento y sentido de la cultura, afianzando la premisa del terreno de lo corporal.

Dimensiones socioemocionales y narrativas. Espacios hermenéuticos

La interpretación se ha consolidado como uno de los ejes rectores de los estudios de las emociones, de hecho, el giro afectivo en una de sus variantes, lleva la matriz propia del giro lingüístico más allá del propio lenguaje pudiendo así evitar algunas de las objeciones que han sido vertidas sobre la reificación del lenguaje o su incapacidad para poder dar cuenta de la dimensión concreta de la política (Macon, 2013, p.4), los discursos sobre emociones tienen funciones sociales que se observan en las mismas conversaciones -expresiones narrativas- que aparecen enmarcadas en contextos denotados por citas, reglas y valoraciones morales con carga emocional particulares. Estas contribuyen a llenar de significado sus terminologías (Armon-Jones, 1986) y establecen criterios sobre cómo comunicar, mantener, modificar, explicar o transmitir las emociones en un contexto dado. De hecho, esta interpretación que ya dictaba la lógica de los estudios de las emociones en las ciencias sociales se nutría ya de factores solamente socioculturales (Enciso y Lara, 2014, p. 267).

La relación entre emociones y cultura de acuerdo con Fabregat (1978), se apostó como “íntima e indisoluble”, siendo las corrientes más próximas las de la cultura y personalidad, destacando además los estudios de las emociones en las expresiones de artistas, literatos y moralistas, sobre todo más cercanos al campo humanista y social, más que a las investigaciones sociales en sí, con un poco de letargo y de a poco, se acentuaron a las emociones como categorías de análisis para acercarnos ampliamente a las formas esenciales con las que experimentamos el mundo. De acuerdo con Peláez; entre la singularidad de los cuerpos y el encuentro con otros múltiples cuerpos, se instituye una composición afectiva continua de posibilidades de aumento o disminución de la potencia que revisten, estén en movimiento o en reposo, sean rápidos o lentos, todos se afectan y son afectados entre sí en el devenir (2020, p. 54).

Cuando acercamos metodológicamente esas singularidades íntimas, esenciales y corpóreas de afectar y ser afectados, a las expresiones y experiencias subjetivas manifestadas en el proceso de las enfermedades, nos encontramos ante el tratamiento de hechos singulares, de orden cognoscitivo y emotivo, internos al individuo, su padecimiento, por tanto, asequible teórica y metodológicamente para tratar las manifestaciones expresivas bajo espectros emocionales, los cuales además, son diferenciados de persona en persona, cultura en cultura y de lengua en lengua, siendo los diferentes sistemas culturales clasificatorios los que distribuyen sus significados de modos diversos, no siempre coincidentes, de hecho, Catherine Lutz (1988) sostuvo que la descripción etnológica de las emociones debe permitirnos pasar del punto de vista etic, universalista, al emic; centrado en los significados locales.

La búsqueda por encontrar un modelo interpretativo totalizador en el campo antropológico que esté basado en el estudio de los condicionamientos afecto-emocionales sujetos a un contexto cultural/social, operativamente comparado, se entenderá como la suma total de costumbres, sensibilidades, afectos y emociones en que la gente ejemplifica sus funciones,

conducta y transmisión de patrones, vista la cultura entonces como un proceso y una actividad fundamentalmente humana.

El interés contemporáneo en investigar la experiencia vivida desde la fenomenología cultural, en la personificación y reconsideración del ritual en su dimensión performativa, también han coadyuvado al impulso de contar historias. En lugar de describir rituales en el lenguaje genérico de la estructura de la trama y los eventos típicos, los antropólogos y sociólogos están llevando al primer plano la performatividad individual en acciones muy específicas que incluyen pensamientos y sentimientos de actores particulares (Hamui, 2017, p. 61).

Las respuestas emocionales capturadas narrativamente serán aquellas que reflejen la cultura y su sentido, ya que “las emociones tienen una función expresiva, normativa y política que organizan y se organizan en el juego de las relaciones sociales y abarcan los niveles microsociales, mesosociales y macrosociales” (López 2019, p. 35), mostrando el interés por entender el papel que juega lo emocional en la vida individual y social de las personas (Catherine Lutz, 1988), lo que amplifica su interpretación examinándolas como un fenómeno que se expresa e interpreta.

David Le Breton (1998) argumentó que el ser humano no está en el mundo como un objeto atravesado a ratos por sentimientos, este no se encuentra implicado solo en sus acciones, en sus relaciones con los otros y los objetos que lo rodean, en su medioambiente, etcétera, sino que está permanentemente afectado, y tocado por los acontecimientos (p. 103-104). Sujetos y sociedades a menudo son vistos como un “hacer frente” sólido sin tomar en cuenta su emocionalidad y si acaso más como formas evaluativas de los “juicios”, poniendo énfasis más en sus aspectos volitivos y cognitivos, siendo la relación cuerpo/emoción a menudo ignorada o tratada como una conexión metafórica con ramificaciones culturales simples.

En contraste a esa visión tradicional, algunos trabajos recientes se han centrado en la formulación de la emoción, para la comprensión consciente del discurso interactivo. El análisis detallado de conceptos y la forma de hablar sobre emoción, han hecho hincapié en la importancia de los sistemas de significación cultural de la experiencia emocional en sus dimensiones socioculturales, en algunos casos todo un reto, por ello, se pueden plantear oposiciones básicas para nuestro vocabulario teórico básico: razón/emoción, personalidad/cultura y público-privado/sujetos-colectividades, pues “la propia cultura constituye la confluencia de mundos personales y sociales” (Lutz, 1980, p. 7), los cuales son posibles de capturar a través de sus narrativas más profundas y sensibles.

Conclusiones

Consideramos que las narrativas del padecimiento, entendidas como ligue y lazos de socialización, tienen la tarea no solo contar historias, sino además de conferir una perspectiva de las acciones y en el despliegue de la historia en que se ubican los eventos y los estados mentales en las interacciones (Carrithers, 1992:41 en Hamui 2017, p.62). Por ello debemos considerar a las dimensiones socioculturales de las emociones incluidas sus experiencias, como ámbitos de la cultura que implican un complejo de nociones/vivencias compartidas entre los distintos actores sociales, cuyo mundo simbólico y semántico está conformado por sensibilidades, emociones, afectos, sentimientos y códigos que surgen desde posiciones socioculturales; género, clase, edad, etnia, raza, ethos y cosmovisión no sólo como aprendizajes para dotar sentido a sus acciones, sino como los locus en que la afectividad constituye elementos para generar capacidades extraordinarias de sentido y resistencia.

Por tanto, la descripción, explicación y comprensión de los fenómenos socioculturales

resultarían incompletos si no se reconoce e incorpora la noción de un actor sintiente en los procesos de interacción y comunicación social, tomado en cuenta lo que nos están diciendo, por ello ha sido desde la antropología médica centrar lo emocional en el padecimiento como una dimensión que requiere ser tomada en cuenta para densificar las estrategias analíticas de la investigación social, desde analizar el papel que tienen las dimensiones y experiencias socioemocionales en nuestros estados saludables, reflexionando sobre el papel que juegan cuando enfermamos, e incluso, para prevenirlas y hasta analizar el origen y consecuencias de nuestras tomas de decisiones, acciones, movilizaciones y/o bloqueos para la atención y cuidado, porque:

Tanto las emociones como sus expresiones permiten acceder a la experiencia que producen; dar cuenta del contexto social y cultural que dotan los contenidos simbólicos... permitiendo el tratamiento de las emociones como prácticas sociales, al centrar el análisis en lo que hacen las emociones, además de situar histórica y culturalmente su naturaleza psicológica (López, 2019, p. 237).

Y porque de acuerdo con Menéndez:

Una vez más, los procesos de salud-enfermedad y atención-prevención han evidenciado las contradicciones de los gobiernos y de los sistemas sociales, así como los deseos y las contradicciones de una parte de los intelectuales o, cuanto menos, comentaristas. Más aún, han posibilitado que pasen a primer plano actividades cotidianas generalmente consideradas secundarias o banales y, con frecuencia, ni siquiera consideradas (2020. p. 17).

Así que, es necesario ante la complejidad humana, pensamiento e inteligencia, definir que la conciencia afecto/emocional es esencia sociocultural, no solo elaboración biológica construyendo conexiones cerebrales dependientes de contenidos físicos y químicos, provocando sitios para la proyección de mecanismos biológico-neuronales, únicamente, sino también dimensiones que expanden la interconectividad sociocultural asociada, responsables y directamente involucradas en los procesos constitutivos del ser humano, y una buena apuesta para aportar al contexto de las diversidades en salud y agudas enfermedades que causan lastre a nuestra sociedad incluso emergentemente además de las crónico degenerativas, neurodegenerativas, transmisibles, infecto-contagiosas, entre otras, a fin de posibilitar sin grandes sufrimientos la continuidad evolutiva y cultural de la especie humana.

Ante la COVID-19, ningún otro fenómeno podría generar la experiencia existencial de padecer sincrónicamente en todo el planeta un problema similar, que no solo amenaza nuestro trabajo, nuestras relaciones sociales o nuestras necesidades, sino también nuestras vidas... ya que se trata de un proceso de SEAP sincrónico, y global impuesto, al margen de que la pandemia realmente tenga consecuencias catastróficas, que sea una suerte de invento que busca controlarnos aún más o que produzca la crisis final del sistema capitalista (Menéndez, 2020, p. 17).

El antropólogo, como lo ha establecido Gregory Bateson se ve sin duda obligado a definir el universo dentro del cual se está produciendo lo cultural y comprender los mensajes que permiten la cultura, por ello consideramos importante tomar en cuenta los siguientes elementos relacionales en las dimensiones socioculturales de la emoción: el ambiente físico, el género, la clase, la edad, la etnia, la raza, el ethos, la cosmovisión, los cometidos, el sonido, las señales, las reglas, códigos de comunicación, prácticas, representaciones, estrategias adaptativas, efectos, bloqueos, movilizaciones, potencias, obturaciones, aprendizajes, limitaciones, regularidades, relaciones

interpersonales, experiencias, voces, lenguaje, cuerpo, mente, espíritu, así como la filogenia, la política, la moral, la ética, la estética y toda aquella relación que nos permita la comprensión y análisis de nuestro acontecer consciente, no consciente y discursivo.

Referencias

- Enciso, D. G. y Lara, A. (2014). Emociones y Ciencias Sociales en el S. XX: La precuela del giro afectivo. *Athenea Digital*, 14(1), 263-288.
- Hamui, L. (2011). Las narrativas del padecer: una ventana a la realidad social. *Cuicuilco*, 18(52), 51-70.
- Kleinman, A. (1988). *The Illness Narrative: Suffering, Healing and the Human Condition*. EUA: Basic Books.
- López, S. O. (2019). *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos (1900-1940)*. México: FES Iztacala -UNAM.
- López, S. O. y Cortijo, P. X. (2021). Procesos socioemocionales de estudiantes universitarios por medidas sanitarias COVID-19: resultados preliminares. *South Florida Journal of Development*, 2(3), 4147-4162.
- Macon, C. (2013). Sentimos ergo sumus: el surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(6), 1-32.
- Martínez, H. A. y Evangelidou, S. (Ed.) (2020). *RESET Reflexiones antropológicas ante la pandemia de COVID-19*. Tarragona: Publicaciones URV.
- Menéndez, E. (2020). La pandemia de coronavirus como delatora de contradicciones, deseos y negaciones. En H.A. Martínez, y S. Evangelidou (Ed.) (2020). *RESET Reflexiones antropológicas ante la pandemia de COVID-19* (pp. 17-26). Tarragona: Publicaciones URV.
- Peláez R. D. C. (2020). *Comunidades emocionales: Afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá*. Bogotá D.C., Colombia: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Ruiz, E. M., Carimoney A. A., Anigstein, M. V. y Oyarce A. M. (2020) Desigualdades sociales y procesos de salud-enfermedad-atención en tiempos de COVID-19: Un análisis en clave antropológica. *Revista Chilena de Salud Pública*, 68-78

Estudios sobre las perspectivas Bioarqueológicas y condiciones de Vida. De los pobladores de la zona de Uraca - Corire, Valle de Majes - Arequipa - Perú

Studies on Bioarchaeological perspectives and Life conditions. Of the inhabitants of the area of Uraca - Corire, Valle de Majes - Arequipa - Peru

MANUEL ENRIQUE GARCÍA MÁRQUEZ¹
Universidad Católica de Santa María UCSM
mgmtacna@gmail.com

Recibido: 22 de agosto de 2022

Aceptado: 03 de octubre 2022

Resumen

Se presentan unos resultados de investigación arqueológica desarrollados en el año 2014, en unos cementerios arqueológicos, cerca de los Petroglifos de Toro Muerto. Las evidencias Bioarqueológicas se analizan en base a las excavaciones arqueológicas realizadas en cuatro sectores mortuorios (I, IIA, IIB, IIC), ubicados a lo largo de una ladera montañosa, permitió recuperar un total de 145 individuos, distribuidos entre varones, mujeres, adultos y sub adultos.

Palabras clave: Uraca, bioarqueología, morfoscópico, lesión craneal.

Abstract

Archaeological research results developed in 2014 are presented in some archaeological cemeteries, near the Petroglyphs of Toro Muerto. Bioarchaeological evidence is analyzed based on archaeological excavations carried out in four mortuary sectors (I, IIA, IIB, IIC), located along a mountainous slope, which allowed the recovery of a total of 145 individuals, distributed among men, women, adults and sub adults.

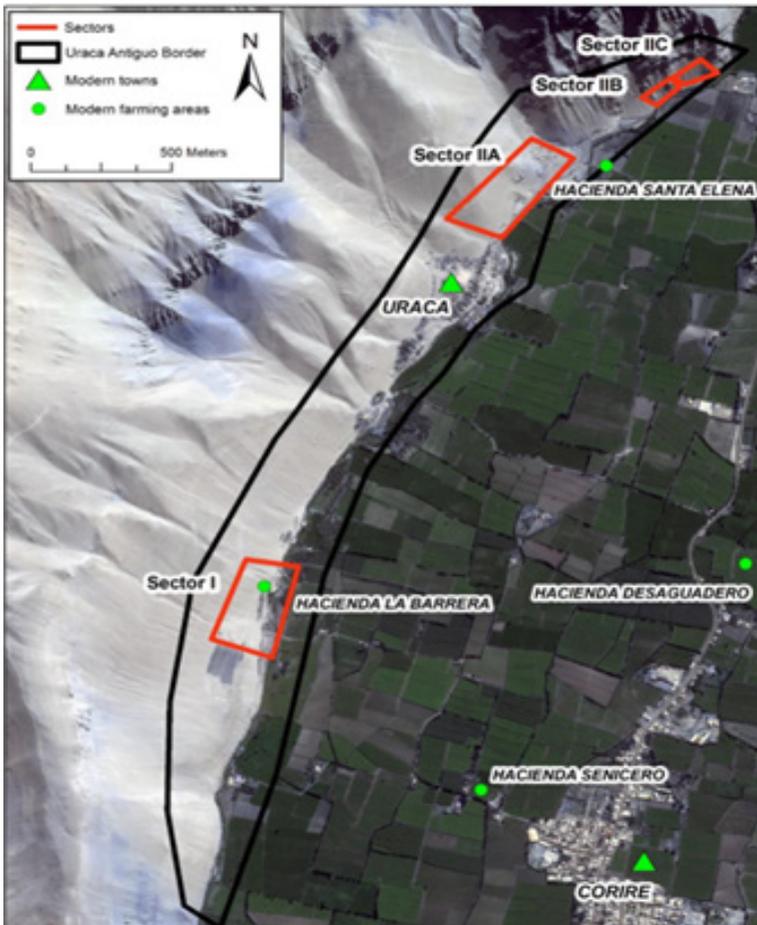
Keywords: Uraca, bioarchaeology, morphoscopic, head injury

¹ Lic. En Arqueología de la UCSM – Arequipa. Arqueólogo especialista en tema bioarqueológico de poblaciones del Horizonte Medio (300 a 1100 d.c.).

1. Introducción

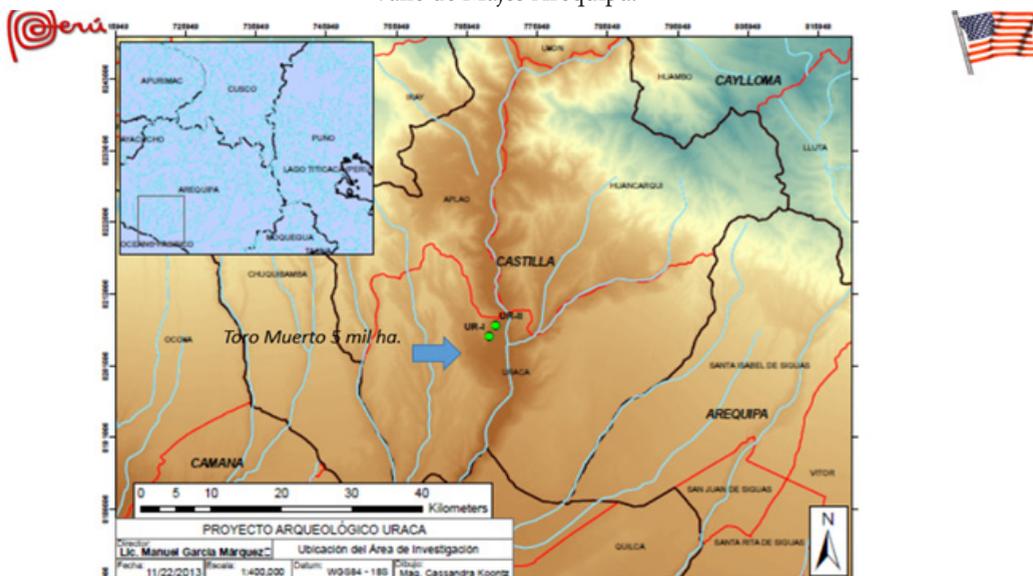
Durante una excavación bioarqueológica, de cuatro áreas funerarias, situados en el periodo cronológico del Horizonte Medio (600 - 1100), en el valle costero de Majes, el cual está ubicado geográficamente en el departamento de Arequipa - Perú, se identificó una alta tasa de lesiones óseas, presentes predominantemente en individuos varones adultos. El análisis morfoscóptico, realizado a las osamentas y artefactos culturales recuperados in situ, con características culturales propias de Wari, reveló no solo un alto índice de lesiones craneales, sino también un patrón de lesión y evidencias patológicas, que permiten conocer las condiciones generales de la salud en los habitantes del sitio. Esta investigación permite acercarnos a las diversas condiciones y modos de vida que impacto en la salud de los individuos de esta población, frente al contexto sociopolítico que representó el desarrollo Wari en la región andina (Figura 1 y 1-A).

Figura 1. Mapa de distribución de las áreas de investigación intervenidas (Sector I, IIA, IIB, IIC)



Fuente: PIA URACA MAJES 2014. Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca 2014.

Figura 1-A. Mapa de ubicación espacial del proyecto de investigación Uraca.
Valle de Majes Arequipa.



Fuente: PIA URACA MAJES 2014. Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca 2014.

2. Consideraciones contextuales y preguntas de investigación

Al ser el material óseo, el objeto de estudio de la bioarqueología, esta nos permite estudiar al sujeto, como un ser único he individual (dentro del campo biológico); así como su interacción y función dentro del grupo social. Por ejemplo, el estudio de la salud y la enfermedad, permite conocer el estado físico y biológico del individuo, saber cuáles eran las patologías que lo afligían, si gozaba de una buena alimentación ¿o no? y si estas alteraciones en su salud, se encontraban relacionadas a su función dentro del marco social.

La excavación arqueológica realizada en cuatro sectores mortuorios (I, IIA, IIB, IIC), ubicados a lo largo de una ladera montañosa, permitió recuperar un total de 145 individuos, distribuidos entre varones, mujeres, adultos y sub adultos (Scaffidi, 2018).

El resultado de este análisis osteológico, evidenció una alta tasa de lesiones (trauma) óseas craneales en los individuos adultos varones, a diferencia de otras poblaciones (mujeres y niños), conllevando a las siguientes interrogantes: (a) la violencia craneal registrada, se produjo a consecuencia de una intencionalidad o fue casual (Lovell, 1997) (Walker, 1997), (b) al presentar lesiones en la mayoría de los individuos, estas podrían aumentar el riesgo de futuras lesiones (Boldsen, Milner, & Weise, 2015).

De igual manera, este estudio permite conocer si, (c) los tipos y las frecuencias de lesión varían según el sexo, la edad o el patrón de trauma (guerra, violencia doméstica o batalla ritual). Si bien la guerra y/o la violencia se reservan predominantemente para el sector masculino, estos deberían de presentar tasas de lesión craneal mucho más altas, y en diferentes intensidades que en otras poblaciones (mujeres y niños).

3. Métodos de investigación

Uno de los principales aspectos a identificar, en los estudios bioarqueológicos, relacionado a los conflictos grupales e intergrupales, es la identificación del trauma esquelético (lesión). Para ello se deben realizar la identificación y diferenciación de tres conceptos: lesión *antemortem*, lesión *perimortem* y lesión *postmortem*. La fractura *antemortem* (es decir antes de la muerte), es aquella lesión ósea o muscular (que dejó registro en el hueso) que presenta características de regeneración celular (parcial o completa); es decir, que, al recibir una agresión del agente, esta no produce o compromete ninguna reacción vital en el organismo. Por otro lado, la fractura *perimortem* se encuentra relacionada con la causa de muerte, finalmente la lesión *postmortem*, es aquella producida después de la muerte.

3.1. Métodos bioarqueológicos

Se utilizaron métodos bioarqueológicos estandarizados para codificar la forma, el tamaño y el número de las lesiones traumáticas (Buikstra & Ubelaker, 1994). La investigación se enfocó en el análisis solo de cráneos que presentaban más del 75% de preservación ósea. Así mismo, se desarrolló una tabla fotográfica primaria de georeferenciación de las lesiones más comunes y las intensidades, con la finalidad de ubicar patrones de lesión. Finalmente, y complementando a la observación y discusión, se cruzó información biológica de cada individuo, con las características culturales de los entierros, como son: modificación de la bóveda craneal y elementos culturales asociados a cada entierro.

3.2. Análisis morfoscópico

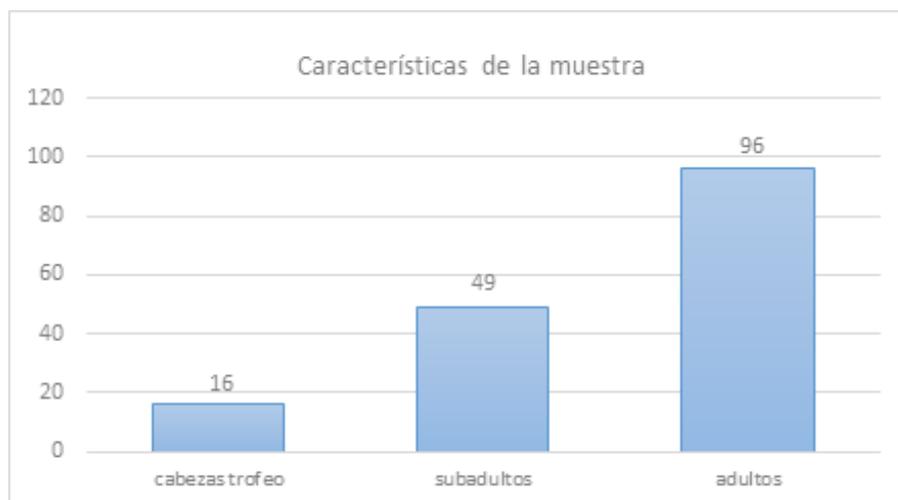
Para determinar la edad, se utilizó el cierre de las suturas craneales (Lovejoy, Meindl, Mensforth, & Barton, 1985) y el desgaste dental (Ubelaker, 1989). En el caso de los infantes se usó el brote y desarrollo dental (Lewis, 2007) la longitud de los huesos largos y brote dental (Schaefer, Black, & Scheuer, 2009). Para la determinación del sexo se consideraron las características morfoscópicas del cráneo, como son las apófisis mastoides, la morfología del mentón, de la frente y la proyección de los arcos superciliares (White, Black, & Folkens, 2012)

4. Resultados y discusión

4.1. Distribución por edad y sexo

La muestra esquelética del sitio arqueológico de Uraca (Ver mapa 01 Ubicación y mapa 02 Temático) está compuesta por 161 individuos, cuyos restos se encontraban en buen estado de conservación, lo que facilitó poder asignar edad y sexo. Es preciso mencionar que del total de individuos analizados 16 cráneos correspondían a cabezas trofeos, los cuales fueron excluidos de la investigación, quedando solo 145 individuos. Después de haber hecho la distribución por grupos de edad fisiológica aparente de la muerte, al igual que la estimación sexual, esta se constituyó en 49 individuos sub adultos (infantes, niños y adolescentes) lo que representa el 33.7% del total de la muestra, mientras que el 66.2% excedente corresponde a la población adulta, es decir 96 individuos. Finalmente, del grupo total de individuos, el 24.1% correspondes a mujeres, el 46.2% son varones y el 29.7% a subadultos (ver Figura 2).

Figura 2. Resultados del análisis de la muestra de Uraca.



Fuente del PIA Uraca: PIA URACA MAJES 2014.
Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca 2014.

4.2. Índice de lesiones óseas

- De la Figura 3, se observa una mayor frecuencia de entierros masculinos, del total de la población, indicando una alta tasa de morbilidad masculina, posiblemente asociada a las lesiones registradas.

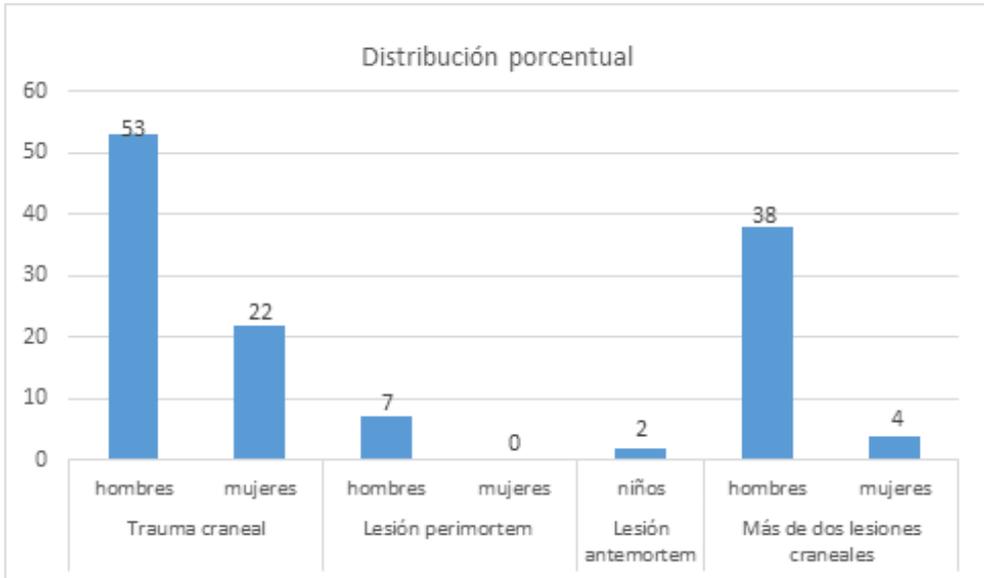
- No obstante, de los 67 (100%) varones analizados, 53 presentan trauma craneal, siendo el 79% de la población masculina; caso similar se observó con las mujeres 22 de ellas presentan también lesión, es decir, el 62.8%.

- De los casos positivos a lesión ósea registrada tanto en varones, como en mujeres, se observó que 7/53 presentan lesión *perimortem*, es decir, que el golpe que recibió conllevó a la muerte del sujeto; no se registró lesión *perimortem* en mujeres (Figura 4).

- Al observar la frecuencia y recurrencia de las lesiones registradas por individuo (ambos sexos), se pudo extraer que 38/53 varones registrados, presentan más de dos lesiones craneales, siendo estas predominantemente registradas en el parietal derecho, frontal, zigomático y el nasal (Figura 5); en el caso femenino, solo se registró 4/22 casos. (Figura 6, variedad general de lesiones).

- En relación a la presencia de lesiones óseas entre adultos y sub adultos, se observó que solo 2 niños presentan lesión ósea *antemortem*. Ninguno presenta lesión *perimortem*.

Figura 3. Resultados del análisis morfoscóptico

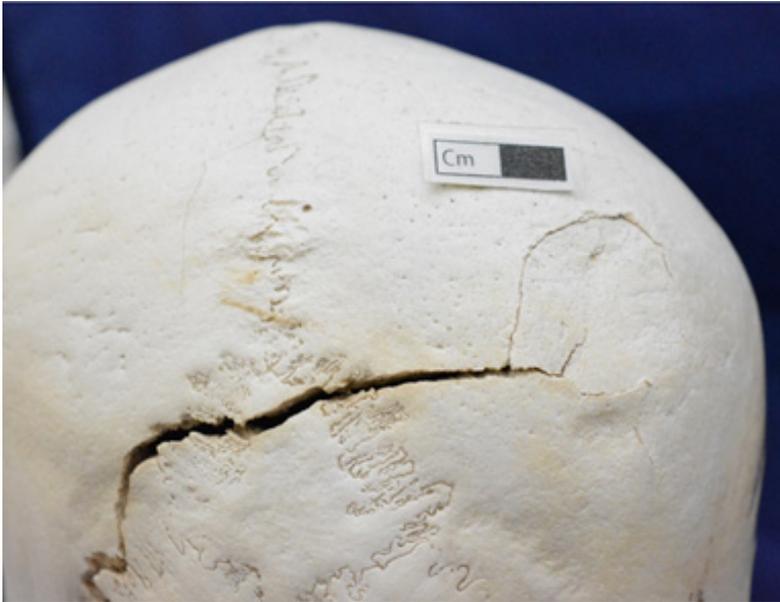


Fuente: PIA URACA MAJES 2014. Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca 2014.

Figura 4. Vista general de lesiones óseas (2) en individuo masculino (Sector I)



Figura 5. Detalle de lesión perimortem, ubicado en parietal derecho, individuo masculino (sector I)



Fuente: PIA URACA MAJES 2014. Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca 2014.

Figura 6. VARIEDAD DE LESIONES EN GENERAL EN URACA.



VARIEDAD DE LESIONES



Fuente: PIA URACA MAJES 2014. Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca 2014.

4.3. Relación en la incidencia de las lesiones óseas intersectorial.

- El sector I, contiene significativamente mayor registro de lesiones óseas 71 de 80 (88.7%), más que el sector II en conjunto (A, B, C) 7 de 16 (43.7%).

5. Discusión.

La composición de la población, enterrada en Uraca (sector I, Figura 5) es predominantemente masculina. A diferencia del sector II en conjunto. Esta observación no excluye o delimita una sectorización sexual en cuanto al patrón de enterramiento. Durante el análisis óseo se observó que la media etaria de la población adulta enterrada se sitúa entre Adulto Joven (20 - 35) y Adulto Medio (35 - 50) teniendo como media promedio 30 - 40 años. Este perfil demográfico, podría reflejar una categorización social de una posible "elite guerrera". Durante la excavación y posterior análisis realizado en el sitio de La Real, se identificó, al igual que en Uraca la sectorización de una élite guerrera, con elementos culturales similares (armas, ofrendas y tejidos plumarios) (Tung, 2012).

Respecto a la distribución de las lesiones craneales registradas, existieron focos centrales de recurrencia como son: el frontal, el parietal derecho, el zigomático y el nasal. Al estar estas lesiones presentes en la población masculina, sugiere que los varones a menudo se encuentran involucrados en constantes combates "*face to face*", lo cual podría estar establecido dentro del marco ideológico conceptual del grupo social. Sin embargo, esta también podría estar relacionado a la continua defensa de su territorio frente a una excursión extranjera.

Si bien la explicación de la presencia de las lesiones óseas podría explicarse muy fácilmente con un acto bélico constante, se plantean nuevas explicaciones que también podrían ser exploradas como el Tinku (combate ritual) (Tung, 2012).

Uno de los aspectos más recurrentes en cuanto el uso y sobre todo a la función que desempeña la violencia, son los relacionados a la religiosidad. Los diversos tipos de estudios sobre la violencia por medio del sacrificio humano y los rituales de sangre dentro de los cuales se encuentra el Tinku, sin lugar a duda ha sido el foco de interés de diversas investigaciones, que permita conocer la lógica andina de relación a las divinidades (Torres Arancivia, 2016).

Por ejemplo, la ceremonia del sacrificio, ampliamente estudiada en la cultura Moche (Pardo & Rucabado, 2016), permite al observador discernir la relación existente entre el hombre y el cosmos, el cual mediante la comunión entre vida y la muerte, el ofrecimiento de la sangre de los prisioneros a sus deidades, son agrupadas las palabras y acciones y son transformadas por conceptos ideológicos.

Figura 7. TIE DYE EN URACA Recolección Superficial.



Fuente: PIA URACA MAJES 2014. Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca 2014.

6. Conclusiones.

Durante el desarrollo de estas batallas cuerpo a cuerpo, donde los guerreros / pobladores locales y/o de áreas anexas, se peleaban era por mejoras agrícolas, por mujeres, por sus tierras ya procesadas, en fin, peleas muy duras, muy brutales cuerpo a cuerpo.

Inicialmente se pensó que era o se trataba de una réplica de lo que se conoce como El Tinku, como sabemos el **El Tinku** es un **ritual** y una danza folklórica de Bolivia que se realiza en el norte del Departamento de Potosí.

El significado de la palabra, originaria del idioma quechua, es “encuentro”; en aymara significa “ataque físico”. Es por eso que El Tinku, el Chiaraje, Mik’ayu o Toqto, son batallas campales, en el que objetivo primordial es derramar la sangre del oponente como un acto de pago “respeto” a la tierra (Bolin, 1998).

Tenemos que pensar que actualmente en la zona de Cusco, en la zona de Chumbivilcas, Santo Tomas, y otras áreas aledañas, se dan estas batallas entre dos grupos humanos actuales, ya que continúan con esa tradición desde tiempos ancestrales.

Si fuera lo mismo lo que ha sucedido en el valle de Majes, aun se continuaría con esa tradición de Tinku, pero lo que vemos es que no se continua con esa tradición en la actualidad contemporánea, por lo tanto; lo que se desprende es que las violencias entre estos grupos humanos de la época Wari, han peleado entre ellos y debió haber sido muy violenta; como se evidencian en las múltiples lesiones en los cráneos estudiados (ver fig. 6). Y no podría ser esa tradición alto andina. Denominada Tinku, representada en el Valle de Majes.

Es por eso que “Otros dos cráneos trofeos de los individuos (con datos elevados de REE) se interpretan como probables no locales en función del plomo datos de isótopos. Junto con la evidencia previamente reportada de violencia endémica en Uraca y la amplia variabilidad en las técnicas de fabricación de cráneos trofeos, concluimos que la comunidad participó en violentos combates y la toma de cráneos trofeos humanos masculinos adultos”.²

2 Networks of Violence: Bioarchaeological and Spatial Perspectives on Physical, Structural, and Cultural Violence in the

Durante el desarrollo de estas batallas de carácter ritual; (en zonas Aymaras o Quechuas, especialmente en las zonas altas de Cusco); se contraen varias y sobre todo serias lesiones, que en varios casos comprometen la vida de los participantes. Si bien estas batallas se encuentran registradas mayormente a los varones del (los) grupos, estos no excluyen del todo a las mujeres; (es por eso que no tenemos cráneos femeninos con TEC Traumatismo Encéfalo Craneano) en la zona de Uraca en varios sectores arqueológicos; las cuales también podrían haber tenido alguna participación activa o significativa, posiblemente en cuanto a apoyo logístico (preparación de comida, atención a heridos).

En Uraca, dentro de las consecuencias producto de estos enfrentamientos, se encuentran las fracturas de cráneo (bóveda craneal), fracturas nasales y TEC leve, moderado y grave. Lo que si tenemos claro es que había enfrentamientos no rituales en el valle de Majes, sino enfrentamientos convencionales (guerras locales), violencia doméstica y/o incidentes aislados, cabe la posibilidad de que una gran parte de ellos se encuentre relacionado a un mismo o continuo evento.

Con un TEC Leve, sobrevive el individuo, pero con secuelas en su futuro.

Con un TEC Moderado, podría sobrevivir el individuo, pero con secuelas críticas.

Con un TEC Grave, el individuo muere en forma inmediata o tendría algunas horas más de vida, pero con consecuencias prontas de muerte.

Por otro lado, lo que si vemos en algo recurrente es que varios de los cuerpos esqueletizados tenían ausencia de la rótula, fémur con fractura en los cóndilos y ausencia de la superficie rotuliana, de igual manera sucede con la tibia y el peroné; cabeza de peroné facturado, y la tibia ausencia de la superficie articular y del cóndilo. Como se ve gráficamente (figura 8).

Figura 8. Detalle de la ubicación de los golpes a la altura de la rodilla.



Concluimos en que las batallas fueron muy dramáticas, un guerrero a fin de acabar con su oponente, recurría a golpear muy fuertemente a la altura de la rodilla, desprendiendo la rótula, facturando el fémur, tibia y peroné. De tal manera que, con ese

Lower Majes Valley, Arequipa, Peru, in the Pre- and Early-Wari Eras. Cassandra (Beth) Koontz Scaffidi

golpe tan fuerte, el oponente se debería de haber agachado y en ese momento darle un golpe adicional en el cráneo, lo cual podría ser en el occipital, parietal, esfenoide, frontal, temporal o a la altura del maxilar dejándolo muy mal herido y después vez rematandolo en cualquier parte del cráneo. (ver Figura 6. Variedad de lesiones en general en Uraca).

Conclusiones interpretativas en base a los análisis: Valores isotópicos locales y movilidad regional en Arequipa.³

Este estudio demostró a través del análisis de isótopos radiogénicos que la mayor parte de los cráneos trofeo de Uraca las víctimas vivieron su infancia y niñez fuera de valle de Valle Inferior de Majes, mientras que las el resto se originó en regiones geológicamente similares. Dondequiera que crecieran, los individuos que finalmente se transformaron en cabezas de trofeos experimentaron una vida más residencial.

Dicha movilidad en la infancia que los individuos no trofeo probados aquí. Contienen en su organismo la adición de plomo.

Los datos de isótopos nos permitieron identificar dos probables no locales que tenían geología local.

Proporciones de estroncio: uno ya estaba categorizado como no local basado en el estroncio, pero el otro se clasificó previamente como local basándose solo en el estroncio.

Otros dos cráneos trofeos de los individuos (con datos elevados de REE) se interpretan como probables no locales en función del plomo datos de isótopos. Junto con la evidencia previamente reportada de violencia endémica en Uraca y la amplia variabilidad en las técnicas de fabricación de cráneos trofeos, concluimos que la comunidad participó en violentos combates y la toma de cráneos trofeos humanos masculinos adultos. De comunidades e individuos considerados como marginados sociales.

Comparando los datos reportados aquí a la línea de base Sr biodisponible local, parece que estos enemigos se originaron en valles vecinos o zonas costeras o montañosas contiguas. La mayor movilidad en la vida temprana para aquellos quiénes se convertirían en cráneos trofeos sugiere que algún movimiento era una característica de gran parte de la vida de los combatientes masculinos y puede haberlos predispuesto de alguna manera para los riesgos y recompensas de la violencia que eventualmente realizarían y experimentarían.

Finalmente, el hecho de que el 20% de los individuos en base a los cráneos no trofeos muestreados procedían de fuera, la parte baja del río Maje demuestra que la migración (ya sea forzada, voluntaria o algo en el medio) no era poco común, pero se necesita más análisis para entender por qué esos las personas migraron, cuándo, de dónde y con qué frecuencia se mudaron. Emparejando datos Isotópico sobre cráneos trofeos adicionales y cráneos no trofeos, incluidas las mujeres, ilesos individuos y subadultos, aclarará aún más qué proporción de individuos de cada sector son de categoría local y sus respectivos grados de movilidad infantil.

Adicional ¿Enemigos no locales o sujetos locales de violencia?: El uso de estroncio... muestras de la adolescencia (terceros molares) y los años previos a la muerte (hueso) se extenderán.

Las isobiografías residenciales de Uraca a lo largo de su vida y nos ayudan a entender su ubicación geográfica de residencia antes de la muerte y entierro en Uraca. Datos de estos las fases adicionales del curso de la vida arrojarán más luz sobre los contextos sociales de la violencia en Uraca y el impacto de la violencia endémica en Uraca sobre la movilidad (y viceversa).

Esto nos ayudará a identificar algunas de las razones por las cuales la migración

³ Tomado de: Networks of Violence: Bioarchaeological and Spatial Perspectives on Physical, Structural, and Cultural Violence in the Lower Majes Valley, Arequipa, Peru, in the Pre- and Early-Wari Eras. Cassandra (Beth) Koontz Scaffidi

hacia Uraca y sus alrededores ocurrieron y dónde y hasta dónde se extendieron las redes de movilidad del Valle de Majes, proporcionando conocimientos importantes sobre las interacciones intergrupales durante el EIP y el Horizonte Medio en sur del Perú y regiones cercanas.

Las limitaciones importantes de este estudio incluyen la ausencia de plomo ambiental datos de referencia y la ausencia de datos comparativos: esqueletos contemporáneos de tumbas no saqueadas—de Arequipa. Los únicos otros datos publicados de $87\text{Sr}/86\text{Sr}$ de Arequipa son de esqueletos humanos del pueblo de Beringa en el Alto Majes Valley (Knudson & Tung, 2011), que son en gran medida similares a los hallazgos de Uraca reportado aquí.

Las excavaciones de tumbas no saqueadas y la datación por AMS de sus entierros son imperativo para documentar la evidencia corroborativa de la identidad geográfica del forastero, tales como estilos de modificación craneal no local, estilos arquitectónicos, ofrendas de tumbas, ropa y datos de isótopos estables que evidencien el consumo de alimentos no locales. Mediciones isotópicas adicionales de Uraca, así como análisis comparativos del esqueleto.

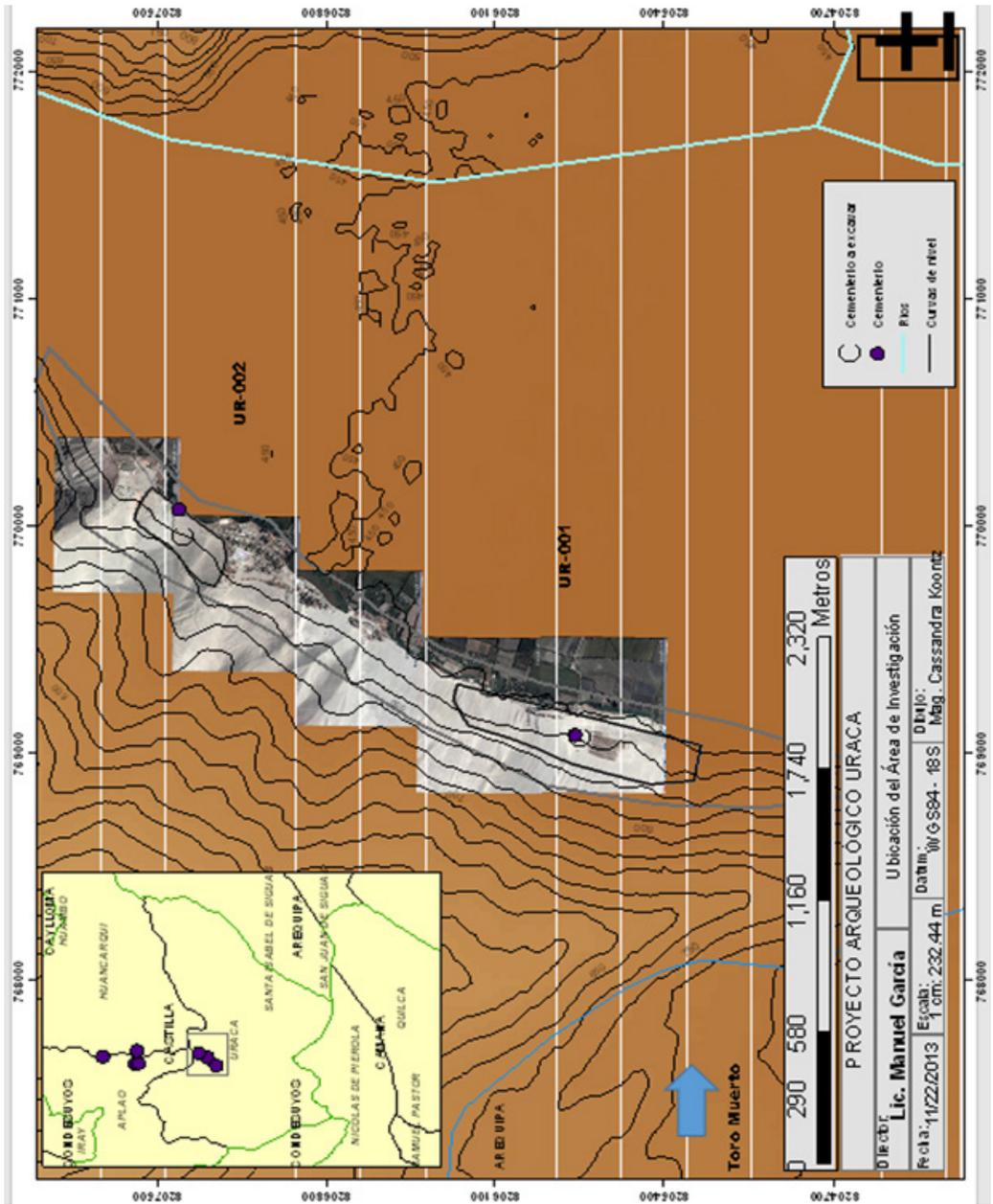
Las muestras en toda la región continuarán arrojando luz sobre la variación en los restos óseos arqueológicos. Además, los estudios de referencia en curso de $87\text{Sr}/86\text{Sr}$ en agua, plantas, restos faunísticos y suelos por la Unificación Andina de Paleomovilidad (APU) (Scaffidi et al., 2020; Scaffidi & Knudson, 2020) refinará aún más las expectativas y modelos de $87\text{Sr}/86\text{Sr}$ locales, que son particularmente críticos para identificar a las personas que no eran locales durante distintas fases de desarrollo a lo largo de sus vidas.

Finalmente, Los datos comparativos de isótopos de Pb de los Andes son muy necesarios a partir de esqueletos humanos y materiales de referencia ambiental para caracterizar la variabilidad geográfica esperado de varias cuencas geológicas. También se necesitan estudios de errores de múltiples tejidos, múltiples dientes y entre laboratorios para comprender qué grado de isótopo de Pb la variabilidad reflejaría la movilidad a lo largo de la vida frente al error de laboratorio.

Determinando que los cráneos trofeos de Uraca fueron sustraídos en su mayoría en el contexto de actos violentos.

Las incursiones intergrupales contra grupos externos son fundamentales para comprender las motivaciones y las consecuencias de la violencia y cómo los comportamientos violentos dieron forma a individuos e identidades comunales.

MAPA 03. TEMATICO. Del Proyecto de Investigación Arqueológica Uraca.



Referencias

- Archebelle-Smith, A., Scaffidi, C. B., Mamani, M. A., & Rojas Pelayo, L. (2015). *Variations in Cranial Vault Modification at Uraca*, Majes Valley, Perú.
- Boldsen, J. L., Milner, G. R., & Weise, S. (2015). Cranial vault trauma and selective mortality in medieval to early modern Denmark. *Proceedings of the National Academy of Sciences*.
- Buikstra, J. E., & Ubelaker, D. H. (1994). *Standards For Data Collection From Human Skeletal Remains*. Arkansas, U.S.: Arkansas Archeological Survey.
- García, M. (1983). Arequipa. En la *Revista Andino* (3)
- García, M. (1988a). Investigación Arqueológica del Valle de Moquegua. *Manuscrito*.
- García, M. (1988c). *Excavaciones de dos Viviendas Chiribaya en el Yaral, Valle de Moquegua*. Tesis de Bachiller en la Universidad Católica Santa María, Facultad de Ciencias Históricas Arqueológicas Arequipa.
- García, M. y Gordillo, J. 1989a Revisión y Análisis de los Contextos Funerarios Significativos: Un análisis Preliminar del Cementerio de Peñas Tacna. En la *Revista Mallku*, 1(1), 2-28.
- García, M. (1989b). Secuencia Cronológica del Valle y Cuenca del Río Moquegua, en *Revista Nueva Historia*, (2), 12-21.
- García, M. (1990a) Interacción WARI / TIWANAKU en el Valle de Moquegua. En *Revista Hola Juventud Tacna*.
- García, M. (1990b). Excavación Arqueológica en el Cementerio de Chen - Chen una interacción de Contextos Funerarios WARI - TIWANAKU. Tesis Licenciatura en la Universidad Católica Santa María, Facultad de Ciencias Históricas Arqueológicas Arequipa.
- García, M. y Bustamante, R. (1990) La Arqueología del Valle de Majes. En 1990 *Gaceta Arqueológica Andina*, V(18), 25 - 40.
- Lewis, M. E. (2007). *The Bioarchaeology of children, perspectives from biological and forensic Anthropology*. New York: cambridge university press.
- Lovejoy, C. O., Meindl, R. S., Mensforth, R. P., & Barton, T. J. (1985). Multifactorial Determination of Skeletal Age at Death: A Method and Blind Tests of Its Accuracy . *American Journal of Physical Anthropology* (68), 1 - 14.
- Lovell, N. C. (1997). Trauma analysis in paleopathology. *Yearbook of Physical Anthropology*, (40), 139 - 170.
- Pardo, C., & Rucabado, J. (2016). *Moche y sus vecinos. Reconstruyendo identidades*. Lima, Peru: Asociacion Museo de Arte de Lima .
- Scaffidi, C. B. (2018). *Networks of Violence: Bioarchaeological and Spatial Perspectives on Physical, Structural, and Cultural Violence in the Lower Majes Valley, Arequipa, Peru, in the Pre- and Early-Wari Eras*. Nashville, Tennessee: Cassandra Koontz Scaffidi.
- Schaefer, M., Black, S., & Scheuer, L. (2009). *Juvenile Osteology, A laboratory and Field Manual*. San Diego, California, U.S.: Academic Press is an imprint of Elsevier.
- Torres Arancivia, E. (2016). *La violencia en los Andes, historia de un concepto, siglos XVI-XVII*. Lima, Peru: Instituto Riva-Agüero.
- Tung, T. A. (2012). Bio-Antropología y Condiciones de Vida. En Á. J. Yépez, & J. Jennings, *Wari en Arequipa? Análisis de los contextos funerarios de La Real* (págs. 233 - 259). Arequipa: Yépez, Álvarez J.; Jennings, Justin .
- Tung, T. A. (2012). *Violence, Ritual, and the Wari Empire*. Florida: University Press of Florida.
- Ubelaker, D. (1989). *Human Skeletal Remains. Excavation, analysis, interpretation*. Washington: Taraxacum.
- Walker, P. M. (1997). *Wife Beating, Boxing, and Broken Noses: Skeletal Evidence for the Cultural*

Patterning of Violence.

White, T. D., Black, M. T., & Folkens, P. A. (2012). *Human Osteology*. San Diego, California, US.: Academic Press is an imprint of Elsevier.

Agradecimientos:

POR LA FINANCIACION DE ESTE TRABAJO A:

Vanderbilt University Y Fundación Wenner-Gren Y A Cassandra Koontz Scaffidi. (USA). Por otro lado nuestro agradecimiento por los permisos al Ministerio de Cultura Perú y a la Dirección Departamental de Cultura Arequipa.

Director del Proyecto Lic. Manuel Enrique García Márquez

Directora Financiera Cassandra Koontz Scaffidi.

Se agradece los análisis osteológicos en temas bioarqueológicos por parte del Lic. Manuel Angel Mamani Calloapaza.

Calvo Calvo, Rossano. Antropología y arqueología del imaginario. Escudos e iconografía en la ciudad del Cusco. Cusco: Alpha Servicios Gráficos S.R.L., 2019, 75 pp.

SANTIAGO LOAYZA VELÁSQUEZ¹

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

El antropólogo Rossano Calvo Calvo nos presenta una de sus últimas publicaciones —que alimenta su vasta producción intelectual— referida al estudio del imaginario en torno a la interpretación iconográfica de los diferentes espacios de la ciudad del Cusco. Este es un trabajo que contextualiza de manera sucinta —pero muy sustancial— el análisis iconográfico, en clave braudeliana, que va desde una temprana instancia colonial, pasando por todo el tránsito de dominación peninsular y terminando en algunos momentos relevantes del siglo XX y XXI.

El libro se encuentra dividido en cinco cortos capítulos: 1) «El escudo hispánico cusqueño», 2) «El nuevo escudo del Cusco», 3) «En torno a la «significancia Inca» en la Plaza Mayor», 4) «La escenificación del Inti Raymi y el incaísmo urbano», y 5) «El «Lenguaje» sagrado de los Incas».

La presente publicación aborda un estudio de los diferentes elementos puestos y superpuestos a lo largo de más de 500 años en la ciudad del Cusco, que van desde las estructuras arqueológicas, elementos de la naturaleza, representaciones culturales autóctonas y mestizas, y relaciones socioculturales aplicadas a las políticas públicas y la gestión cultural. En tal sentido, puede notarse que, para la interpretación iconográfica del Cusco, en todo su proceso histórico, el autor se ha valido de un nutrido análisis que no solamente abarca lo antropológico y arqueológico, sino que también lo enriquece con un análisis histórico de los ya mencionados procesos.

Calvo nos adentra, de manera muy temprana, a los inicios de la conformación heráldica y el blasón de la ciudad del Cusco, referenciando citas del Archivo de Indias de 1540 —previamente investigado por José Gabriel Cosío— y otros alcances de importantes intelectuales que dieron notables aportes sobre la situación del escudo de la ciudad del Cusco. Es importante notar como la confluencia de opiniones —sobre todo en la década de 1970— se tornó relevante debido a la necesidad de representar iconográficamente al Cusco, ya sea por la continuidad colonial de su escudo heráldico —impuesta a través de una torre y ocho cóndores—, o por un nuevo escudo que represente renovados paradigmas culturales sobre la base de propuestas más arraigadas en lo autóctono, siendo la década de 1980 un ambiente clave para impulsar y lograr esta iniciativa.

Estas diversas interpretaciones y opiniones sobre si era necesario mantener un escudo que provenga de los cimientos coloniales del Cusco, fueron finalmente contrastados con la oportunidad de trastocar esa realidad y proponer la utilización de nuevos elementos que sean vinculados con el sentido autóctono, donde los cusqueños puedan decodificar esta simbología y se permitan una mejor interrelación e identificación con la nueva representación iconográfica de la ciudad. Esto orientó a que, durante la primera gestión edil de Daniel Estrada Pérez, se decida utilizar la Placa Echenique —ornamento de oro de origen prehispánico— como nuevo escudo de la ciudad.

A estas alturas podemos identificar que Calvo, didácticamente, nos presenta un

¹ Historiador por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Actualmente cursa estudios de maestría en historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y se desempeña como director del Centro Cusqueño de Investigaciones Históricas Enfoques.

análisis diacrónico sobre las primeras representaciones iconográficas del Cusco, dadas inicialmente desde la etapa colonial y, posteriormente, con la significancia contemporánea de la arqueología en la construcción del regionalismo cusqueño a través del estudio y uso de la Placa Echenique como símbolo iconográfico dentro de los imaginarios, las reinventiones y la constante labor por solidificar la base cultural incásica del Cusco.

Asimismo, el autor nos hace un interesante recuento de diferentes sucesos y nos pone en contexto de cómo se va construyendo los valores iconográficos del Cusco a través de diferentes espacios y coyunturas, pasando desde el descubrimiento de Machupicchu, la escenificación del Inti Raymi, la creación del himno al Cusco y concluyendo con las gestiones del alcalde Daniel Estrada en 1986 sobre la utilización de la Placa Echenique en remplazo del antiguo blasón heráldico de la ciudad del Cusco.

Ya en tiempos más contemporáneos (2011-2012), el autor nos habla «*En torno a la «significancia Inca» en la Plaza Mayor»* y la polémica de su edificación como parte del tercer capítulo. Calvo se apoya en sólidas referencias bibliográficas — de materia antropológica e historiográfica — para configurar las bases y los argumentos en torno al cuestionado monumento del inca en la Plaza Mayor del Cusco; y lo hace, para esta ocasión, referidas a la implicancia directa de su diseño, pues de manera general se logra consensuar entre distintos académicos que detrás de un diseño, como lo es el inca, esta debería contener elementos iconográficos que describan su verdadera esencia a través de una iconología que represente las verdaderas cualidades históricas, más no un diseño basado en libres albedríos que, al final de cuentas no cumpla, por un lado, con los objetivos de alcanzar el acercamiento cusqueñista deseado y, por otro lado, de la gravedad que significa hacer una modificación de esas características tomando en cuenta la intangibilidad del Cusco y su estatus patrimonial.

Esta problemática de tener en consideración la intangibilidad del Cusco, por ser una ciudad patrimonio, se aborda también al momento de analizar contemporáneamente la escenificación del Inti Raymi y la manera de configurar el incaísmo urbano sobre la base de esta representación cultural. Calvo sugiere que el Inti Raymi surge, entre otras cosas, como una manifestación descentralista y con aspiraciones de consolidar el arraigo regional a través de una cultura construida sobre el legado incásico de su materialidad monumental y las tradiciones antiguamente representadas. Sin embargo, consideramos que, sobre lo mencionado por Calvo, el Inti Raymi apertura razones ambivalentes sobre su creación y pervivencia. Primero, porque los aspectos culturales incásicos, como proceso simbólico, no configura un mero ingrediente de la vida social, sino que busca agrupar, en su conjunto, la comunión total y las prácticas sociales de la sociedad, lo que permitiría consolidarse como un instrumento de intervención social y, además, como un dispositivo de poder (Cortázar, 1993). Segundo, y sobre la base de la premisa anterior, porque fue necesario construir un sentido de modernidad que incorpore elementos materiales (la monumentalidad incaica) e inmateriales (festividades y escenificaciones como el Inti Raymi), que a su vez se inserten dentro de la dinámica económica, mediante el turismo, y así erigir mecanismos de poder mediante la construcción de representaciones culturales y su inserción en los ámbitos económicos.

Si bien es cierto, el «laboratorio incásico» de las décadas de 1930 y 1940, en afán de propulsar las visiones de desarrollo a través de los usos, materiales e inmateriales, del legado incaico, van a desembocar en una problemática que el autor manifiesta, y es sobre la complejidad de continuar con prácticas culturales que puedan atentar contra el patrimonio monumental. Aunque los objetivos de construir una identidad regional amparadas, tanto en antiguas como en nuevas formas de representación cultural hayan sido alcanzados, surge el dilema frente al vertiginoso ascenso del turismo en el siglo

XXI y las pocas capacidades burocráticas que se expresan a través de visiones de costo-beneficio, lo cual atenta contra el legado patrimonial y es punto del cual se deben realizar mayores investigaciones para poner en consideración estos temas.

Por otro lado, cabe mencionar que, el autor también aborda un estudio sobre el lenguaje de los incas inmerso en su arquitectura. Calvo extrapola conocimientos entre lo pétreo, los elementos zoomorfos, la simbología adscrita y la conclusión ritual que pudo haber existido. Efectivamente, la utilización de una arquitectura monumental, de parte de los incas, sirvió de lleno para incluir diversos elementos iconográficos y transmitir, no solamente un mensaje artístico y/o cultural, sino también dar a conocer una función utilitaria. El autor nos muestra como esta decodificación ritual de los elementos líticos va establecerse como un punto importante para la interpretación arqueológica contemporánea, en donde ya muchos investigadores han plasmado diferentes teorías, y que poco a poco se va comprendiendo estas funciones iconográficas dejadas por los incas.

El libro del antropólogo Rossano Calvo Calvo cumple, por un lado, con brindar un análisis en cuanto a los usos de las imágenes y la construcción de los imaginarios desde la mirada antropológica y arqueológica. Por otro lado – utilizando los niveles propuestos por Panofsky (1972) –, el autor desarrolla de manera resaltante el nivel iconográfico presente en los diferentes elementos mostrados en su publicación; sin embargo, consideramos que el uso del nivel iconológico habría complementado y profundizado mucho más la propuesta – situación que seguramente el autor debe estar contemplando para ampliar más esta investigación –, porque al analizar desde esta arista los diferentes elementos culturales que se han constituido en el Cusco, compromete no solo a estos elementos, sino que conjuga instituciones, intelectuales y la propia población del cual los hace partícipe del proceso, de su propio tiempo y los cambios suscitados que condujeron a homogenizar la representación incásica en todo el trayecto del siglo XX.

Finalmente, el libro intenta decir que es posible generar, más allá de los espacios académicos y de la gestión pública, una interacción más cercana y popular con los propios agentes de la sociedad, lo cuales puedan conformar, directamente en el imaginario colectivo, un acercamiento con estos valores iconográficos y la articulación para consolidar la perdurabilidad de su significancia. En tal sentido, consideramos que el libro cumple su propósito, nos da un panorama claro de las funciones iconográficas y, sobre todo – lo cual apuntamos como su mayor virtud –, apertura nuevas interrogantes para reinterpretar la iconografía del Cusco que aún está pendiente de valiosos aportes, siendo el libro de Calvo un claro ejemplo de contribución a la temática.

Referencias

- Cortazar, F. J. (1993). *La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Panofsky, E. (1972). *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza Editorial.

SE TERMINÓ DE EDITAR
EN OCTUBRE DE 2022
EN EL CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS
LUIS E. VALCÁRCEL
AREQUIPA - PERÚ
WEB: www.revistaperuanadeantropologia.com
MAIL: contacto@revistaperuanadeantropologia.com



UNSA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN AGUSTÍN DE AREQUIPA

CEALEV
Centro de Estudios Antropológicos
Luis Eduardo Valcárcel



REVISTA
PERUANA DE
ANTROPOLOGÍA