

antropologica

AÑO XLII / N° 53 / 2024

Enfoques antropológicos contemporáneos de
la salud pública: historia, transformaciones y
procesos emergentes
Estudios de infraestructura en y desde América
Latina
Nuevas perspectivas culturales

ANTHROPOLOGICA

DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

Año XLII, N° 53, diciembre de 2024

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

Estudios de infraestructura en y desde América Latina

Nuevas perspectivas culturales

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL
PUCP**

Contenido

DOSSIER

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

Presentación

Antropología de la salud y la defensa de saberes, derechos culturales,
políticos y territoriales
Helen Palma Pinedo, Julio César Portocarrero Gutiérrez, Ruth Iguiñiz Romero 5

¡El pueblo ayuda al pueblo!
La atención de salud del Comando Matico en defensa de la vida del pueblo
indígena shipibo-konibo durante la pandemia por el COVID-19
Mercedes Patricia Giesecke Sara Lafosse 7

Corporalidad mbya guaraní en la consulta médica durante la gestación
Alfonsina Cantore 29

Figuración antropomórfica del virus y la enfermedad VIH/sida:
Una mirada desde las humanidades científicas
José Luis Arriaga Ornelas 48

DOSSIER

ESTUDIOS DE INFRAESTRUCTURA EN Y DESDE AMÉRICA LATINA

Presentación

Estudios de infraestructura en y desde América Latina
Fabio Miranda y Marcos Lopez 71

Comunidades de práctica y públicos recursivos:
Un estudio de caso de Lima Makers
Sebastián Zarate, Fernando Rivera y Guillermo Salvatierra 82

Colecciones de cultivos de levaduras como infraestructuras:
Entre referencias, cultivos, secuencias y ecología
Santiago M. Kaderian 108

La larga duración de los caminos andinos y la dimensión local de la
infraestructura en la creación de la región Piura, Perú
Giancarlo Marcone Flores y Andrea Gonzales Lombardi 138

Desarrollo, infraestructura urbana y ordenamiento clasista en la ciudad de Córdoba (Argentina)
Katrina Salguero Myers y Cecilia Quevedo 161

NUEVAS PERSPECTIVAS CULTURALES

Chamanismo y evangelismo entre los shipibo-konibo de San Francisco: predación y ontologías competitivas
Doriane Sabine Slaghenauffi 192

Intelectuales indígenas, escritura de la historia y epistemes nativas: *El Kakanchic* de los Quilmes en Argentina
Manuel Fontenla 216

Temas de antropología, autoetnografía y pedagogías antirracistas en una universidad peruana
Marcos Antonio Batista da Silva 236

RESEÑA


Gutmann, Margit. (2023). *El Qanchi Machu aún vive. Cuentos orales quechuas de Pomacanchi: Estudio etnolingüístico en una comunidad campesina de los Andes peruanos*. Ediciones El Lector, 2023, 1029 pp.
Juan Ansion 266

Normas editoriales y éticas 269


Presentación

Antropología de la salud y la defensa de saberes, derechos culturales, políticos y territoriales


Helen Palma Pinedo

 <https://orcid.org/0000-0001-5329-4880>
palmapinedo.h@gmail.com

Julio César Portocarrero Gutiérrez

 <https://orcid.org/0000-0002-3863-5189>
Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Pontificia Universidad Católica del Perú -
Universidade Federal de Santa Catarina
portocarrero.jc@pucp.edu.pe

Ruth Iguiniz Romero

 <https://orcid.org/0000-0002-9973-4981>
Universidad Peruana Cayetano Heredia
ruth.iguiniz.r@upch.pe

Tenemos el agrado de presentar tres artículos que forman parte de una extensión del dossier de *Anthropologica* dedicado a la antropología de la salud publicado en el anterior número (volumen XLII, N° 42). Aunque con temáticas diversas, los artículos muestran cómo las representaciones y prácticas en torno a la salud no son fenómenos dados, sino que emergen de acciones, procesos y relaciones concretas en que organizaciones, personal de salud y pacientes, así como investigadores y difusores de conocimiento científico, tienen un rol central.

El artículo “¡El pueblo ayuda al pueblo! La atención de salud del Comando Matico en defensa de la vida del pueblo indígena shipibo-konibo durante la pandemia por el COVID-19” de Mercedes Giesecke, describe la trayectoria del Comando Matico como ejemplo de afirmación cultural y política, y de una articulación de sistemas médicos que emergió durante dicho periodo de crisis. El trabajo pone especial énfasis en la estrategia política comunicativa que desarrollaron sus miembros con el objetivo de ganar visibilidad mediática, lo cual respondía a las propias experiencias y conocimientos de quienes lideraron esta organización, siendo estos comunicadores y activistas indígenas.




El artículo “Corporalidad mbya guaraní en la consulta médica durante la gestación” de Alfonsina Cantore explora las representaciones de cuerpo y corporalidad de mujeres mbya que emergen a partir de experiencias vinculadas a consultas médicas marcadas por las tensiones y equívocos frente a las perspectivas del personal de salud. La reflexión propuesta toma como uno de sus puntos focales el análisis de la timidez, categoría que estereotipa a estas mujeres, sosteniendo que esta presenta un carácter social que habla de las relaciones de género expuestas en la consulta, y que existe a través del cuerpo.

El artículo “Figuración antropomórfica del virus y la enfermedad VIH/sida: Una mirada desde las humanidades científicas” de José Luis Arriaga se centra en la discusión sobre la división naturaleza-cultura propuesta por Latour, a partir de las llamadas humanidades científicas. Esto es realizado tomando como referencia la revisión de documentos compuestos por literatura gris y académica referidos al VIH/sida, con la finalidad de observar las construcciones discursivas que se presentan sobre el virus. A partir de ello, se propone que los virus son entes portadores de significación, vinculados al entorno social y cultural.

De esta manera, estos trabajos representan un aporte adicional a la discusión propuesta a partir del dossier anterior.

¡El pueblo ayuda al pueblo! La atención de salud del Comando Matico en defensa de la vida del pueblo indígena shipibo- konibo durante la pandemia por el COVID-19

Mercedes Patricia Giesecke Sara Lafosse

 <https://orcid.org/0000-0001-7603-3202>
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
mgieseckes@unmsm.edu.pe

RESUMEN

Nos preguntamos ¿cómo fue posible que el Comando Matico lograra una respuesta tan rápida y eficaz en un contexto de confusión y miedo ante la muerte? Planteamos comprender la manera en que Comando Matico logró manejar la crisis de la pandemia, como una instancia de afirmación cultural y política desde la cual actualizaron los saberes ancestrales, mediante su acción colectiva y organizada, en la atención a pacientes shipibo-konibos con COVID-19 y comorbilidades. Desde el 15 de mayo de 2020, establecieron un tipo de respuesta estratégica sanitaria indígena, para lograr tanto la aceptación de la población atendida como de la DIRESA-U y del GOREU, sobre todo durante los primeros dos años de la pandemia por el COVID-19. Se recogió la información por medio de entrevistas a los miembros del Comando Matico, de su página oficial de Facebook y de entrevistas a terceros. Llegamos a la conclusión que su eficacia se fundamentó en el fortalecimiento de su identidad, de la organización indígena, de la comunicación y difusión en su lengua materna de sus saberes y prácticas en salud tradicional.

Palabras clave: *Comando Matico Ucayali, Medicina ancestral shipibo, Esfera pública shipibo, Pueblos indígenas, COVID-19*



The People Help the People! Healthcare of the Matico Command in Defense of the Lives of the Shipibo-Konibo Indigenous People During the COVID-19 Pandemic

ABSTRACT

We wonder how it was possible for the Matico Command to achieve such a quick and effective response in a context of confusion and fear of death. We propose to understand the way in which Comando Matico managed to manage the pandemic crisis, as an instance of cultural and political affirmation from which they updated ancestral knowledge, through their collective and organized action, in the care of Shipibo-Konibo patients with COVID-19 and comorbidities. Since May 15, 2020, they established a type of strategic indigenous health response, to achieve the acceptance of both, the population served and the DIRESA-U and the GOREU, especially during the first two years of the COVID-19 pandemic. We collected information through interviews with members of the Comando Matico, from its official Facebook page, and from interviews with third parties. We reach the conclusion that its effectiveness was based on the strengthening of its identity, of the indigenous organization, in the communication and dissemination in its mother tongue of its knowledge and practices in traditional health.

Keywords: Comando Matico Ucayali, Shipibo ancestral medicine, Shipibo public sphere, Indigenous peoples, COVID-19

Agradecimientos

A los miembros de Comando Matico, colaborador fundamental, a CONCYTEC – ProCiencia por financiar la investigación *Revaloración de los saberes de la medicina ancestral del pueblo Shipibo. El caso del Comando Matico en el contexto de la COVID-19* (E041-2021-03), al equipo de investigadores —Coca, Pierre y Kattia— y de gestión —Joel—.

INTRODUCCIÓN

Las relaciones desiguales de poder no inhabilitaron a los pueblos indígenas insertos en redes sociales globales en una escena global e híbrida (Follér, 2002, p. 9). En medio de la crisis sanitaria, ellos supieron recuperar sus conocimientos tradicionales como fuente de resiliencia (Espinosa & Fabiano, 2020, p. 16), activaron la memoria colectiva y establecieron nuevos vínculos con su entorno (Follér, 2001, p. 14; Romio *et al.*, 2022, p. 28), para realizar el autocuidado, dando una respuesta eficaz a una «experiencia potencialmente traumática» (Follér, 2002, p. 14).

Los pueblos amazónicos se caracterizan por contar con una histórica situación estructural de marginalidad, lo que también se manifiesta en su relación con el sistema de salud pública «debido a una condición crítica preexistente en cuanto al acceso a la atención primaria» (Espinosa & Fabiano, 2020, p. 18). A esta vulnerabilidad se suma la difícil sostenibilidad del pueblo shipibo-konibo migrante residente en los asentamientos humanos de Yarinacocha y Pucallpa (Follér, 2002, p. 16).

Con el cierre de los centros de atención primaria en salud, el Estado abandonó su responsabilidad y originó un gran vacío, sentimientos de incertidumbre y miedo, y aumentó la precariedad sanitaria generalizada. Sin embargo, la ventaja de las comunidades amazónicas es que ante la emergencia sanitaria «ha[n] sido capaz[ces] de unir prácticas y marcos de sentido a los aspectos políticos, religiosos, económicos y culturales», dándoles vigencia (Espinosa & Fabiano, 2020, p. 15) y llegando a transformar el miedo a la alteridad, portadora de contagio, en fuente de cuidado.

Las comunidades redescubrieron y fortalecieron dinámicas de solidaridad y de reparto de bienes (Romio *et al.*, 2022, p. 27), un ejemplo de ello es el caso de la conformación del Comando Matico, que fue creado por la Federación de Comunidades del Ucayali (FECONAU) como una instancia organizativa conformada

por líderes, comunicadores y conocedores en plantas medicinales (p. 21). Es una nueva entidad etnopolítica con representación política (p. 23), que gestionó sus redes para lograr sus objetivos primordiales de atención en salud.

El problema que nos planteamos comprender es la manera en la que el Comando Matico logró manejar la crisis de la pandemia, como una instancia de afirmación cultural y política desde la cual actualizaron los saberes ancestrales. Además, analizamos el énfasis que pusieron en la visibilidad mediática de los procesos y logros obtenidos al constituirse en una sola voluntad de servicio al bien común para salvar vidas.

Los miembros del Comando Matico, bajo la responsabilidad de su coordinador, Jorge Soria, y por medio del antropólogo Pierre Castro, miembro del equipo de investigadores, concertamos una relación de colaboración. Así, fueron incluidos como actores centrales dentro del proyecto *Revaloración de los saberes de la medicina ancestral del pueblo Shipibo. El caso del Comando Matico en el contexto de la COVID-19* financiado por el CONCYTEC – ProCiencia, que resultó como proyecto ganador a mediados del año 2021 y que contó con dos investigadores y dos tesis. Desde el inicio se tuvo el consentimiento informado de cada uno de los doce integrantes del Comando Matico para la realización de las entrevistas virtuales y presenciales. El trabajo de campo se inició en agosto de 2021, fue presencial con la llegada de algunos comandos a Lima y luego con el viaje de los investigadores a Pucallpa; se complementó con entrevistas virtuales desde el inicio. El trabajo de campo concluyó en diciembre de 2022.

BREVE RECUESTO HISTÓRICO DE EPIDEMIAS QUE AFECTARON AL PUEBLO SHIPIBO-KONIBO

El pueblo shipibo-konibo reside a lo largo de los ríos Ucayali, Pisqui, Callería, Aguaytía y a orillas de los lagos Tamaya y Yarina (Ribeiro & Wise, 2008, p. 179). La llegada de los conquistadores desde el siglo XVI, las epidemias, la violencia colonizadora y los conflictos interétnicos diezmaron las poblaciones andinas y amazónicas. El primer contacto europeo con los shipibo-konibos fue en 1557 con Juan Salinas de Loyola, buscador de El Dorado (Follér, 2002, p. 16). En el siglo XVII, en 1657 y en 1660, los shipibos, shetebos y cocamas resistieron a los misioneros, pero entre 1670 y 1680, hubo una epidemia de viruela y muchos setebos y shipibos murieron en la misión de Santiago de la Laguna (Myers, 1988, p. 66; Dunu & Castro, 2020, p. 80; Ribeiro & Wise, 2008, p. 179).

En 1742 varias etnias, incluyendo los shipibo-konibos, se confederaron con Juan Santos Atahualpa «para liberar sus tierras y restablecer el imperio inca» (Santos Granero, 2022, p. 243). También hubo ataques y contrataques entre los shipibos y shetebos; y este mismo siglo tuvieron contacto con misioneros franciscanos (Ribeiro & Wise, 2008, p. 180). Hacia 1859, los shipibos vivieron la fundación de la primera misión evangelizadora en Callería que duró poco (Ribeiro & Wise, 2008, p. 168). Con la extracción del caucho se «afectó de manera importante el estilo de vida de los shipibo-konibos», quienes con el «enganche» quedaron endeudados (MINCUL, s.f.), pero en el siglo xx, el año 1930 los trabajadores shipibos se retiraron de las plantaciones (Ribeiro & Wise, 2008, p. 180).

Por otro lado, la recurrencia de epidemias en la Amazonía se generó con el cólera en 1991 y con el COVID-19 en 2020. Además, en la población están presentes morbilidades como la diabetes. En suma, debido a las epidemias desde la conquista al presente, se da una gran mortandad —entre 8 y 20 millones— en la Amazonía peruana (Espinosa & Fabiano, 2020); los sobrevivientes incluso llegaron a sufrir la pérdida del propio «sentimiento de comunidad que les sostenía» (Myers, 1988, p. 71). Las epidemias crearon y aún crean miedo de manera constante entre las poblaciones amazónicas, ocasionando la huida y aislamiento del contacto, refugiándose en sus lugares de residencia dentro de los territorios comunales. Y desde su encierro recuperan sus tratamientos ancestrales.

LA PRESENCIA DEL COVID-19 EN YARINACOCHA

De manera veloz llegó la pandemia mundial por el COVID-19 a las poblaciones indígenas del Ucayali, en un mundo estrechamente interconectado por viajes e intercambios globales. En julio del año 2020, los decesos fueron 675 060 en el mundo y 19 614 en el Perú (CDC, 2020); en toda la Amazonía peruana fueron 2400 (CAAAP, 2020) y 500 indígenas amazónicos (Espinosa & Fabiano, 2020, p. 17). Solo en Ucayali, los decesos registrados fueron 880 (CDC, 2020). Se resaltan los datos sobre casos confirmados y decesos por COVID-19 al 15 de mayo del año 2020: en el distrito Callería, que cuenta con 26 comunidades interculturales (CCII), hubo 2576 casos confirmados y 317 decesos, y en el distrito Yarinacocha, que cuenta con 17 CCII, hubo 1499 casos confirmados y 82 decesos (CDC, 2023). La urgencia sanitaria del COVID-19 explica el entorno dentro del cual surgió el Comando Matico.

A pesar de que los medios dieron la noticia de los contagios y defunciones constantes y en aumento, la actitud del Gobierno Regional de Ucayali (GOREU), fue de negación, con una ausencia total de medidas de prevención y de atención. Posiblemente por tener funcionarios que fueron descritos por la «desidia, corrupción e incompetencia», el Estado dejó desamparada a la población, que recurrió a las redes de parientes para los autocuidados en salud (Favaron & Chonon, 2020, p. 331).

Creación del Comando Matico

El pueblo shipibo-konibo, como parte del conjunto de los pueblos amazónicos, padece las inclemencias de la naturaleza, del daño ecológico y territorial por la incursión de empresas extractivas y de narcotraficantes, así como por la marginación estatal. La identidad shipibo-konibo se ve desafiada a una constante lucha colectiva de autoafirmación con una visión propia de futuro, en un contexto en el que toma mayor peso el sistema occidental debido a la creación de escuelas y a la migración de los jóvenes. Como contra peso, las organizaciones indígenas buscan preservar los valores identitarios del pueblo shipibo en sus jóvenes migrantes, en el nuevo contexto de su presencia en la ciudad. Entre sus valores tradicionales resalta el «shinan: tú amas, tú eres recíproco, ayudas, no robas» (CILA, 2012, p. 99), que sirve como base en el intenso proceso de formación de sus jóvenes líderes en derechos políticos, culturales, socioambientales, económicos, comunicacionales y otros.

Con la llegada de la pandemia por el COVID-19 el sistema estatal limitó la atención y las medicinas. Los médicos y sanitarios titulados, junto con los médicos tradicionales, quedaron al margen, porque con el conjunto de la población, todos entraron en cuarentena. En esta situación de una crítica lucha entre la vida y la muerte surgió la organización del Comando Matico, conformado por un grupo de voluntarios líderes shipibo-konibo para dar respuesta con la medicina tradicional a los casos de COVID-19 en pacientes indígenas en Yarinacocha. Según sus testimonios:

Si tenemos que morir, tenemos que morir luchando... [teníamos que] ayudar a los que más lo necesitan y demostrar que existen personas que cuando estamos organizados... podemos hacer muchas cosas... Lo importante fue eso, la decisión de estos jóvenes valerosos, que sin conocer mucho las plantas [pero] que en el camino fueran aprendiendo... Bastó el acompañamiento de dos o tres [conocedores de las plantas medicinales] (R. Soria, comunicación personal, 24 de agosto de 2021).

Yarinacocha cuenta con muchas CCII, que son «las llamadas comunidades interculturales» (Enginyeria Sense Fronteres, 2020), el 81,7 % de comunidades shipibo-konibo participan de la organización indígena (INEI, 2018a, p. 28) y un grupo, aún pequeño pero significativo de sus miembros, ha logrado estudios secundarios, superiores técnicos y universitarios. El Comando Matico está conformado por un grupo interdisciplinario de voluntarios, quienes buscan aplicar ideales de lo que significa ser shipibo-konibo en una continua lucha contra las discriminaciones y las carencias. Desde que se conformó, se configuró para ser parte de un solo pueblo en el cual «se incluyen todos los vínculos de parentesco y no solo los del núcleo familiar» (Espinosa de Rivero, 2012, p. 458). Se ven a sí mismos como parte de una historia compartida que los impulsa a organizarse para afrontar incesantes metas generacionales comunitarias. Con su misión, aplicaron y consolidaron el llamado a ser «buenas personas, *jakon joni* y *shinanya jakon joni*: personas pensantes, responsables de su futura descendencia y generosas con sus compañeros hombres y mujeres shipibo» (Espinosa de Rivero, 2012, p. 467). El Comando Matico tomó el lema de ¡El pueblo ayuda al pueblo! como una respuesta coherente de solidaridad con todos los miembros del pueblo shipibo-konibo, abiertos a la atención de quien lo demande. Recrearon su identidad a partir del conocimiento aprendido en la familia, en la comunidad, en las aulas, en talleres y en la vida política, como una «necesidad manifiesta de articular aspiraciones» (CILA, 2012, p. 20).

El núcleo gestor del comando se conformó en Yarinacocha, con Alexander Shimpukat, Jorge Soria, Néstor Paiva y Rafael García, cuatro amigos activistas que tomaron la decisión de crear el Comando Matico como una forma de responder a la inacción del gobierno, que creó un Comando COVID-19 encargado de realizar la sepultura a los fallecidos.

De los cuatro amigos, el único especialista en medicina indígena es Rafael García Pacaya, quien mantiene viva la herencia. Él cuenta que:

Lo que yo más practiqué [es la medicina ancestral], era... [por] mi padre [que] ha sido médico con las plantas medicinales... Nosotros éramos desde muy temprana edad activistas y esta era la oportunidad, quizá, de mostrar al mundo la preocupación que teníamos por nuestros hermanos, en este caso, en tiempos de pandemia... Fui invitado como médico tradicional y ayudaba a las personas, [las que] me daban más valor y fuerza (García, comunicación personal, 8 de marzo de 2022).

Alexander Shimpukat Soria tuvo la idea de formar el Comando Matico, él es parte de Asociación de Cineastas de la Amazonía Peruana (ACAPE), fue profesor bilingüe por cinco años y ahora es activista cultural y defensor de los derechos colectivos socioambientales. Considera que mediante el arte desarrolla una protesta pacífica desde el canto, la muralización, participando en los festivales para productores de cine y también con la medicina ancestral (Shimpukat, comunicación personal, 25 de setiembre de 2021).

Por su parte, Jorge Soria, tío de Alexander, señala: «Soy activista social desde los quince años. Fui presidente de la Organización de Jóvenes Indígenas de Ucayali (OJIRU)» (J. Soria, comunicación personal, 4 de setiembre de 2021); a él le encargaron «liderar el comando» (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021). Para él, el conocimiento de la medicina ancestral es oral y en su caso lo aprendió por medio de su abuela paterna, su padre y de sus hermanas Jessica y Miriam, que «siempre nos decían ‘todas las enfermedades que ustedes puedan encontrar tienen sus propios remedios, lo único que hay que [hacer es] encontrar qué plantas hay que emplear’» (J. Soria, comunicación personal, 4 de setiembre de 2021).

Néstor Paiva es activista cultural y actual presidente de Red de Comunicadores Indígenas del Perú (REDCIP – Ucayali). Dice que hacían sus prácticas curativas privadas antes de crear el comando, pero «cuando la gente shipibo moría, seis, siete, diario... El miedo se tenía que acabar y teníamos que compartir nuestra esperanza de vida, que era esta receta que teníamos» (Paiva, comunicación personal, 12 de setiembre de 2021).

Organización del Comando Matico: dirigentes indígenas comunicadores y educadores interculturales bilingües

El actual liderazgo indígena comunicacional shipibo-konibo se establece con la trayectoria de Ángel Soria Rodríguez, uno de los fundadores de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) en 1979, la principal organización amazónica del Perú. Es educador, comunicador y sindicalista (SERVINDI, 2023; Peláez, 2018; Espinosa de Rivero, 1998, p. 92), y es quien ha estimulado entre sus hijos la responsabilidad de participar en las organizaciones indígenas dentro de las cuales el aspecto comunicacional es imprescindible. Su hijo mayor, Cecilio Soria, es comunicador, participó en la creación de la primera carrera de Comunicación Intercultural en la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA), fue regidor provincial, coordina el Taller de

Comunicaciones para la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali (OJIRU) (Peláez, 2018) y preside el Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de la Región Ucayali (Thais, 2024). Los aprendizajes sobre liderazgo político shipibo-konibo, por medio de la línea paterna en la familia Soria González, están centrados en llegar a ser buenos líderes y comunicadores, en esa línea destaca la participación de Cecilio como formador de comunicadores.

La convocatoria para conseguir voluntarios shipibo-konibo que integren el Comando Matico y que atiendan a sus hermanos contagiados por el COVID-19 fue exitosa, con doce voluntarios, e iniciaron sus labores el 15 de mayo de 2020. Todos los voluntarios son migrantes, diez son shipibo-konibo que provienen de comunidades indígenas y comparten la misma identidad étnica, lengua materna y son residentes de Yarinacocha.¹ Néstor considera que el uso del shipibo, su lengua indígena materna, les permitió mantener sus conocimientos ancestrales y que eso fue la base para que el Comando Matico haya pensado en su propio sistema de salud y cuidado (Balvín, 2021, pp. 97-98). La mayor parte de sus integrantes tienen una larga experiencia de participación dentro de organizaciones indígenas juveniles, asociaciones, proyectos, consultorías, programas de radio, creación de cine, realización de viajes al exterior y a nivel nacional y como docentes de educación intercultural bilingüe (EIB). En suma, son activistas y profesionales al servicio del pueblo shipibo-konibo.

El Comando Matico basa su organización en una praxis que integra la acción de servicio al conocimiento y al liderazgo comunicativo comunitario. Desde el inicio estableció una estrategia comunicativa al incluir entre sus miembros a seis comunicadores, cinco indígenas shipibos de reconocida trayectoria y activistas: William Barbarán, Jorge Soria, Darío Sánchez, Néstor Paiva y Rusber Rucoba, actual presidente del consejo directivo de OJIRU, periodo 2023-2026 (ORAU, 2023).

Gabriela Delgado, la sexta comunicadora no indígena, está dedicada a la comunicación social, es documentalista, activista y pertenece a ACAPE. Fue responsable de comunicaciones, encargada de levantar registros fotográficos y audiovisuales, de preparar la redacción de pronunciamientos y estrategias de comunicación. Debía centralizar los pedidos de ayuda de gente con COVID-19

¹ En Ucayali hay 496 459 habitantes (INEI, 2018b) y abarca a más de 20 diferentes pueblos indígenas, que suman el 11,9 % del total de habitantes (MINCUL, 2020). La capital de Ucayali es Pucallpa y es la segunda ciudad más grande de la selva, y «ha sido fundada en medio de un territorio indígena shipibo-konibo, cuya población se ha asentado en el eje urbano Pucallpa–Yarinacocha» (Espinosa de Rivero, 2009).

que llegaban a la página de Facebook y comunicarlo al Comando. Podía dar información a reporteros y coordinar entrevistas. Otros voluntarios coordinaron otras comunicaciones por el Facebook (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021). Rusber Abimelec Rucoba Pérez, quien es comunicador, artista y activista y fue elegido presidente del consejo directivo (2023-2026) de OJIRU (ORAU, 2023).

También ingresaron Darío Sánchez Macedo con su esposa Mery Fasabi, ambos docentes de EIB. Él es comunicador de ORAU y pertenece a la Red de Comunicadores Indígenas de Ucayali (REDCIP). Además, explica que la labor realizada es el acompañamiento de las comunidades indígenas a través del desarrollo de programas como Carta Abierta en Radio Pucallpa (2010) y Alternativa indígena, donde se desempeña como director y locutor en Radio Stereo 100. Él cree que en su raíz indígena está la memoria de las enseñanzas de sus abuelos acerca de las hojas (Sánchez, comunicación personal, 18 de octubre de 2021).

En el Comando Matico hay varios docentes interculturales bilingües pertenecientes a la EIB, quienes mantienen un vínculo estrecho con las familias en las comunidades shipibo-konibo. Mery Fasabi es especialista en plantas medicinales y adquirió los conocimientos sobre las plantas de su abuela y de su mamá. Ella narra que «cada niño indígena nace con sus saberes» (Fasabi, comunicación personal, 10 de octubre de 2021). En su labor docente intercultural, ha invitado a las «sabias raomi» o especialistas en salud tradicional a la escuela: «Cuando se va una anciana se va todo el conocimiento ancestral» (Belaúnde, 2020).

Richard Soria, docente de EIB en la UNIA, se considera un «apasionado a la medicina ancestral, al mundo de las plantas» (R. Soria, comunicación personal, 24 de agosto de 2021). Isaí Sanancino quien luego de concluir sus estudios de EIB en la Universidad Cayetano Heredia se ha reinsertado en su familia y «encuentra una fuerte atracción en el estudio de las plantas medicinales» (Sanancino, comunicación personal, 15 de marzo de 2022). Por último, también participa la odontóloga Mary Araujo quien vino de Tocache, es amiga de Mery Fasabi y no es indígena. Su aporte a los tratamientos fue importante, porque con ella se complementó la comprensión de dos medicinas (Araujo, comunicación personal, 3 de octubre de 2021).

La creación del Comando Matico y el conocimiento del público llevó a cuestionar un conjunto de teorías que parecieron quedar en el aire, como:

...el buen vivir, la interculturalidad crítica, la medicina tradicional, la medicina alternativa, los chamanes con sus albergues, eso en tiempo de pandemia se desapareció. [...] Admiro a estos jóvenes que sin saber tomar ayahuasca se

atreveron a decir ¡NO! Los jóvenes matico dijeron: «No podemos permitir que nuestros pueblos mueran, vamos a hacer que despierten nuestros saberes». Los resultados son que los jóvenes ahora valoran más nuestra medicina tradicional. (Colegio de Antropólogos del Perú, 2022).

Siempre nuestra expresión a nivel de pueblo shipibo es más colectiva, «no parru no may». Nunca decimos «mi tierra, mi bosque, mi río»... [para] los shipibo siempre es una expresión plural. (Barbarán, comunicación personal, 1 de setiembre de 2021).

Hay una propuesta política directa en el mandato de creación del Comando Matico, que es mostrar que el pueblo shipibo-konibo sabe resistir a las múltiples crisis, a las que por siglos han estado expuestos. El COVID-19 parecía hundir a los pueblos en la desolación, pero la determinación de socorrer a los hermanos shipibo de Lima llevó al núcleo inicial del comando a tratar de revertir esa situación, con el acopio y envío de cuatro «costales de matico... algunas múcuras y otras hojitas más» a sus parientes en Cantagallo (J. Soria, comunicación personal, 4 de setiembre de 2021). En palabras de Jorge Soria:

Si no reaccionamos en el momento indicado... Si no movemos las fichas en el momento adecuado... quizás perdamos ese conocimiento tan importante que es la medicina tradicional.

Yo sentía que ya nos tenían arrinconados, [por]que el conocimiento [que] es empírico, [se piensa] que no sirve... pero... ¡Hay que rebelarnos frente al Estado que no está cumpliendo su rol de ver las estrategias de atender a los pueblos indígenas!

¡Tenía que reaccionar alguien y ese alguien hacer un comando para que pueda fortalecernos como pueblo! ¡Debemos luchar para reivindicar nuestros derechos fundamentales de los pueblos indígenas! (comunicación personal, 4 de setiembre de 2021).

COMANDO MATICO: COMPROMISO, ORGANIZACIÓN DEL SERVICIO Y TRATAMIENTO

El objetivo primordial del Comando Matico era salvar vidas, por ello tomaron la decisión de publicar en un medio regional el número del celular de Jorge, para que los pacientes se comuniquen con él. La primera noche no pudo dormir por el exceso de llamadas y todas las consultas pedían recetas, con lo cual se dieron cuenta de la gran envergadura del problema al que se exponían al recibir tal

masividad de personas necesitadas. Fue un «punto de quiebre» que significó dar un salto de las atenciones de un entorno cercano a un entorno regional, a partir de lo cual «ya todo empieza a suceder de una manera muy orgánica. Jorge tenía el rol más político, de ir y hacer las conexiones, después en las asambleas que teníamos ya todos opinábamos de cuál sería la mejor forma [de organizarse]» (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021). Lo decisivo era informar en la propia lengua materna, a la población shipibo-konibo contagiada, sobre los conocimientos de cómo curarse:

El primer día salió como una noticia, nos ayudó bastante William Barbarán a través de Voces Amazónicas, programa de Ahora Ucayali. [Igualmente] Elvio Cairuna, porque él manejaba las redes sociales, él nos ha ayudado a difundir desde el informativo FECONAU. Teníamos también a Rusber Rucoba, él estaba en un espacio radial del programa OJIRU, que es la Organización de Jóvenes Indígenas de la Región Ucayali. Todos esos medios locales nos ayudaron a difundir que había un grupo de jóvenes que se habían organizado para ayudar a enfrentar el COVID-19. Fue toda una difusión masiva que nos llevó a tener esa confianza que se requería de la población (J. Soria, comunicación personal, 4 de setiembre de 2021).

Al segundo día, el Comando creó su Facebook para difundir los tratamientos con plantas medicinales y comunicados. Ese mismo día Mery explicó, en un video tutorial, las recetas y tratamientos con jarabe de kion y evaporizaciones, «el video se *superviralizó* y ha llegado a formar parte de la currícula escolar» (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021).

La demanda de atención al comando iba en aumento, por lo que era necesario buscar ayuda en el Estado. Mery cuenta que buscaron a la abogada Linda Caro para contactar con el doctor Willy Lora, director de la Dirección Regional de Salud (DIRESA). Comenta que «después de tres días de organización, fuimos a presentar nuestra propuesta, que nos aceptó», pero les pidió conseguir un local. Mediante la abogada encontraron un local disponible en la parroquia Nuestra Señora de Lourdes de Yarinacocha, con lo cual sintieron que su sueño se estaba cumpliendo (Fasabi, comunicación personal, 10 de octubre de 2021). Así empezó a funcionar el Centro Comunitario de Atención Rápida Matico COVID-19, desde el 26 de mayo del año 2020 (Belaúnde, 2020) hasta junio del año 2021 (Sánchez, comunicación personal, 18 de octubre de 2021), luego pasaron a la comunidad de Bena Jema (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021). Como en el local no había nada, se armó una cadena de solidaridad para conseguir donaciones, la alcaldesa de Yarina donó los colchones, otras muchas

Figura 1. *Comando Matico: Uso medicinal del matico.*

Fuente: Captura de video (Comando Matico COVID-19, 2020).

instituciones apoyaron con víveres, materiales, ollas, licuadoras y mosquiteros: «Las instituciones pedían que seamos bien organizados y que no podían apoyar así nomás. Han coordinado con las poblaciones indígenas, con la ORAU, con el consejo shipibo-konibo y xetebo-coshikox» (Fasabi, comunicación personal, 10 de octubre de 2021).

Por la radio solicitaron colaboraciones a la población, ya que se necesitaba tener muchos insumos. Al contar con un local para atender las 24 horas diarias ya no se tenía el tiempo para ir a recoger plantas que son fundamentales, porque «antes de acudir a las pastillas primero son las plantas y si se ve que las plantas no hacen nada recién se debe acudir a las pastillas» (Fasabi, comunicación personal, 10 de octubre de 2021). Los testimonios sobre las curaciones despertaron la solidaridad, «todo el mundo venía y nos daban un paquete de papel higiénico, paracetamol, plantas de matico, manzanilla y de eucalipto. Había comunidades que se organizaban para traer el matico, múcura o ajosacha» (Fasabi, comunicación personal, 10 de octubre de 2021).

Pero, por otro lado, Comando Matico exigió un técnico en enfermería a la DIRESA, «porque nosotros no sabíamos ni el manejo del pulsímetro» (R. Soria, comunicación personal, 24 de agosto de 2021), el técnico «tenía un horario fijo» (Sánchez, comunicación personal, 18 de octubre de 2021) «y nos ayudaba

mucho» (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021). Además, Richard Soria especifica que:

A veces hacíamos tratamiento tanto con plantas como con la medicina farmacéutica, porque era una necesidad, tampoco era para decir esta planta lo va a salvar. También teníamos que saber que iban algunas personas diabéticas, tuberculosas, con cáncer, epilépticos e hipertensos, jamás le vas a evaporar. Hay varias cosas que hemos aprendido a diferenciar y hemos ido mejorando esas prácticas. De ahí ya decimos, esto nosotros no podemos, ahora vamos a consultar con algunos médicos, cómo es que ellos hacen. Entonces ya viene la incursión en la articulación de otras medicinas que ahí es el oxígeno y el suero vitamínico. Eso también nos comenzaron a direccionar y cómo atender cuando vienen los pacientes más avanzados (comunicación personal, 24 de agosto de 2021).

Los comandos considerados médicos tradicionales con capacidad para aplicar la nueva fórmula en la atención con medicina tradicional son Mery, Richard, Jorge, Rafael, Isá y Néstor (J. Soria, comunicación personal, 4 de setiembre de 2021). Las consultas eran atendidas por Jorge, Mery y Richard, encargados «de hacer una receta por vía teléfono, y constantemente monitorear desde lejos» (Barbarán, comunicación personal, 1 de setiembre de 2021). Todos los demás miembros eran considerados enfermeros tradicionales y cumplían con turnos de hasta doce horas de día y de noche, «al que le toca el turno lidera» (J. Soria, comunicación personal, 4 de setiembre de 2021).

Figura 2. Logo del Comando Matico.



Fuente: Facebook del Comando Matico.

El servicio de acompañamiento a los pacientes de Comando Matico

El plan inicial en el local era dar solamente un tratamiento ambulatorio de día, con evaporaciones, jarabe de matico y masajes. Pero los primeros dos pacientes, que estaban graves, no quisieron retornar a sus casas, llorando pidieron quedarse y no retornar a sus casas hasta que se sintieran completamente bien. Así nació la hospitalización. Han atendido alrededor de veinte pacientes por día, unos en el local, otros en sus casas y por teléfono, aproximadamente han realizado 1000 atenciones hasta diciembre del año 2021 (Fasabi, comunicación personal, 10 de octubre de 2021).

Los enfermos venían de «Pucallpa, y poco a poco, iban viendo cómo utilizábamos las plantas medicinales contra el COVID-19» (Sánchez, comunicación personal, 18 de octubre de 2021). Con la hospitalización, el horario de atención se amplió a las 24 horas diarias, los siete días de la semana: «Nuestro horario daba miedo, de 8 a. m. a 8 p. m. y de 8 p. m. a 8 a. m., porque no éramos muchos» (R. Soria, comunicación personal, 24 de agosto de 2021). La atención se personalizó, junto al cuidado de la salud física se incluyó un servicio de terapia de acompañamiento emocional; incluso después del alta, continuaban las llamadas y las visitas a los pacientes (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021; Sanancino, comunicación personal, 15 de marzo de 2022). Además, «permitíamos que sus familiares estén cerca, venían con su cama, su cocina. Porque se iban a quedar semanas o varios días, allí estaba el apoyo moral» (Paiva, comunicación personal, 12 de setiembre de 2021). Para ellos, «fue imprescindible dar confianza, permitir que oren según sus creencias y nunca aislar a la persona, lo que ha dado resultado» (R. Soria, comunicación personal, 24 de agosto de 2021).

Los médicos que los visitaban validaron estas prácticas como parte del fortalecimiento de la salud mental. El párroco también les motivaba a seguir curando. Fueron acciones opuestas a lo que ocurría en el hospital en donde comunicaban a los pacientes hasta que podían morir de miedo y de soledad. Pero el voluntariado era de una total donación, no había dinero y Alexander dijo que «ese sacrificio humano que hemos hecho ha sido una tristeza profunda para mí y para las otras personas, con mis compañeros hemos tenido que sufrir, llorar, cansarnos anímica y físicamente, quizás destruidos, pero nunca hemos bajado la guardia» (Balvín, 2021, p. 99).

Han sentido la satisfacción de ver la recuperación de los pacientes, fue algo gratificante ver que el esfuerzo realizado servía para salvar vidas:

Había que regresar caminando hasta altas horas de la noche solita. ... [ahora] me veo más humana porque he visto tantas cosas que pasan en la pandemia como el sufrimiento de cada paciente y familia..., me duele, ver a una persona que sufre. Ese mismo amor nos lleva a ser más solidarios con las personas, a actuar con más humanidad y empatía hacia el prójimo. En sí como grupo hemos funcionado bien y seguimos funcionando bien (Araujo, comunicación personal, 3 de octubre de 2021).

[A pesar del esfuerzo realizado no pudieron evitar el deceso de cuatro pacientes en el establecimiento] «y eso nos ponía tristes» (Fasabi, comunicación personal, 10 de octubre de 2021).

El contagio a todos los comandos se fue dando durante la atención a los pacientes con COVID-19, ellos se encontraban muy unidos, juntos reían, reflexionaban, lloraban y se curaban entre sí:

Sabía que ellos no iban a dejarme que me muera, así como hemos salvado a mucha gente, estaba segura de que si me daba COVID-19, mis compañeros no me iban a dejar que me pase nada malo y eso me daba mucha confianza (Delgado, comunicación personal, 7 de setiembre de 2021).

Las atenciones a los pacientes se dieron en lengua shipibo, lo que contribuyó a enriquecer el contexto de atención y a reforzar la «identidad y la comprensión del mundo» (Anchondo & Anchondo, 2017), a crear un clima de confianza, seguridad emocional y psicológica. Con ello, consiguieron crear las condiciones de tranquilidad para la recuperación total de los pacientes, porque «no considerar la lengua materna [...] que haga posible la comunicación efectiva, afecta seriamente el ejercicio de los derechos políticos» (Vargas, 2005, p. 470). Los integrantes del comando son «puentes bilingües» interculturales entre lo shipibo y lo occidental, aspecto estratégico sobre todo si se considera que en la escuela pública existe un pobre manejo del castellano debido a un «bilingüismo deficiente» (Espinosa de Rivero, 2017).

LA AGENDA DE SALUD DEL COMANDO MATICO EN LA ESFERA PÚBLICA SHIPIBO-KONIBO COMO FORTALEZA DE SUS ACCIONES

El liderazgo construido por el Comando Matico se fundamentó en un conocimiento que fue híbrido y situado (Follér, 2002), porque su accionar es parte de una agenda vital de resistencia a la marginación «para contrarrestar la vulnerabilidad de los derechos colectivos». En el caso de la pandemia por el COVID-19, se vulneró

el «derecho de la salud intercultural», un derecho en el que no hubo un acceso igualitario (Paiva, comunicación personal, 12 de setiembre de 2021).

Se trata de un conocimiento híbrido, porque en la pandemia «nuestra forma ha sido aprender a pasitos con plantas medicinales y también con la ayuda de la medicina convencional y [a cambio] nosotros recibimos la reciprocidad y la solidaridad» (Shimpukat, comunicación personal, 25 de setiembre de 2021). Comando Matico reafirmó las terapias ancestrales con plantas medicinales en un espacio intercultural «donde no se piense que solamente los médicos formados en universidades pueden salvar la vida, sino que, [con] la unión de estas culturas con sus saberes, podemos ser más poderosos como personas» (R. Soria, comunicación personal, 24 de agosto de 2021). Para lograr esa unidad, hubo que realizar «una reingeniería de ayuda mutua de los médicos tradicionales y de los médicos [académicos] que conocen y certificaban lo que nosotros hacíamos» (J. Soria, comunicación personal, 4 de setiembre de 2021).

Comando Matico logró tener un «conocimiento híbrido y situado», en base al conocimiento ancestral. Su fortaleza está en compartir una historia colectiva y un compromiso firme dentro de sus organizaciones indígenas, por medio de las cuales han formado una «actitud crítica ante el conocimiento incuestionable» del sistema, entrelazaron sus conocimientos con los «procesos sociales y la acción social», para curar a muchos pacientes (Follér, 2002, p. 1).

Las acciones del comando no son de carácter coyuntural. Su pertenencia a la organización indígena les ha permitido buscar aliados internacionales, nacionales, regionales y locales dentro del tema de la salud en la pandemia. Así se explica que en un lapso muy breve luego de llegada la pandemia a Ucayali, el 25 de marzo de 2020, los fundadores del Comando Matico hayan presentado al Congreso el Proyecto de Ley 7406/2020-CR, «que declara de Necesidad Pública e Interés Nacional la Promoción e Industrialización del Matico» y que se aprobó en junio de 2021 (Comisión Agraria, 2021).

En enero de 2021, el comando se inscribió en registros públicos con el nombre de Centro de Medicina Ancestral Comando Matico, con lo cual obtuvo la personería jurídica, y fue elegido presidente Jorge Soria. Tiene la finalidad de que «las prácticas y abordajes en medicina tradicional puedan contribuir a la revalorización de los conocimientos ancestrales y su incorporación a la red de salud regional» (Comisión Agraria, 2021). Buscan fortalecer la medicina tradicional y dar continuidad al modelo de atención de salud intercultural surgido con el Comando Matico en la pandemia, en donde el núcleo de la cultura e identidad shipibo-konibo se reafirmó «como elemento indispensable e inseparable de

la lucha [por la] democracia» y la inclusión (Vargas, 2005, p. 469). En palabras de Néstor Paiva, crearon el comando «para hacer cambios... para poder ayudar a un pueblo, se necesita voluntad, tu conocimiento, y que puedas compartir... así nació este Comando Matico. Hemos pensado en nuestro propio sistema de salud y cuidado» (comunicación personal, 12 de setiembre de 2021).

El comando supo ver la pandemia como una oportunidad para actualizar los saberes de medicina tradicional y sacó adelante su propuesta bajo los principios de «autonomía», «autogestión» y «resistencia» indígena (Balvín, 2021, pp. 104-105). Lo hizo como parte de la «esfera pública shipibo-konibo» en donde pudo transmitir sus discursos afines al de las organizaciones indígenas (Peláez, 2018, pp. 123-124). Con ello también influyeron en la creación de una identidad ciudadana desde «lo étnico y colectivo [...] vista en un entramado de parentesco extenso» (Solís, 2016, p. 158).

CONCLUSIÓN

El aporte del Comando Matico fortaleció el primer nivel de atención en salud con recursos provenientes de sí mismos, del pueblo y del Estado. Cumplieron su lema ¡El pueblo ayuda al pueblo!, salvando cientos de vidas. Estableció un precedente de apertura de canales de cooperación entre la DIRESA Ucayali y el Comando Matico, lo que sirvió para exigir con firmeza mayores niveles de ayuda de parte del Estado y el reconocimiento de la sabiduría indígena en cuanto a la medicina ancestral: «El trabajo del Comando Matico muestra que desde abajo se pueden construir alternativas viables de articulación entre sistemas médicos» (Pesantes & Gianella, 2020).

El Estado tiene la responsabilidad de reconocer formalmente los conocimientos ancestrales de los especialistas en medicina indígena, invertir y asignar recursos que contribuyan a atender a los pueblos indígenas en su lengua y según sus sistemas de salud, que se han validado en esta pandemia. La estrategia política comunicativa se constituyó en una gran fortaleza para establecer el llamado al pueblo shipibo-konibo, para que lleguen a curarse por medio de los conocimientos ancestrales en salud.

Los conocimientos en salud se reforzaron con la información intercambiada en conversación con pacientes, doctores y especialistas de otros pueblos indígenas. Las recetas se difundieron por los programas radiales, Facebook, redes sociales y celulares a cargo de los comunicadores indígenas en su lengua materna y otras. Lograron que las nuevas generaciones de jóvenes indígenas reforzaran

su identidad, la confianza en sus dirigentes y en la necesidad de conocer acerca de las plantas medicinales.

En la actualidad, el Centro de Medicina Ancestral Comando Matico cuenta con un local propio y realiza campañas de salud.

¡Ichabires Irake! ¡Muchas gracias!

REFERENCIAS

- Anchondo, M., & Anchondo, S. (2017). IV. Dignidad y derechos lingüísticos. En E. Camacho & L. Muñoz (Eds.), *Dignidad y culturas* (pp. 89-128). Universidad Autónoma de México. https://repositorio.unam.mx/contenidos/dignidad-y-derechos-linguisticos-5000718?c=ZR8PD0&d=false&q=humanidades&i=1&v=1&=search_0&as=0
- Balvín, S. (2021). Elementos identitarios indígenas desde la autogestión comunitaria en tiempos de la pandemia de COVID-19: los jóvenes shipibos voluntarios del Comando Matico. *Anthropia*, (18), 85-107. <https://doi.org/10.18800/anthropia.2021.004>
- Belaúnde, L. E. (2020). Matico descongestiona trabas burocráticas en la Diresa-Ucayali. *La Mula*. <https://luisabelaunde.lamula.pe/2020/05/27/matico-descongestiona-trabas-burocraticas-en-la-diresa-ucayali/luisabelaunde/>
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica – CAAAP. (2 de agosto de 2020). Amazonía peruana: COVID-19 sigue aumentando con más de 94 000 infectados y 2 400 fallecidos hasta julio. *CAAAP*. <https://caaap.org.pe/2020/08/02/amazonia-peruana-covid-19-sigue-aumentando-con-mas-de-94-000-infectados-y-2-400-fallecidos-hasta-julio/>
- Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades – CDC. (1 de agosto de 2020). *SITUACIÓN ACTUAL COVID-19 Perú - 2020. 1 de agosto*. MINSA. <https://www.dge.gob.pe/portal/docs/tools/coronavirus/coronavirus010820.pdf>
- Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades – CDC. (22 de marzo de 2023). Reporte de COVID-19 en población indígena amazónica y andino. *MINSA*. <https://www.dge.gob.pe/portalnuevo/informacion-publica/salade-poblacion-indigena-con-covid-19/>
- Colegio de Antropólogos del Perú. Soria, J., & Soria, R. (10 de junio de 2022). *Actividades por el día del Antropólogo - Día N° 3 de Ponencias - Viernes 10 de junio* [Video]. Facebook. <https://www.facebook.com/colegioantropologosdelperu/videos/1011788506154182/>


- Comando Matico COVID-19. (21 de mayo de 2020). *Comando Matico: Uso Medicinal del Matico*. [Video]. Facebook. <https://www.facebook.com/ComandoMatico/videos/1204711146587513/>
- Comisión Agraria. (2021). *Dictamen recaído en el Proyecto de Ley 7406/2020-CR, que con Texto Sustitutorio propone la LEY QUE DECLARA DE NECESIDAD PÚBLICA E INTERÉS NACIONAL LA PROMOCIÓN E INDUSTRIALIZACIÓN DEL MATICO*. Congreso de la República del Perú. https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/2016_2021/Dictamenes/Proyectos_de_Ley/07406DC01MAY20210701.pdf
- Dunu, Á. U., & Castro, P. (2020). Estrategias de sobrevivencia de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial. El caso de un matsés en Iquitos durante la pandemia de la COVID-19. En O. Espinosa & E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 78-95). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Enginyeria Sense Fronteres. (29 de junio de 2020). El pueblo shipibo-konibo uno de los grupos más afectados por la COVID-19 en Perú. *Enginyeria Sense Fronteres*. <https://esf-cat.org/blog/2020/06/29/pueblo-shipibo-konibo-uno-los-grupos-mas-afectados-por-covid19-peru/>
- Espinosa de Rivero, O. (1998). Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación. *América Latina Hoy*, 19, 91-100. <https://doi.org/10.14201/alh.2258>
- Espinosa de Rivero, O. (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38(1), 47-59. <https://doi.org/10.4000/bifea.2799>
- Espinosa de Rivero, O. (2012). To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3), 451-471. <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01252.x>
- Espinosa de Rivero, O. (2017). *Los pueblos shipibo-konibo, kakataibo e isconahua*. MINCUL. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Los%20pueblos%20shipibo-konibo%20isconahua%20y%20kakataibo.pdf>
- Espinosa, O., & Fabiano, E. (2020). Introducción. La pandemia de la COVID-19 y las experiencia indígena ante las pandemias. En O. Espinosa & E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 14 - 22). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Favaron, P., & Chonon, B. (2020). Jakonma Niwe Isin: Las respuestas del pueblo shipibo-konibo frente a la pandemia del coronavirus. En O. Espinosa & E.

- Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 14 - 22). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Follér, M. L. (2002). Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido - ejemplos de los shipibo-conibo del este peruano. *Anales del Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo*, 5, 61-84. <https://core.ac.uk/download/16311722.pdf>
- Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos – CILA. (2012). *Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe Shipibo. Territorio, historia y cosmovisión*. CILA / EIBAMAZ / UNICEF.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2018a). *III Censo de Comunidades. Tomo I*. INEI. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/TOMO_01.pdf
- Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI. (24 de octubre de 2018b). CENSOS 2017: Departamento de Ucayali cuenta con 496 459 habitantes. *CENSOS 2017*. <https://censo2017.inei.gov.pe/censos-2017-departamento-de-ucayali-cuenta-con-496-459-habitantes/>
- Ministerio de Cultura – MINCUL. (2020). *Ucayali. Cartilla informativa sobre pueblos indígenas yu originarios*. MINCUL. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Cartilla%20Ucayali%202020.pdf>
- Ministerio de Cultura – MINCUL. (s.f.). *Shipibo-Konibo | Base de datos de los pueblos indígenas*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/Shipibo-Konibo>
- Myers, T. (1988). El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía Alta. *Amazonía peruana*, 3(15), 61-81.
- Organización Regional AIDSESP Ucayali – ORAU. (29 de junio de 2023). *X CONGRESO OJIRU 2023. I ENCUENTRO REGIONAL DE LIDERAZGO JUVENIL Y LA AGENDA PARA LA DEFENSA Y DESARROLLO DEL TERRITORIO*. [Publicación]. Facebook. https://www.facebook.com/OrauOficial/posts/x-congreso-ojiru-2023i-encuentro-regional-de-liderazgo-juvenil-y-la-agenda-para-/672923111544294/?locale=es_LA
- Peláez, G. S. (2018). *El lugar de las organizaciones juveniles indígenas en la emergencia de liderazgos entre los shipibo-konibo: el caso de la Organización de Jóvenes de la Región Ucayali (OJIRU)* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/13256>
- Pesantes, M., & Gianella, C. (2020). ¿Y la salud intercultural?: Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar. *Mundo Amazónico*, 11(2), 93-110. <http://doi.org/10.15446/ma.v11n2.88659>

- Ribeiro, D., & Wise, M. (2008). *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana* (Comunidades y culturas peruanas, 13). Instituto Lingüístico de Verano.
- Romio, S., Rivera, M., Delmotte, C., Arenas, E., Grard de Dubois, C., & Piccoli, E. (2022). Resiliencia y memorias en Perú durante la pandemia: innovaciones y continuidades en barrios y comunidades. *Debates en Sociología*, (55), 5-34. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202202.001>
- Santos Granero, F. (2022). Memorias de contagio: estrategias Yáneshas ante la COVID-19 y otras epidemias. En O. Espinosa & E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 339-354). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Servicios de Comunicación Intercultural – SERVINDI. (2023). *Evaluación de Necesidades de Información (INA) en las comunidades indígenas del pueblo shipibo-konibo*. SERVINDI. https://internews.org/wp-content/uploads/2023/08/INA_Servindi_Peru_Shipibo.pdf
- Solis, P. (2016). *Radio Shipiba en la Amazonía peruana: Tensiones entre identidad y ciudadanía* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/8307>
- Thais, A. (9 de agosto de 2024). Cecilio Soria: La voz shipiba que forja caminos en el periodismo indígena. *Inforegión*. <https://inforegion.pe/cecilio-soria-la-voz-shipiba-que-forja-caminos-en-el-periodismo-indigena/>
- Vargas, K. (2005). Desencuentros entre la participación política tradicional y la participación política formal: la participación política del pueblo Shipibo-Konibo dentro del proceso de la descentralización. *Revista IIDH. Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, 42, 404-479. <https://repositorio.iidh.ed.cr/handle/123456789/1108>

Corporalidad mbya guaraní en la consulta médica durante la gestación

Alfonsina Cantore

 <https://orcid.org/0000-0001-8837-8435>

Universidad de Buenos Aires / Universidad Federal da Bahía

alfonsinacantore@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se propone abordar las nociones de cuerpo durante las consultas biomédicas de mujeres mbya guaraní al norte de Misiones (Argentina). Desde un enfoque etnográfico, se propone repensar aspectos de las corporalidades mbya en la consulta médica que no se tienen en cuenta desde la perspectiva biomédica. Las nociones biomédicas se extrapolan a contextos interétnicos donde no siempre coinciden con las indígenas, pero las mujeres tampoco las desechan en su totalidad, a veces le dan nuevos sentidos. Pensar el cuerpo embarazo desde el enfoque de la biomedicina limita otros aspectos a considerar en estos escenarios como puede ser la timidez que aparece es una expresión de las relaciones interétnicas y de género que se manifiesta de forma particular en el embarazo y parto.

Palabras clave: Embarazo, Mujeres indígenas, Salud, Biomedicina

Mbya Guaraní Corporeality in Medical Consultations During Pregnancy

ABSTRACT

This work aims to address the notions of the body during biomedical consultations of Mbya Guaraní women in northern Misiones (Argentina). Through an ethnographic approach, it seeks to rethink aspects of Mbya corporealities in medical consultations that are not considered from the biomedical perspective. Biomedical notions are extrapolated to interethnic contexts, where they do not always align with Indigenous ones, yet the women do not completely reject them; sometimes, they give them new meanings. Thinking about the pregnant body from a biomedical perspective limits other aspects to be considered in these settings, such as shyness, which emerges as an expression of interethnic and gender relations, manifesting in particular ways during pregnancy and childbirth.

Keywords: Pregnancy, Indigenous women, Health, Biomedicine



INTRODUCCIÓN

Las poblaciones indígenas no construyen sus nociones sobre la corporalidad y la sexualidad de manera aislada, por ello, abordar las «perspectivas indígenas» lejos de suponer un corpus aislado u homogéneo implica un avance sobre la complejidad de imágenes solapadas al respecto. Es decir, elementos como el ámbito cosmológico, o la búsqueda de «lo tradicional» no nos lleva a comprender lo que las personas hacen desde y con sus cuerpos, sino que puede reforzar descripciones que den lugar a estereotipos. Este texto forma parte de una investigación más amplia que se focaliza en las experiencias de gestación y parto de mujeres mbya guaraní y sus vínculos constantes con el sistema público de salud durante esta etapa.

Las representaciones del cuerpo y la corporalidad se tensionan en los escenarios interétnicos. Retomando la pregunta del dossier, «¿qué nociones de salud, cuerpo, poder y persona emergen y se negocian en estos procesos?», presentaré aquí algunas dimensiones de análisis que fueron registradas durante mis trabajos de campo en contextos de salud interétnicos al norte de Misiones, en Argentina. El interés en este artículo es reconocer dimensiones de la corporalidad que aparecen en esos encuentros y que no necesariamente son referenciadas como parte del proceso de embarazo y parto. Específicamente, me centraré en la timidez como una expresión que aparece fuertemente en contextos interétnicos, pero que no necesariamente es ligada a la reproducción y, por tanto, se sale del marco de referencia de las/os profesionales biomédicas/os.

El punto de discusión es que la biomedicina extrapola sus representaciones del cuerpo a contextos muy diferentes. En la primera parte de este texto, presentaré algunas de esas descripciones porque nos ayudan a pensar desde dónde las/os profesionales se ubican al momento de la consulta de las mujeres mbya guaraní, cuáles son sus supuestos y concepciones previas. Y, en la segunda parte, retomaré

una dimensión que tiene que ver con la disposición y expresiones de los cuerpos de las mujeres para profundizar lo que sucede en esa consulta médica, es decir, un encuentro que es mucho más que una imagen de cuerpos para la reproducción. La hipótesis que sostiene este trabajo es que las representaciones corporales que tiene la biomedicina desconocen otros aspectos de la corporalidad que podrían ser tenidos en cuenta al momento de la consulta con mujeres mbya guaraní. De aquí que busco dar cuenta de las diferentes representaciones del cuerpo embarazado para la biomedicina y la corporalidad de las mujeres mbya en la consulta biomédica, incorporando en este último punto una dimensión situacional de análisis que es la timidez.

En el apartado «Más que cuerpos, órganos reproductivos» veremos que en la obstetricia se trabaja mayormente a partir de una idea biologicista que piensa el cuerpo como un objeto, una herramienta manipulable. A continuación, propongo pensar la «timidez» como categoría de encuentro interétnico porque permite problematizar el lugar de la interculturalidad y el género en la consulta médica. Comenzar con este punto es una invitación a pensar los cuerpos de manera situada, cómo dialogan las representaciones y generan nuevas experiencias en el proceso de embarazo y parto. Antes de iniciar el análisis presentaré algunas coordenadas metodológicas que permiten comprender el referente empírico.

METODOLOGÍA

Este trabajo es parte de una investigación etnográfica llevada a cabo en Iguazú (norte de Misiones, Argentina) con mujeres mbya guaraní. Se trata de un grupo indígena en el que sus formas de vida y prácticas cotidianas están fuertemente vinculadas a la religiosidad, de lo que el proceso de embarazo y parto no escapa. Las investigaciones antropológicas apuntan que para que un embarazo se dé tiene que haber una intencionalidad de los dioses. En este texto no retomaré las dimensiones cosmológicas del embarazo porque ha sido debatido en otros espacios (Enriz, 2010) y mi interés es dar cuenta de las corporalidades que presentan estas mujeres en las consultas médicas.

En la provincia de Misiones (Argentina), los vínculos entre las comunidades indígenas y el sistema público de salud se está fortaleciendo desde los inicios del siglo XXI hasta la actualidad. Especialmente en Iguazú, donde realizo trabajo de campo, zona de mayor densidad poblacional indígena de la provincia y donde se destinan mayores recursos materiales y humanos para este grupo. En los

alrededores a la ciudad hay seis comunidades indígenas que cuentan con centros de atención primaria a la salud y la distancia al hospital es corta y accesible. La salud reproductiva y de la niñez son los principales objetivos del Ministerio de Salud provincial. Esta zona registra los vínculos más cotidianos con el sistema de salud público, las visitas de las/os médicas/os a las comunidades son semanales, el hospital está muy cerca de las comunidades, etc., lo que permite que los intereses de sistema estatal en la atención biomédica a la etapa reproductiva puedan ser llevada a la práctica.

El contexto es fundamental para comprender los datos presentados en este trabajo. El espacio sociotemporal llevó a que mis preguntas etnográficas tengan una perspectiva situacional que atiende a aspectos que no siempre son relacionados a la gestación. Este texto es resultado de mi tesis doctoral que tiene nueve años de trabajo de campo con mujeres mbya. Durante ese tiempo compartí incontables charlas con innumerables mujeres y otras personas de las comunidades como con profesionales de salud, realicé observación participante en ámbitos comunitarios y sanitarios, participé en talleres sobre educación sexual y actividades cotidianas en las comunidades. Los datos que sustentan esta investigación fueron recopilados principalmente por observación participante, donde gran parte de ese trabajo implicó una observación directa y atenta a las corporalidades no mediadas por la palabra, más bien se trató de un esfuerzo etnográfico por describir lo que podía ver en el campo, cómo se expresaban las mujeres, cuáles eran sus vínculos cotidianos, etc. Ingresé al campo queriendo analizar específicamente temáticas de parto y nacimiento y me focalicé en múltiples dimensiones. La observación participante con estas mujeres y las entrevistas con profesionales exhibieron tensiones y encuentros en la forma en que el cuerpo es pensado y la corporalidad expresada.

MÁS QUE CUERPOS, ÓRGANOS REPRODUCTIVOS

En la biomedicina encontramos un discurso institucional hegemónico sobre el cuerpo de las mujeres y, aunque haya voces disonantes, se sostiene una idea biologicista sobre este. Los abordajes feministas, en cambio, ofrecen nuevas perspectivas que debaten el abordaje del cuerpo de las mujeres desde un modelo médico hegemónico.¹ Emily Martin (1987) ha analizado cómo la metáfora

¹ Por modelo médico hegemónico se entiende un modelo explicativo que hace referencia a un conjunto de prácticas, saberes y teorías generados por la medicina científica. Como tal es dinámico y está en transformación permanente (Menéndez, 1992).

industrial es corrientemente utilizada para describir el cuerpo de las mujeres en relación con la reproducción. Siguiendo a esta autora, la medicina considera que un cuerpo está sano cuando tiene la capacidad de producir bebés y, cuando no lo puede hacer, puede ser manipulado mecánicamente por la biomedicina.

Desde la antropología de la salud y la reproducción, Fabiola Rohden (2001) explica que a partir del siglo pasado la medicina se preocupa fundamentalmente por la sexualidad y la reproducción creando sus propias especialidades, la ginecología y la obstetricia. Mientras la ginecología se ocupa específicamente de las diferencias sexuales, los órganos sexuales y la fisiología, la obstetricia se vincula específicamente con el embarazo y parto. Pero, para la autora, esta diferencia se pierde porque en ningún caso la medicina disocia a la mujer de la reproducción como sí lo hace con los varones. Incluso, cuando se trata del cuerpo femenino este alcanza «su perfección» luego de la pubertad cuando aparece la posibilidad biológica de embarazarse. Así, se construyen dos especialidades médicas que tienen como objeto al cuerpo femenino, pero leído desde la posibilidad de reproducirse.

En esta línea, para Alejandra Roca (2010) la división de la medicina en especialidades hace que el cuerpo sea leído por sus partes: óvulos, hormonas, vagina, útero, etc. Esos órganos son comprendidos cada uno como una realidad biológica autónoma que forman parte del todo, a la vez que pueden ser diferenciadas de este. Cada una de estas partes es estudiada como si el sistema reproductivo fuese una separación material de otros sistemas corporales. Esa fragmentación es alentada por tecnologías que permiten observar, calcular y analizar milimétricamente cada uno de sus elementos (Rapp, 2001; Martin, 1987; Chazan, 2008). La mayoría de las investigaciones coinciden en que, a su vez, la observación detallada que permite la tecnología aumenta la separación entre dos cuerpos: la madre y el feto.

Siguiendo a Rayna Rapp (2001), la ecografía es una tecnología que permite imaginar al feto como una entidad independiente que puede ser medicalizado y controlado, en otras palabras, un objeto de intervención. Con esta herramienta se enfatiza la idea de que el cuerpo gestante está ahí para dar lugar y hacer crecer a otro cuerpo. En otras palabras, es un empaquetado que debe actuar a disposición del feto. Esta es la base sobre la cual la medicina interpreta el cuerpo de la madre (Imaz, 2010) y la lleva a considerar que si hay un mal crecimiento o dificultad en el desarrollo de la gestación se entiende que hay una falla en la mujer y su cuerpo.

De esta manera, el discurso médico presenta a las mujeres como portadoras de cuerpos imperfectos (Blázquez Rodríguez, 2005) que tienden a fallar, que no tienen la misma eficiencia que las máquinas (Martin, 1987). Esta forma de concebirlo tiene como resultado un tratamiento del embarazo similar al de una

enfermedad, aunque no esté catalogado de esta manera. Siguiendo a Lorena Pollock (2009), las ideas biomédicas sobre el cuerpo se corporizan en las mujeres, van creando nuevas ansiedades y miedos en ellas que hace que busquen soluciones en la misma biomedicina, es decir, estos enfoques no quedan solo en el circuito médico, sino que se esparcen en diferentes ámbitos sociales.

Como anticipa Thomas Laquer (1987), las interpretaciones médicas y de los cuerpos deben ser contextuales y situadas porque detrás tienen configuraciones e imaginarios de género de las/os actores. En su trabajo encontramos que las mismas responden a una mirada anatómica que responde a un sesgo sexo-genérico dando como resultado una lectura heteronormada de los cuerpos. Obviamente, la medicina no es una unidad coherente, ha ido cambiando y modificando con ella sus lecturas sobre el cuerpo (Mol & Berg, 1998). Sin embargo, las ideas biologicistas no han sido completamente desechadas y son un punto de tensión entre las/os profesionales (Roca, 2010). Aunque se lo sigue leyendo como objeto manipulable, no es un ente fijo, por el contrario, envuelve un conjunto de prácticas y discursos concretos.

La obstetricia piensa el cuerpo reproductivo como un objeto médico, sin tener en cuenta las percepciones de las mujeres y las dimensiones de lo que para ellas significa estar embarazadas, sus deseos y subjetividades. El cuerpo, al ser pensado como un objeto de uso, puede «desgastarse» y es lo que para la biomedicina ocurre con el cuerpo de las mujeres con numerosos embarazos. Siguiendo la idea de cuerpo femenino como un ente útil para la reproducción, para hablar de «desgaste» podríamos utilizar como metáfora que la máquina se pone vieja, ya no resiste a la (re)producción.

Estas nociones son puestas en juego en los contextos de interculturalidad de la provincia de Misiones. Es necesario decir que las familias mbya guaraní están compuestas por varias/os hijas/os que pueden ser de una misma pareja o no. Algunas veces, tías/os y sobrinas/s pueden ser de una misma generación, lo que da cuenta de que los años reproductivos de las mujeres son extensos. Pero ello no necesariamente conduce a una representación del cuerpo desgastado como sí lo hace la obstetricia. El registro de una obstétrica es bastante iluminador para dar cuenta de cómo esta metáfora reproduce imágenes de cuerpos defectuosos y descuidados, a la vez que los fragmenta enfatizando en uno u otro órgano. El segmento que cito a continuación sucede durante una guardia en el hospital de la ciudad de Iguazú (Misiones, Argentina). Mientras conversamos, una paciente (no-indígena) esperaba en sala de parto, pero la profesional conversaba tranquila porque «aún no había dilatado demasiado»:

Le consulté si sabía de partos en la comunidad y ella respondió que no, que actualmente todos los nacimientos eran en el hospital. Según su parecer, si algún parto sucedía en la «aldea» se trataba de mujeres que ya habían tenido muchas/os hijas/os «y no se daban cuenta que están dilatando». Serían mujeres que pasaron por siete u ocho partos y sus úteros «ya estaban demasiado grandes». Mencionó que había atendido a una mujer de 29 años con siete hijas/os que «estaba destruida». Ante estas situaciones apuntaba a la anticoncepción porque «sus úteros están muy abiertos y es posible que se generen hemorragias u otras complicaciones de muerte materna» aludiendo a una generalización (Conversación con obstétrica, registro de campo, 23 de agosto de 2021).

La obstétrica pone en escena sus propias ideas de los cuerpos en la producción, ella misma menciona la dilatación de la vagina y el agrandamiento del útero como situaciones físicas que degradan a las mujeres. Las ideas de ensanchamiento vaginal y uterino se homogeneizan y se hace una generalización de los cuerpos que se representan en palabras como «estaba destruida». Un efecto colindante de estas ideas es que conllevan a un peligro latente, es decir, la posibilidad de que una hemorragia resulte en una muerte materna, lo que justifica la intervención médica. Ante esta amenaza, se recomienda la anticoncepción que llevará al fin de la etapa reproductiva y, posiblemente, con ello se marque el cese de la circulación de esa mujer en el sistema público de salud. Se trata de un efecto no considerado por la obstétrica, pero que advertimos con los años de trabajo de campo. El pueblo mbya cuenta con amplios conocimientos de medicina de monte y una espiritualidad muy fuerte con la que enfrentan cotidianamente sus dolencias y enfermedades y, si bien los itinerarios terapéuticos no se limitan a uno u otro sistema de salud, es durante la etapa reproductiva cuando mayor vínculo tienen con el sistema público de salud porque, en la provincia de Misiones, la mayoría de los programas y planes sanitarios se enfocan en este periodo.

Las ideas sobre el desgaste no son completamente contradictorias en la población mbya. Carolina Remorini registra frases como «las mujeres se gastan con tantos hijos» o «pierde fuerza si tiene muchos hijos» (2009, p. 215) haciendo las primeras referencias al cuerpo de las mujeres que han pasado por procesos de embarazo y parto, especialmente en torno a su desgaste. En los voluminosos trabajos de León Cadogan apenas encontramos una oración que habla sobre la utilización de métodos anticonceptivos de plantas para evitar que la mujer tenga muchos/as hijos/as y el control de la natalidad a fin de no perjudicar la salud de la mujer. Sin embargo, estas referencias están directamente orientadas a justificar

que el rol de las mujeres en la comunidad es el de la maternidad, en palabras del autor: «más grave que la numerosa prole es la esterilidad» (1997, p. 187).

Los motivos por los cuales las mujeres tienen muchas/os o pocas/os hijas/os no se limitan a cosmologías indígenas o a conceptualizaciones biomédicas, sino que están relacionadas con proyecciones personales, vínculos maritales y/o comunitarios, situaciones de salud y una amplia gama de situaciones que no pueden reducirse a la fisiología, o más aún a las consideraciones sobre las funciones y mecanismos de los órganos. Seguramente, la gran cantidad de embarazos y los cambios que se producen en el cuerpo tengan efectos sobre la subjetividad de las mujeres que no se traducen en términos útero, vagina, canal de parto, dilatación, hemorragia, prole, esterilidad, etc. Esto abre una línea de análisis futuras que es la percepción de mujeres multíparas sobre sus propios cuerpos y corporalidades, sobre lo que pueden hacer con y percibir a través de ellos. Una observación más profunda permitiría ver que la percepción de las mujeres no necesariamente es la de un cuerpo desgastado, sino un cuerpo activo que está cocinando, carpiendo, persiguiendo niñas/os, pescando, etc. Si bien el trabajo de campo no me permitió reconstruir la subjetividad de una multípara, sí fue posible ver cuerpos diversos de mujeres que pasaron por más de un parto y que no necesariamente se vinculan con el desgaste.

A veces el fin de la vida reproductiva se marca a través de intervenciones quirúrgicas. Como veíamos en el registro anterior, ante la gran cantidad de embarazos se recomiendan métodos anticonceptivos que están clasificados como intervención, principalmente, la ligadura de trompas. Conocí varias mujeres que estaban ligadas por distintos motivos. Solo una de ellas, Lucía, había decidido la anticoncepción quirúrgica por considerar que tener dos hijas/os era suficiente. Esta conversación comenzó cuando me dijo «yo no puedo tener más hijos» (Lucía, comunicación personal, 19 de marzo de 2019). Las palabras escogidas para referirse a la ligadura hablan sobre la imposibilidad de su cuerpo para embarazarse. Para mí es interesante esta definición en comparación a las otras mujeres que siempre acceden a la ligadura por recomendaciones médicas.

Por ejemplo, Inés estaba embarazada de su cuarta/o hija/o cuando se ligó, pero sería su tercera cesárea (solo el primero fue parto vaginal). Las ecografías de su tercer embarazo mostraron que su bebé no estaba en posición cefálica por lo cual el médico que la atendía había decidido la cirugía. Sabemos que la práctica de parto vaginal después de dos cesáreas (PVD2C) no es una práctica aún muy difundida entre obstetras, de aquí que nuevamente la recomendación es una cirugía para el nacimiento de su nueva bebé. Con estos antecedentes, las/os

profesionales le recomiendan ligarse las trompas bajo el justificativo de que «es peligroso» volver a quedar embarazada (registro de campo conjunto Cantore & Lorenzetti, 8 de setiembre de 2021).

Vemos que para la biomedicina el cuerpo es considerado una máquina para gestar y parir. Como tal, se transforma en un instrumento manipulable por conocimientos médicos que organizan ese cuerpo en esquemas, partes/órganos, funciones, etc. Pero mi intención fue comenzar a poner en contexto algunas de estas ideas que circulan en la biomedicina con pequeños registros de campo. Las mujeres van tejiendo sus propios puentes con las distintas representaciones y con las posibilidades que tienen al alcance. En esos diálogos, no libres de tensiones, se visualizan los imaginarios biomédicos de las limitaciones de los cuerpos femeninos que no tienen en cuenta ni reconocen otras formas de sentir y pensar las corporalidades.

Como punto principal, el marco normativo biomédico de los cuerpos femeninos, junto con su uso y representaciones, no es modificado en las consultas interculturales y se encaja en esos otros contextos sin tener en cuenta otras expresiones y corporalidades. Sin embargo, considero importante resaltar que la interacción con el sistema biomédico está generando nuevas opciones y agencias para las mujeres indígenas porque van modificando sus cuerpos, concretando deseos (como no tener más hijas/os), habilitando nuevos cuidados (sexuales, por ejemplo), etc.. a través de métodos como la ligadura tubaria que a ellas les permite dar por finalizado su periodo reproductivo.

Como explicité, solo una mujer me comentó que por propia decisión utilizó el método anticonceptivo quirúrgico. Es importante reconocer las dificultades para acceder a información tan íntima para las personas como la maternidad, ya que las interlocutoras marcaron límites y, para obtener datos, observamos las acciones de las mujeres, lo que sucede en la privacidad de sus relaciones, etc. Por eso, considero que este análisis sobre la intervención debe ser situacional, que permita ver cuándo una práctica médica puede tener un uso pragmático para estas mujeres, más que una representación genérica —sin negar, ni desmerecer las situaciones de violencia—. Intentando pensar el cuerpo como un punto de partida para el análisis sobre embarazo y parto de mbya guaraní, intentaré dar cuenta de cómo juega la «timidez» con la que se describe a las mujeres en contextos interculturales. Comenzaré con una reflexión teórica sobre la vergüenza y timidez que me permitirán, luego, reflexionar sobre el cruce entre interculturalidad y género.

LA TIMIDEZ COMO CATEGORÍA DE ENCUENTRO INTERÉTNICO

Las mujeres guaraníes suelen ser definidas como «tímidas». La timidez aparece como un fenómeno que engloba al grupo. Esta es la forma en que las/los mbya se expresan e, incluso, hablan de sí mismas/os cuando deben interactuar con *jurua*s (extranjeros). Un joven mbya me decía: «cuando tienen que hablar con alguien que no es de la comunidad se ponen rojos o se ríen, se ponen duros. O cuando [las/os niñas/o] tienen que hablar en la escuela se les hace como una sandía en la garganta» (Luciano, comunicación personal, 19 de febrero de 2015). Como vemos, es una forma generalizada en que se habla sobre el grupo, sin embargo, es un rasgo aún más característico en las mujeres jóvenes (*kuña tai*) que suelen sonrojarse al hablar con personas que no conocen, aunque menos notorio en las ancianas (*kuña karai*) que hablan con tiempos lentos y tonos suaves (Brosky, 2022). Estas expresiones son las que mayormente se expresan en las consultas biomédicas y, por lo tanto, es fundamental comprenderlas y reflexionar sobre ellas para comprender esos espacios de interacción entre las mujeres mbya y los espacios sanitarios.

Utilizaré las palabras timidez y vergüenza como sinónimos porque no encontré diferencias en su uso cotidiano, aunque podría ser un debate de categorías teóricas a futuro. La vergüenza ya ha sido un tema de análisis feminista y *queer*, principalmente por Eve Kosofsky Sedgwick (1999) y Sara Ahmed (2015). Para ambas autoras se trata de sentimientos individuales y sin lógica. En otras palabras, están discutiendo la supuesta jerarquía entre la emoción y la razón, sin perder de vista que las sensaciones no tienen el mismo piso de igualdad entre ellas. La vergüenza no necesariamente está en el podio de las más elevadas, sin que ello signifique que sea negativa (Ahmed, 2015). Pero tampoco caen en pensarla como un patrón cultural que moldea a los individuos de una cultura.

Su análisis está basado en la performatividad de Judith Butler (1990) en donde la repetición permite la reproducción y, a su vez, el cambio. Esto las lleva a considerar que «la vergüenza funciona como una narrativa de la reproducción» (Ahmed, 2015, p. 172). Si bien Eve Kosofsky Sedgwick (1999) está pensando la vergüenza como en el activismo performativo *queer* y Sara Ahmed (2015) se interesa en ella como modo de reivindicación del sentimiento de nacionalidad australiano, sus puntos en común nos sirven para pensar en la timidez de las jóvenes mbya. El ítem del cual partir es que asocian la vergüenza con la comunicación. En segundo lugar, existe en tanto un otro real o imaginado. El tercer punto de análisis es que se trata de una expresión contagiosa, lo que ya anticipa

su carácter social. Y, por último, que es un afecto corporizado, se expresa, siente, construye subjetividad, etc.

En cuanto al primer punto, la vergüenza es entendida como una forma de comunicación. Es fácil darse cuenta de cuando una persona la está manifestando porque se expresa a partir de una serie de gestos entre los que se destacan sonrojarse o bajar la cabeza, como veremos en el último de estos puntos. Inmediatamente, la comunicación puede ser interrumpida o repensada porque esas expresiones están diciendo algo (Kosofsky Sedgwick, 1999). Y, si hablamos de formas de comunicación, siempre es necesario que se implique más de una persona, la vergüenza se expresa ante otra/o real o imaginada/o. Esto nos lleva al segundo punto que trata sobre el carácter intersubjetivo de la timidez.

En su carácter intersubjetivo, es una expresión relacionada con otra persona, incluso cuando pueda ser imaginada en la intimidad o recordando algún episodio de nuestras vidas. Lo social está proyectado y constituido en la vergüenza, como dice Eve Kosofsky Sedgwick (1999), irrumpe en las relaciones obligando a la otra/al otro a reconocernos (ampliaré este punto en relación con las disposiciones de género y étnicas). Hasta aquí seguimos hablando de un efecto individualizante de la vergüenza. Sin embargo, ambas autoras exploran su carácter social como constructora de identidad (Kosofsky Sedgwick, 1999) y su proyección colectiva (Ahmed, 2015).

Eve Kosofsky Sedgwick (1999) entiende que la vergüenza es constitutiva de algunos grupos sociales (la performativa *queer* en su caso), pero no la cristaliza. Como forma de expresión de la identidad crea una relación fluida con la vergüenza, le da posibilidad de acción y cambio. En esta línea, Sara Ahmed (2015) propone que puede ser una forma de construcción de lo colectivo. De aquí surge lo que definen como el aspecto contagioso de la vergüenza. Esta tiene efectos de repugnancia o empatía cuando produce sentimientos de «vergüenza ajena» o al sonrojarnos. Como generadora de afectos o sentimientos plantea un punto de debate para las autoras porque mientras Eve Kosofsky Sedgwick (1999) la considera un efecto negativo, no lo es para Sara Ahmed (2015).

La vergüenza es definida como una forma negativa que surge ante la mirada de la/el otra/o, generando la necesidad de ocultarse. Por ende, es definida por Kosofsky Sedgwick (1999) como un rechazo hacia o con una misma. Pero en su carácter contagioso es posible compartir la vergüenza sentida cuando sucede algo bochornoso o una persona queda expuesta. Lo propio y ajeno se entrelazan en ese sentimiento. En cambio, para Ahmed (2015) la vergüenza puede ser una respuesta hacia otro a quien valoro. Las personas pueden desviar la mirada

como una respuesta a un sentimiento de amor, placer o gusto. En este sentido, la considera ambivalente.

Lo contagioso de la timidez nos acerca al último punto, que no existe sin el cuerpo. Son sensaciones que se expresan corporalmente: agachar la cabeza, querer desaparecer, hablar bajo o no responder, acalorarse, reírse, desviar la mirada, dar la espalda, etc. Acciones que pueden replicarse en aquellas personas que empatizan con nuestra vergüenza o marcar una distancia con quienes no lo hacen. Cada una de esas acciones y efectos del cuerpo están vinculadas a las formas en que circula el poder (Kosofsky Sedgwick, 1999) porque crean efectos sobre estos. En otras palabras, podemos pensar a la timidez como una forma de percibir las relaciones sociales. Como veremos, en las comunidades guaraní la timidez muchas veces surge frente a varones o no-indígenas.

La timidez es un rasgo con el que se describe a la población guaraní en general, principalmente a las mujeres. Siguiendo el desarrollo anterior, podemos pensar en el carácter identitario de la vergüenza, construido en la historia de las relaciones interétnicas. El joven citado anteriormente decía «cuando tienen que hablar con alguien que no es de la comunidad», de esta forma describe a las/os mbya en relación con un afuera, con un/a no-indígena, que es el primer «otro» ante el que se manifiesta la vergüenza. La timidez es, entonces, una expresión de la subjetividad que se construye a través de los años de conquista y civilización (Chirix García, 2014). Esa historia tiene su expresión corporal, como la metáfora de «la sandía en la garganta» que utilizó el joven mbya.

Siguiendo a Emma Chirix García (2014), este tipo de actitudes expresan la internalización colectiva de la opresión étnico racial y es una manera en que las mujeres indígenas la perpetúan. Analizar este tipo de expresiones invita entonces a repensar y no naturalizar contactos históricamente desiguales donde las miradas hacia ellas y las percepciones de esas miradas se combinan y se van internalizando en el cuerpo de mujeres desde muy pequeñas. Como analiza la autora, históricamente a las mujeres indígenas se las ha invisibilizado, coartado su participación, descalificado, han recibido gestos de rechazo, entre muchas otras acciones de negación. En continuidad a este planteo, la timidez puede expresar una de esas formas de interiorización en una relación desigual de contacto.

Esta idea de que la timidez encarna formas históricas de relación es la que me interesa problematizar para ver qué sucede en el ámbito médico. Acá el «otro» asume también sus características de género. La vergüenza, estar calladas, no preguntar o no asentir con la cabeza suelen ser las formas en que se referencia a las mujeres mbya en las consultas médicas. Las/os médicas/os me manifestaron

que, a veces, no logran diferenciar si comprenden lo que se les está diciendo y creen que esas personas no hablan español porque muchas veces las muchachas no respondían. En estas situaciones, las/os agentes sanitarias/os funcionan como intermediarias/os para traducir en guaraní lo que la/el profesional está hablando; pero no necesariamente se trata de no comprender el idioma.

Las/os médicas/os más interesadas/os en el trabajo con indígenas buscan estrategias para entablar un buen diálogo: explican qué medicamentos o estudios les están recetando, cómo deben administrar los medicamentos, a cuánto equivalen los miligramos, muestran cómo es el jarabe que tienen que pedir en la farmacia, preguntan una y otra vez si quedaron dudas, hacen dibujos, marcan en calendarios, etc. Por ejemplo, ante el silencio de las madres, una médica tomaba la evolución de las/os pacientes como una clave para confirmar que habían comprendido lo dicho en las consultas. En estas situaciones podemos dar cuenta de que no se trata necesariamente de no entender español.

Las/os profesionales toman diferentes actitudes e incluso cuentan sucesos que van desde llantos en las consultas a anécdotas divertidas. Por ejemplo, se acercan dos jóvenes a una consulta por unas manchas de leishmaniasis, aún sin diagnóstico. El médico hizo preguntas y una de ellas respondía. Entonces se dirigió siempre a ella diciendo «bueno Juana vamos a hacer tal o cual cosa». Las jóvenes cada vez se reían un poco más, hasta que la muchacha que no había emitido palabra dijo «yo soy Juana» (Médico del hospital, registro de campo, 22 de octubre de 2015). Este tipo de actitudes desconcierta a las/os médicas/os, modifica la comunicación (Kosofsky Sedgwick, 1999) y obliga a repensar las situaciones.

Pero me interesa analizar la timidez en especial durante el parto. Sabemos que este es un momento de gran vulnerabilidad para algunas mujeres. Ellas pueden sentirse violentadas o juzgadas, llevando a describir sus propios partos como una mala experiencia.² Las mujeres guaraníes no me relataron sus partos en términos de violencia obstétrica, lo cual no quiere decir que no haya ocurrido porque, como otras formas de violencia de género, se naturaliza y justifica a punto tal que traducirlo en estos términos implica procesos subjetivos muy largos, cuidados y sostenidos. Si bien estas categorizaciones no aparecen en sus narraciones, otros datos como la timidez o la vergüenza sirven para pensar qué sensaciones acontecen al momento del parto. En este sentido, son manifestaciones que se expresan aún más cuando el profesional es un varón.

² Para este tipo de análisis en Argentina ver: Fornes (2009), Jerez (2015) y Castrillo (2015).

El varón como profesional de salud marca cómo el género modifica la consulta médica (Rohden, 2009). Cuando la ginecología surge como especialidad, la mayoría de los especialistas eran varones y en las consultas las mujeres sentían que se entrometían en su intimidad. La autora realizó una reconstrucción histórica de las especialidades médicas que tienen como objeto de estudio a la mujer y algunas cuestiones son interesantes de rescatar. Por un lado, el miedo al comportamiento médico continúa como un punto por el cual muchas mujeres esquivan la consulta médica y, por otro, el pudor de que los varones miren y toquen sus genitales. Esto último es lo que me interesa retomar.

Escuché en diferentes oportunidades sobre el pudor que les da a las mujeres ser atendidas por médicos varones. Cuando pregunté sobre este punto encontré posiciones variadas: algunas no tienen problema, les da lo mismo, pero otras preferirían atenderse con mujeres. Algunas veces, las respuestas desde el sistema público de salud aluden a la trayectoria de ese médico, a su rol como «un especialista» sobre ese tema, «es médico» o «es ginecólogo»; pero para las mujeres no basta. Hay ocasiones en las que el personal médico advierte estas situaciones. Recuerdo a una obstétrica mencionar en una charla que podían encontrarla a ella en un centro de atención primaria a la salud (CAPS) de un barrio cercano para hacerse un estudio de Papanicolau si preferían no realizarlo en la salita de la comunidad con el médico que asistía. En la misma charla contaba que había mujeres indígenas que ya eran sus pacientes (registro de campo, 23 de agosto de 2021).

Obviamente, es necesario leer las diferentes situaciones con un lente más profundo. Se debe tener en cuenta que la falta de recursos económicos y humanos del hospital tampoco permite ampliar sus posibilidades. Por otro lado, ir a un CAPS de un barrio cercano implica dejar a niñas/os al cuidado de otras personas, contar a sus maridos sobre el estudio médico, caminar varios kilómetros para hacer una consulta y otras cuestiones que varían en la vida de cada mujer. Cuando estos elementos no pueden ser sorteados, las mujeres aceptan atenderse por médicos varones, pero su sexualidad se pone en juego. «Es vergonzoso tener a tus hijos en el hospital» es una frase que resume a lo que me estoy refiriendo. Estas palabras fueron dichas por una agente sanitaria indígena, Rosa. En nuestra conversación amplió la frase diciendo: «en el hospital no se puede elegir quien te atiende, un hombre o una mujer, te atiende el que te toca. Y, sobre todo, cuando las mujeres son tímidas, les da vergüenza que las atienda un varón en el parto» (Rosa, *comunicación personal*, 27 de febrero de 2018). Le pregunté cómo había sido su experiencia y me dijo que ella no tuvo problema.

Su experiencia de parto hospitalaria no está relacionada a la vergüenza, pero es importante señalar que ella se desempeña como personal de salud. Conoce al personal médico, la he visto desenvolverse en el hospital, saludar y hablar con médicas, enfermeras, ambulancieros, entre otros (registro de campo, 15 de noviembre de 2019). Este relato nos hace pensar en que la identidad indígena no siempre está relacionada a la timidez, pero para ello hay que dar cuenta de las diferentes trayectorias. Son los diferentes elementos de su historia personal los que la alejan de la vergüenza. Como representante de salud indígena empuja a otras mujeres a la atención hospitalaria. Pero ¿qué pasa con esas mujeres para las que es vergonzoso parir en el hospital?

Cuando un varón atiende el parto modifica esa experiencia. La timidez se pone en escena y la transforma. Posiblemente, la parturienta tendrá dificultades para el pujo, no responderá las preguntas que el médico hace, se sonrojará, no mirará y no dirá cuando se siente incómoda. Esos fenómenos corporales son indicadores de los estados emocionales que comunican más allá del habla (Kosofsky Sedgwick, 1999). En ese sentido, la timidez vuelve a expresar una relación con un «otro» que está atravesada por condiciones de género. La vergüenza no solo se expresa corporalmente, también se asocia con la imagen del cuerpo (Lupton, 2005). Durante el parto la vulva, la vagina y el ano se exponen, y la desnudez puede ser interpretada en términos de vulnerabilidad.

En resumen, en las situaciones de parto o de consulta obstétrica la timidez habla más sobre relaciones de género que interétnicas. Es decir, proyectar un parto en el hospital encuentra su limitación más en la posibilidad de que lo atienda un varón, más que otros temores a malas prácticas hospitalarias. No niego la circulación de relatos de peligrosidad en el hospital (Cantore & Bertoni, 2021), pero no son los que abundan. La frase «te atiende el que te toca» agrega un elemento para tener en cuenta cuando las mujeres proyectan sus partos. Aquí focalicé en la timidez como una dimensión para atender en ese encuentro interétnico. No se trata de una forma de describir a las mujeres indígenas como un patrón compartido, sino de prestar atención a que esa forma de expresión corporal es la que guía la consulta médica y expresa la historia compartida de las mujeres indígenas, aunque —obviamente— muchas estén muy lejos de ser tímidas.

CONCLUSIÓN

Aquí abordé algunas dimensiones del análisis sobre el cuerpo y las corporalidades en la biomedicina. Inicié con un recorrido sobre las representaciones del cuerpo

femenino para la ginecología y obstetricia, incorporando registros de campo que se ponen en diálogo con estas interpretaciones. En el segundo punto, anclé las discusiones de la corporalidad a través de la timidez de las mujeres guaraní. La propuesta fue reflexionar sobre un aspecto que se pone en juego en las consultas médicas y que no pasa desapercibido, ni como categoría de uso cotidiano ni en la reflexión de las/os agentes. Pero es una dimensión que, muchas veces, pierde atención en los estudios antropológicos orientados a las representaciones de los cuerpos o los patrones culturales del embarazo y parto.

La pregunta por cuáles son las nociones de cuerpo en la consulta médica interétnica cuando las mujeres mbya guaraní están embarazadas me lleva a sostener que el embarazo y el parto son experiencias corpóreas que tienen dimensiones que van mucho más allá de las representaciones biomédicas. El cuerpo embarazado es más que un cuerpo que aloja a otro cuerpo. Por el contrario, el mismo proceso de gestación pasa por el cuerpo, que se transita, que cambia la percepción del mundo en ese momento (sentirse cansada, emocionada, angustiada, alegre, tímida, etc.) e, incluso, es una experiencia corporal que se incorpora a la vida de las personas. Intentando encontrar puntos de diálogo o de distancia entre las maneras de pensar el cuerpo, parto de un abordaje sobre el cuerpo desde la concepción biomédica. Allí el análisis fue dividido en dos orientaciones, por un lado, las representaciones del cuerpo de la reproducción en la biomedicina y, por otro, la timidez como una praxis corporal que se pone a jugar en la consulta médica.

En el primero de estos puntos me focalicé en que las/os profesionales de la salud representan los cuerpos desde la reproducción, mientras que las mujeres no necesariamente consideran que estos son máquinas reproductivas. Aparece claramente la idea de que el desgaste es el ejemplo máximo de la imagen corporal, y no se considera lo que las mujeres hacen con y desde sus cuerpos. Esta visión no tiene en cuenta los diferentes motivos, proyecciones y trayectorias por las cuales las personas tienen varias/os o pocas/os hijas/os. Un enfoque atento a la subjetividad y las percepciones del mundo no responderían necesariamente a un cuerpo desgastado, sino a las heterogeneidades de esas mujeres, como se ve en las descripciones posteriores. Pero también propongo que las mujeres escogen métodos quirúrgicos que habilitan otros procesos como el deseo de cerrar su etapa reproductiva.

En el segundo punto, la timidez es tomada como una disposición del cuerpo para la consulta médica. Reitero que hay corporeizaciones de feminidad que escapan de ser vergonzosas, de no preguntar, de enojarse, etc.; pero muchas veces en el encuentro con el sistema público de salud —como en otros espacios— la

timidez es una de las manifestaciones de las mujeres. Consideré la timidez como expresión del encuentro interétnico y de género, más que una representación del cuerpo de las mujeres. Es decir, desde la timidez se puede ver la percepción del mundo de esas personas en tanto «indígenas» y «mujeres», expresión que condensa ambas. La vergüenza con la/el «otro» enuncia la historia de las poblaciones indígenas ante los procesos de conquista y colonización, ante las desigualdades de género, como también las dificultades ante la falta de recursos (del hospital y de las mujeres mbya) para ampliar sus opciones.

REFERENCIAS


- Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Blázquez Rodríguez, I. (2005). Aproximaciones a la antropología de la reproducción. AIBR Revista de antropología iberoamericana, (42). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62304208>
- Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En S. Benhabib y D. Cornell (Eds.), Teoría feminista y teoría crítica (pp. 193-211). Ediciones Alfons el Magnanim.
- Brosky, J. (2022). Procesos de patrimonialización de prácticas musicales mbya guaraní en contextos turísticos de Misiones [Tesis de maestría, Universidad de Buenos Aires].
- Cadogan, L. (1997). Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- Cantore, A., & Bertoni, M. B. (2021). Mujeres indígenas mbyá guaraní y migrantes bolivianas en Argentina: Comparaciones etnográficas sobre sus partos y atenciones sanitarias. *Antropología Experimental*, (21), 469-484. <https://doi.org/10.17561/rae.v21.6292>
- Castrillo, B. (13-17 de julio de 2015). *Intervenciones médicas en los procesos de embarazo y parto. Reflexiones conceptuales y análisis de relatos de partos de la ciudad de La Plata* [Conferencia]. XI Jornadas de Sociología, Buenos Aires, Argentina. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/111866>
- Chazan, L. (2008). ‘É... tá grávida mesmo! E ele é lindo!’ A construção de ‘verdades’ na ultrasonografía obstétrica. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 15(1), 99-116. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702008000100006>
- Chirix García, E. D. (2014) Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otras/os y sus efectos. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.),

- Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 211-221). Editora Universidad del Cauca.
- Enriz, N. (2010) Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbya guaraní. *Anthropologica*, 28(28),115-136. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201001.006>
- Fornes, V. (2009). Cuerpos, cicatrices y poder: Una mirada antropológica sobre la violencia de género en el parto. Actas 1º Congreso Interdisciplinario sobre Género y Sociedad. Debates y prácticas en torno a las Violencias de género. Universidad Nacional de Córdoba. <https://www.aacademica.org/valeria.fornes/2>
- Imaz, E. (2010). Convertirse en madre: etnografía del tiempo de gestación. Ediciones Cátedra.
- Jerez, C. (2015). *Partos 'humanizados', clase y género en la crítica a la violencia hacia las mujeres en los partos* [Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires]. <http://antropologia.filo.uba.ar/sites/antropologia.filo.uba.ar/files/documentos/Jerez%20-%20Tesis.pdf>
- Kosofsky Sedgwick, E. (1999). Performatividad queer. The art of the novel de Henry James. *Nómadas*, 10, 198-214. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114274017>
- Lupton, D. (2005). Going With the Flow: Some Central Discourses in Conceptualising and Articulating the Embodiment of Emotional States. En S. Nettleton & J. Watson (Eds.), *The Body in Everyday Life* (pp. 83-101). Routledge.
- Laquer, T. (1987). *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.
- Martin, E. (1987). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Beacon Press.
- Menéndez, E. (1992). Modelo Médico Hegemónico. Modelo Alternativo Subordinado. Modelo de Autoatención. Caracteres estructurales. En R. Campos Navarro (Comp.), *La antropología médica en México* (pp. 97-114). Instituto Mora / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mol, A. M., & Berg, M. (1998). *Differences in Medicine: Unraveling Practices, Techniques, and Bodies*. Duke University Press.
- Pollock, L. (2009). Rituales de nacimiento: subjetividades en transformación. Elegir cómo parir, elegir cómo vivir. [Monografía]. Seminario de doctorado, Antropología de la Subjetividad: un Estudio desde las Alquimias Corporales, los Rituales y el Habitus, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Rapp, R. (2001). Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory. *Medical Anthropology Quarterly*, 15(4), 466-477. <https://www.jstor.org/stable/649670>

- Remorini, C. (2009). *Aporte a la caracterización etnográfica de los procesos de salud enfermedad en las primeras etapas del ciclo vital, en comunidades Mbya-Guaraní de Misiones, República Argentina* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de la Plata].
- Rohden, F. (2001). *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Editora FIOCRUZ.
- Rohden, F. (2009). Diferenças de gênero e medicalização da sexualidade na criação do diagnóstico das disfunções sexuais. *Revista Estudos Feministas*, 17(1), 89-109. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000100006>
- Roca, A. (2010). *Fragments, fronteras y cuerpos incógnitos Una mirada antropológica sobre la producción y criopreservación de vida en el laboratorio* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/12259>

Figuración antropomórfica del virus y la enfermedad VIH/sida: Una mirada desde las humanidades científicas

José Luis Arriaga Ornelas

 <https://orcid.org/0000-0002-0498-8461>
Universidad Autónoma del Estado de México
jlarriagao@gmail.com

RESUMEN

El artículo revisa la hipótesis de que los virus no están vacíos de humanidad, en el marco de lo que Latour define como «humanidades científicas», que ponen en tela de juicio la idea de autonomía de las ciencias y las técnicas. El procedimiento seguido consiste en el análisis de documentos producidos para referirse al virus de inmunodeficiencia humana (VIH) y a la enfermedad que causa, sida, poniendo especial atención en cómo esas construcciones discursivas lo llenan de humanidad hasta darle una figuración antropomórfica. El objetivo es mostrar que hoy en día vivir la vida humana ya no puede prescindir de pensar y actuar en relación con los virus, porque han entrado al «mundo circundante» de los seres humanos, lo cual tiene repercusiones políticas y sociales relevantes, lo que se ha discutido recientemente desde varias disciplinas. No se trataría de una relación solo médica, restringida a laboratorios, hospitales y tratamientos. Entre los hallazgos que se ofrecen están, por un lado, la evidencia de que los virus no son solo objetos científicos, sino portadores de significación; y, por otro, la exhibición de cómo el ser humano detona su metamorfosis simbólico-significativa, convirtiéndolos en personajes capaces de modificar el cuerpo social, el imaginario, los símbolos, las relaciones entre personas, las instituciones y hasta las políticas públicas.

Palabras clave: VIH/sida, Humanidades científicas, Mundo circundante, Significación, Antropomorfización



Anthropomorphic Figuration of the Virus and the HIV/AIDS Disease: A View from the Scientific Humanities

ABSTRACT

The hypothesis that viruses are not devoid of humanity is reviewed. This is done within the framework of what Latour defines as “scientific humanities”, which call into question the idea of autonomy of sciences and techniques. The procedure followed consists of the analysis of documents produced to refer to the Human Immunodeficiency Virus (HIV) and the disease it causes, AIDS, paying special attention to how these discursive constructions fill it with humanity until it gives it an anthropomorphic figuration. The objective is to show that today living human life can no longer do without thinking and acting in relation to viruses, because they have entered the “surrounding world” of human beings, which has relevant political and social repercussions and that has been recently discussed from various disciplines. It would not be a solely medical relationship, restricted to laboratories, hospitals and treatments. Among the findings offered are, on the one hand, the evidence that viruses are not only scientific objects, but bearers of significance; and, on the other, the exhibition of how human beings trigger their symbolic-significant metamorphosis turning them into characters capable of modifying the social body, the imaginary, symbols, relationships between people, institutions, and even public policies.

Keywords: HIV/AIDS, Scientific humanities, Surrounding world, Significance, Anthropomorphization

INTRODUCCIÓN

Existe una extensa literatura sobre la construcción social de la enfermedad (Gusfield, 1967; Eisenberg, 1977; Timmermans & Haas, 2008; Conrad & Barker, 2010). La discusión planteada en este tipo de trabajos sostiene que el conocimiento médico sobre la enfermedad no está dado objetivamente en su naturaleza, sino que es estructurado y desarrollado por quienes la padecen y otros actores interesados. De la misma manera, hay trabajos más recientes que evidencian la «vida social de los medicamentos» (Reynolds *et al.*, 2003), planteando que se encuentran integrados en nexos de relaciones sociales. Hay otros que se cuestionan acerca de los supuestos políticos, económicos y filosóficos que tienen construcciones biomédicas como la de *inmunidad* (Cohen, 2009), que de manera más bien reciente fue elevada a «función vital» que salvaguarda al organismo vivo vulnerable, pero que en el fondo es un tipo de respuesta a la cuestión biopolítica de la salvaguarda de la vida humana (Esposito, 2006). En el fondo, todos estos trabajos tienen un elemento en común con aquella postura que sugiere la no independencia o autonomía de las ciencias, de la política, de la economía o de la naturaleza misma. En tal planteamiento, no se hayan tan claramente definidos los campos, ni existe manera de identificar indubitadamente los límites entre el saber científico y el resto de los aspectos de la vida cotidiana. Dicho en pocas palabras, los objetos teóricos o técnicos no están vacíos de humanidad.

En ese marco, este trabajo advertirte que los virus no son seres vivos y, sin embargo, hasta se les atribuye voluntad. Para existir, un virus necesita de un organismo huésped, pero al pensarlo y al nombrarlo todos pueden investirlo de humanidad y definirlo como «enemigo a combatir», armando «cruzadas» mundiales en su contra. Estos microorganismos, más pequeños que las bacterias y solo observables mediante sofisticados artefactos técnicos, han sido incorporados al mundo humano en carácter de actores relevantes; hoy son parte del entorno de los humanos y se les piensa antropológicamente.

Siguiendo tal hilo de discusión, el presente texto quiere ubicarse en el campo de las humanidades científicas. Dicho campo tiene como objeto, según Bruno Latour, acuñador del término, «poner en tela de juicio la idea de la autonomía de las ciencias y las técnicas» (2012, p. 19). Se trata de un campo para la reflexión e investigación, cuyo núcleo teórico convoca a reconocer que las ciencias y las técnicas, así como sus producciones, no son tan autónomas como históricamente se han presentado y se siguen presentando. El argumento central de las humanidades científicas es que ciencias y técnicas «se presentan como disciplinas demasiado autónomas» (2012, p. 18), pero cuando se les mira de cerca es relativamente fácil ver que sus productos no son, para nada, «simples objetos técnicos o teóricos, vacíos de humanidad» (2012, p. 49). Este artículo plantea la interrogante de si esto último aplica en el caso de los virus, que dejan de ser meros objetos de laboratorio y terminan siendo demasiado sociales, demasiado narrados y demasiado figurados.

La dimensión en la que se centrará el presente trabajo inicia con el virus del VIH como objeto de estudio, como ente biológico que ha ocupado a virólogos, epidemiólogos, genetistas y científicos de distintas disciplinas, para luego seguir con la enfermedad (sida) que involucra a muchas más personas, sean enfermos, portadores, sus familias o los llamados «grupos de riesgo». Se buscará mostrar cómo el VIH/sida no está «vacío de humanidad», sino que su estudio, la explicación de su comportamiento, la identificación de sus mutaciones, su letalidad o las características de quien enferma por su causa, están llenos de expresiones que no hacen sino reflejar «las pequeñas preocupaciones cotidianas del ser humano» (Von Uexküll, 2016, p. 93).

El objetivo del presente texto es mostrar, a partir de una revisión a documentos producidos para referirse al VIH/sida, la existencia de vínculos entre este y algunas formas de la vida exclusivamente humana. Se buscará hacer evidente la manera en la que el virus se transforma en portador de la significación que el ser humano le imprime. O, expresado en otras palabras, mostrar cómo es que a partir de cierto momento en la historia (bastante cercano, por cierto) los humanos establecen relaciones de significación con un virus que solo existía en el reino animal (SIVcpz), pero que no tenía prácticamente ninguna relación significativa para las personas. Vía la zoonosis, este virus se aloja en un ser humano, se replica, se transmite y, a partir de entonces, el quehacer científico, la política, la comunicación, la medicina, el periodismo, entre otros discursos, lo van llenando de humanidad, al grado de conducir su figuración antropomórfica.

Para mostrar cómo ocurre todo esto, el trabajo se apoya en las ideas de Jakob von Uexküll (2001, 2014, 2016), en el sentido que las retoma Latour: para

desestimar la idea de un «espacio común a todos los seres vivos», que tendría la extraordinaria propiedad de estar desprovisto de significación y al que se suele llamar *naturaleza* (Latour, 2012, p. 181). Ello resulta conveniente —explica el propio Latour— para sustraerse «perfectamente de la sempiterna oposición entre lo subjetivo y lo objetivo» (2012, p. 180). Se ajusta a la argumentación de las humanidades científicas en el sentido de superar la epistemología política que se soporta en la creencia de que existe *la naturaleza*, que sugiere una *res extensa* y una «visión científica del mundo», aunque resulte imposible «señalar a qué ser gigante pertenecería el ojo capaz de tal visión» (Latour, 2012, p. 181). La idea base de Von Uexküll que este trabajo adopta es que en la naturaleza no hay objetos, sino solo portadores de significación; y todos los animales, incluido el ser humano, producen un mundo de significaciones: «Hay un contraste fundamental entre el medio ambiente que vemos extenderse en torno a los animales y los mundos circundantes que los animales mismos construyen y llenan con objetos de su propia percepción [...] Son productos ‘subjetivos libres’» (2016, p. 137).

Siguiendo esta línea argumental, puede pensarse que el ser humano no deja de producir, desde su punto de vista, un mundo de significaciones, es decir, un *Umwelt* (ambiente) propio, debido a que no hay en el mundo vivo más que sujetos y estos establecen entre sí relaciones de significación. En consecuencia, se va a evidenciar que el VIH/sida es también producto de ese proceso de producción y que, por ello, forma parte del *Umwelt* que los seres humanos se forjan permanentemente. Si esto queda claro, puede ayudar a entender de mejor manera cómo es que, con el transcurrir de los años, las personas «aprenden a vivir con él y con el tratamiento» (Reynolds, 2014), o cómo se producen diversos movimientos discursivos, jurídicos, institucionales y de políticas sanitarias para replantearlo (Moyer & Hardon, 2014), o a qué se debe que las más recientes investigaciones sobre el VIH y el sida se estén orientando a la idea de una «era del tratamiento, posterior a la era del sida» (Moyer, 2015).

En pocas palabras, apoyaría a una comprensión de la discontinuidad como característica básica del *mundo circundante* en el que este virus y la enfermedad que causa existen. Lo discontinuo requiere la *composición*, que «se parece a un hojaldre de preocupaciones prácticas y lenguajes diferentes» (Latour, 2012, p. 34). Describir este tipo de «madejas, donde quiera que nos lleven» (Latour, 2007, p. 18) es lo que propone el planteamiento de las humanidades científicas. Lo que corresponde, entonces, es describir el tipo de significaciones que los propios seres humanos le van asignando al VIH/sida, porque sería una vía adecuada para hablar de «su inclusión en nuestros colectivos y en lo sujetos»

(Latour, 2007, p. 19). Tal inclusión es dada vía la *traducción*, que no es otra cosa sino «transcribir, transponer, desplazar, transferir y, por lo tanto, transportar transformando» (Latour, 2012, p. 34).

NOTAS METODOLÓGICAS

La propuesta de Bruno Latour para «poner en tela de juicio la idea de autonomía de las ciencias y las técnicas» (2012, p. 19) es, en primer lugar, llenar un *cuaderno de viaje*; se trata de una especie de bitácora, dice. Específicamente para este trabajo, en el marco de un proyecto de investigación, financiado por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex) para realizarse entre 2021 y 2022, cuyo título fue «Conocimiento y percepción del VIH/sida en jóvenes de la escuela preparatoria de la UAEMex: análisis fenomenológico en una muestra cualitativa», el grupo de investigadores acopió literatura sobre el tema; el autor del presente artículo revisó ese conjunto de documentos, pero tomando nota en un cuaderno de aquellos textos en los que se identificaba un vínculo entre las ciencias, las técnicas y las demás formas de vida. Se seleccionaron esos textos y, apoyándose en las notas en el cuaderno-bitácora, se procedió a problematizar aquella vieja idea de la autonomía de las actividades científicas. Se trataba de seguir la huella que dejan las relaciones entre objetos o prácticas de las ciencias y otros ámbitos de la vida ordinaria. Enseguida —dice Latour (2012)— se deben analizar los vínculos, haciendo aflorar, a través de ellos, la contradicción consistente en aceptar la autonomía de la ciencia y, al mismo tiempo, no dejar de encontrar vínculos de ella con la ideología, la moral, la política, la economía y otros campos muy humanos.

Para tales fines, en el presente trabajo se armó esa *bitácora* propia a partir de varios de los documentos revisados y en los que se hablaba del VIH/sida de un modo «contradictorio» o ambiguo por la presencia, a un mismo tiempo, de prácticas científicas y preceptos morales o planteamientos ideológicos, emotivos, políticos, etc. Se incluyeron reportes periodísticos, artículos científicos, ponencias, conferencias y estudios académicos sobre el tema. Se trata de literatura gris y académica, pero no es producto de una revisión exhaustiva sino ilustrativa de la duplicidad en los discursos, misma que ofrece un presunto objeto científico (apartado de los «contaminantes ámbitos no científicos») pero que, al mismo tiempo, es investido de significación y relacionado con ámbitos tan ordinarios como las emociones y las creencias mundanas.

El corpus que se emplea como fuente de los datos que se despliegan en este artículo son 15 documentos que se detallan en la Tabla 1.

Tabla 1. Documentos seleccionados para el análisis

| Fuente | Documento | Fecha |
|-----------------|--|------------|
| OMS | VIH/sida: 40 años de respuesta a una epidemia que marcó a la humanidad. | 1/08/2022 |
| OMS | Modelo de Consejería Orientada a los Jóvenes en Prevención del VIH y para Promoción de la Salud Sexual y Reproductiva: Una Guía para Proveedores de Primera Línea. | 2015 |
| New York Times | La cura del VIH: cuatro preguntas clave. | 7/03/2019 |
| Nature | The Durban Declaration. | 6/07/2000 |
| AIDS Conference | A critical analysis of the evidence for the existence of HIV and the HIV antibody tests. | 28/06/1998 |
| Tesis | La atención médica del VIH/sida. Un estudio de antropología de la medicina. | 2008 |
| | Entre las ánimas y el cuerpo: fenomenología del VIH en Guinea Ecuatorial: estudio de caso. | 2015 |
| Papers | Isolation of a T-lymphotropic retrovirus from a patient at risk for acquired immune deficiency syndrome (AIDS) <i>Science</i> , 220. | 1983 |
| | Origen del VIH/sida. <i>Revista clínica de la Escuela de Medicina UCR- HSJD</i> , 6(IV). | 2016 |
| | El descubrimiento del VIH en los albores de la epidemia del sida. <i>Revista de Investigación Clínica</i> , 56(2). | 2004 |
| | El VIH. Una definición de la realidad. <i>Gazeta de Antropología</i> , 21. | 2005 |
| | Biología celular y molecular del virus de inmunodeficiencia humana (VIH). <i>Revista de Diagnóstico Biológico</i> , 52(1). | 2003 |
| | La enfermedad del sida: una perspectiva antropológica desde la perspectiva del discurso. <i>Cuicuilco</i> , 9(24). | 2002 |
| | Estudio del paciente con infección de VIH. <i>Medicina y Laboratorio</i> 14(1-2). | 2008 |
| | ¿Podemos, mediante una prueba rápida determinar la presencia de VIH-2 en la población mexicana? <i>Revista Médica del Hospital General de México</i> , 75(4). | 2012 |

El análisis, consistente en identificar la mencionada duplicidad en los discursos, conduce a que en las siguientes páginas se exponen pasajes de los documentos incluidos en la bitácora y se evidencia la manera en la que el VIH/sida deja muy pronto de ser un fenómeno exclusivamente biológico, desvinculado del entorno social y cultural, para quedar impregnado de humanidad y, paulatinamente, entrar al «mundo circundante» (Von Uexküll, 2016) de los seres humanos y entablar con ellos relaciones de significación que pueden explicitarse, pero que además van teniendo numerosos ajustes. La forma de presentar dichos pasajes del corpus ya citado es bajo la lógica de ejemplificar «la contradicción» que toman como objeto de análisis las «humanidades científicas» (Latour, 2012, p. 21). ¿Y en qué consiste dicha contradicción? En lo cotidiano que es escuchar la afirmación de que la ciencia y su quehacer constituyen un cuerpo ajeno y, al mismo tiempo, acumulan múltiples ejemplos de sus cruces con la vida cotidiana, la cultura, los valores, las humanidades, las pasiones políticas.

El VIH y su inclusión en el «mundo circundante» de los humanos

Hay que partir de la siguiente afirmación para poder despejarla con la evidencia a desplegar: cuando Beijerinck presenta a los virus (Lecoq, 2001), a finales del siglo XIX, no solo delimita un objeto científico (que será materia de la biología, la medicina y luego la virología) sino que añade realidad a la existencia del ser humano. Esos entes, que ya unos años antes Ivanovsky (Zhirnov & Georgiev, 2017) había identificado cuando investigaba la planta de tabaco, paulatina pero irremediamente se transformarán en actores, porque modifican el mundo de los humanos. A más de un siglo de distancia, hoy los virus son demasiado sociales, demasiado históricos, demasiado narrados, para ser vistos solo como objetos de laboratorio.

Aunque los virus no son en sí un ser vivo, ello no los margina de relaciones de significación, porque de lo que se hablará aquí es de los procesos de *traducción* por medio de los cuales el ser humano los «produce» en tanto portadores de significación y productos subjetivos. ¿Cómo puede evidenciarse esto? Véase el siguiente ejemplo: en marzo de 2019, durante una conferencia científica en Seattle, en donde uno de los principales trabajos presentados era que un paciente se curó del VIH —reportó *The New York Times*— Steve Deeks, investigador de la Universidad de California se expresó de esta manera:

Es una esperanza que debe procesarse con realismo: el VIH es un adversario astuto y los científicos y pacientes que viven con el virus conocen muy bien los fracasos del pasado en la lucha contra la epidemia (Mandavilli, 2019, s. p.).

Como puede apreciarse en las palabras elegidas por el investigador para referirse al virus y a sus características, lo piensa en términos de comportamiento humano: «es un adversario astuto». Las preocupaciones muy humanas de combatir contra enemigos (y, por supuesto, vencerlos) son *traducidas* como «el comportamiento del VIH». Las acciones orientadas a un fin, que se pretenden atribuir a dicho virus, provienen exclusivamente del ser humano que lo piensa, lo nombra, lo estudia y lo combate. Entonces, lo que queda claro en este tipo de discursividad es que ya no se está en presencia de un fenómeno exclusivamente biológico, desvinculado del entorno social y cultural. El VIH empieza a ser impregnado de humanidad. ¿Cuándo y cómo? Cuando un virólogo presenta sus estudios sobre el comportamiento del VIH, pero también cuando un político anuncia fondos para el tratamiento de portadores y enfermos de sida, cuando un epidemiólogo advierte sobre los brotes en alguna región del mundo, o cuando un periodista ofrece un reportaje sobre cómo es la vida con VIH. Viendo esto es que se puede hablar de una *composición*: donde «la cultura y la naturaleza resultan mezcladas todos los días» (Latour, 2007, p. 19). Dice Bruno Latour que, cada día que lee el diario, se encuentra con «híbridos que dibujan madejas de ciencia, de política, de economía de derecho, religión, técnica ficción»; y agrega que, en ese ejercicio de lectura cotidiano que hacen millones de personas, «el más pequeño virus del sida hace que uno pase del sexo al inconsciente, al África, a los cultivos de ADN, a San Francisco» (Latour, 2007, p. 17).

Pero resulta pertinente rastrear las pistas yendo unas décadas atrás: está documentado (Boza, 2016) que el VIH entró al *mundo circundante* de seres humanos vía un salto interespecies. No formaba parte del «ambiente vivido, del *Umwelt*» (Latour, 2012, p. 181) de la especie humana sino hasta hace apenas unas décadas. Pero, una vez que lo hizo, ocurrió lo que decía Von Uexküll: llenamos los mundos circundantes con objetos de nuestra propia creación. Ojo, ello no debe entenderse como una afirmación de que el virus no existe en términos reales; es solo un señalamiento de que existe, pero es necesario advertir que no lo hace con un sentido exterior. No tiene un destino manifiesto, sino que se puede señalar que existe como «producto subjetivo libre» (Von Uexküll, 2016, p. 137).

¿Cómo puede inferirse esto? Hay una forma si se consideran los siguientes tres momentos y se ponderan a la luz de los términos «mundo perceptual»,

«mundo efectual» y «mundo circundante», que Von Uexküll explica en su texto *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Propone este principio: «todo lo que un sujeto percibe se torna su mundo perceptual, y todo su obrar se vuelve su mundo efectual. Mundo perceptual y mundo efectual conforman, juntos, una unidad cerrada: el mundo circundante» (2016, p. 35).

Primer momento: Entre 1910 y 1920 se habría presentado un salto interespecies del virus de inmunodeficiencia de simios (SIV) de chimpancés al ser humano, ocurrido muy seguramente en Camerún, a las orillas del Río Sangha (Boza, 2016).

Segundo momento: A finales de los años setenta y principios de los ochenta se reportan los primeros casos de lo que a la postre sería nombrado síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida) y atribuido al VIH. Para aquel momento únicamente hay una caracterización de signos, síntomas o expresiones:

Infección por *Cándida albicans* en la boca y el esófago, acompañada de erupciones cutáneas en distintas partes del cuerpo que correspondían a una forma agresiva del sarcoma de Kaposi, neumonía por *Pneumocystis carinii* y en algunos casos, daños neurológicos y una supresión del sistema inmunitario inexplicable (Miranda & Nápoles, 2009, p. 64).

Tercer momento: En la década de los noventa, tras que se le empezó a nombrar como síndrome, ni siquiera como enfermedad propiamente dicha, por desconocerse su causa, el VIH/sida empieza a tener un carácter ontológico. Empieza a *ser* una enfermedad a la que hay que combatir, de la que vale la pena preguntar si «se calma» o de la que puede especularse acerca de si el virus que la causa tiene *predilecciones*.

En el primer momento, el SIV no forma parte del mundo circundante de ningún ser humano; como patógeno se encuentra diluido en un ecosistema en el que sus organismos huéspedes son simios. Estos últimos, empero, sí forman parte del *Umwelt* de cazadores locales, que muy seguramente se infectaron «al cazar y destazar monos para consumo humano» (Boza, 2016, p. 55). Si se considera lo que señala Von Uexküll sobre los signos perceptuales, es posible indicar que las propiedades y características de las «cosas externas que nos sirven de signos perceptuales unifican nuestras sensaciones humanas y constituyen nuestras señales perceptuales»; dicho en otras palabras, «determinadas propiedades del objeto se vuelven portadoras de signos perceptuales» (Von Uexküll, 2016, pp. 42-43), pero ello no puede ocurrir con objetos que no son percibidos por el sujeto. EL SIV no era un signo perceptual para la mayoría del género humano, al menos hasta la parte final del siglo pasado.

En el segundo momento, el ahora VIH y la enfermedad que causa empiezan a formar parte del mundo perceptual de ciertos médicos y algunos investigadores, quienes dirigen su atención a expresiones emergentes de un padecimiento antes no observado. En los términos de Von Uexküll, comienzan a ser destacados como «objetos del mundo circundante mediante signos perceptuales» (2016, p. 44). El mundo de *su* percepción se ha modificado con la presencia de un «sujeto de significación» agregado de manera emergente, inesperada, impensada y contingente: ahora es portador de significación para ellos, pero no para el grueso de la humanidad. Como reseñan Carrillo y Villegas, en aquel segundo momento «diferentes grupos de investigadores en los Estados Unidos de América (EUA) y en Europa se dieron a la tarea de cazar a este nuevo y elusivo agente infeccioso» (2004, p. 130). Y el empleo del término (cazar) también fortalece la idea de que ese ente al que se persigue es integrado a las actividades más impregnadas de humanidad.

Será en el tercer momento cuando se puede advertir con toda claridad que el VIH ya es portador de significación para un gran número de personas. El ser humano «se encuentra ligado a este nuevo objeto mediante múltiples círculos funcionales» (Von Uexküll, 2016, pp. 44-45). Desde mediados de la década de los ochenta, ya con enfermos en número creciente, con médicos atendiéndoles, con investigaciones sobre el origen del virus y los síntomas que causa, se puede incluir al VIH en el mundo circundante de millones de seres humanos. Desde luego que tal inclusión no es uniforme, no hay *una* manera de incluirlo en el mundo circundante de los sujetos. Ello puede advertirse en las «tesis revisionistas» que hacia finales del siglo XX pusieron en duda el origen del sida. En efecto, hubo un grupo de investigadores que sostenían la tesis de que el VIH no existía, debido a que no había sido aislado, a que no existía evidencia sólida y robusta de su existencia (Nature, 2000). Sostenían que los procedimientos efectuados para aislar al virus en realidad solo habían mostrado anticuerpos. Nuevamente, empleando elementos discursivos que llenaban de humanidad al objeto referido, señalaban:

As in the case of HIV, Gallo and his colleagues claimed that antibodies elevated certain culture proteins to the status of a virus. Their reasoning was then and still remains a scientific impossibility. When it was discovered that such antibodies were induced by a wide variety of stimuli that had nothing to do with viruses, and they occurred in far more healthy people than could have ever had the virus to cause leukaemia, HL23V disappeared from the annals of science. This is why most of you, and most HIV experts, have never heard of it. Yet in the AIDS era we have the same method used to prove the existence

of HIV, and a large number of instances of HIV antibodies where there is no HIV. But we still believe in HIV (Papadopulos *et. al.*, 1998).

En la expresión «but we still believe in HIV» (pero seguimos creyendo en el VIH) hay una alusión implícita al ente VIH como «alguien» a quien se le pueda dar crédito o no. Desde luego que la crítica la lanzan hacia los científicos que aseguran haber aislado el virus, pero el señalamiento incluye una connotación de verosimilitud no solo de los procedimientos, sino de lo elusivo de los anticuerpos y virus para mostrarse o esconderse, hacerse «pasar por» y hasta «engañar» a quienes creen haberlos encontrado y aislado. Esta postura tomó suficiente fuerza como para hacer que el entonces presidente de Sudáfrica, Thabo Mbeki, la tomara como base de sus políticas públicas en materia de salud.

En respuesta a estas posturas unos cinco mil científicos firmaron la Declaración de Durban en la que, nuevamente, con una discursividad digna de revisión atenta dicen:

There are many ways of communicating the vital information on HIV/AIDS, and what works best in one country may not be appropriate in another. But to tackle the disease, everyone must first understand that HIV is the enemy. Research, not myths, will lead to the development of more effective and cheaper treatments, and, it is hoped, a vaccine. But for now, emphasis must be placed on preventing sexual transmission (Nature, 2000).

Debe destacarse la afirmación de que «everyone must first understand that HIV is the enemy» (todos deben comprender que el enemigo es el VIH). Nuevamente, inferencias directas a una actitud hostil, premeditada, aviesa, atribuida al VIH, refuerzan la idea que se viene exponiendo en este trabajo de que el virus ya ha sido «humanizado». La antropomorfización solo puede ser social y en ella no solo participan los sujetos involucrados (investigadores, médicos y pacientes) sino el propio virus en calidad de agente, porque los seres humanos se representan las interacciones que tienen con él; realizan *traducciones* en las que se *componen* versiones científicas, consejos religiosas, emociones, tradiciones, etc.

Debe recordarse que cuando se comienza a hablar de sida, tal término se emplea para nombrar una entidad clínica con la que ya se etiquetaba a miles de personas a lo largo del mundo. A tal entidad se le atribuyen capacidades o competencias que sería ingenuo pensar que no influyen en la percepción, representaciones, significado y vivencia de quienes son seropositivos, seronegativos, serodiscordantes, pero también en médicos, biólogos, virólogos, autoridades y casi en cualquier persona. Esas capacidades atribuidas son signos perceptuales

y, precisamente —diría Von Uexküll—, esas manifestaciones de tal entidad clínica novedosa «no contienen otra cosa que los signos para el comienzo de una acción». Así es como el ser humano, al tiempo que trata de atender el problema, está construyendo su mundo.

De hecho, en 1983, cuando Barré Sinoussi publicó en la revista *Science* el artículo en el que anuncia la identificación y descripción del virus causante del sida, no es diferente su forma de expresarse de él en cuanto a su carácter ontológico: «Este virus [...] brota de la membrana celular, *prefiere* el magnesio para la actividad de transcriptasa inversa y *tiene* un antígeno interno (p25) similar al HTLV p24» (Barre-Sinoussi *et al.*, 1983, p. 868; énfasis propio). Que el virus ejecute acciones, tome decisiones o posea algunas características le hacen portador de significación. La significación no va a ser la misma para todos los individuos (por la discontinuidad de la que ya se habló), pero sí puede deducirse que todos aquellos individuos que incorporan a su mundo circundante al VIH/sida van a hacerle portador de significación.

Se puedan dar varios ejemplos. Durante una investigación de antropología de la medicina, realizada en Argentina hace una década, se logró captar testimonios de médicos que atendían pacientes de VIH/sida, alguno de los cuales se expresó de esta manera: «*el blanco predilecto de la enfermedad* en este momento, son los heterosexuales» (Margulies, 2008, p. 35; énfasis propio).

¿Puede tener predilección un virus? Solo en la medida que al mismo se le antropomorfiza para tener frente a sí (en este caso, los médicos) a alguien a quien combatir, enfrentar o vencer. La interacción toma sentido solo si el «enemigo» es un agente cuyas intenciones obedecen a alguna lógica que se buscaría entender para dominar.

Otra investigación, realizada en Guinea Ecuatorial y publicada hace pocos años, recoge testimonios de seropositivos con la intención de apreciar cómo viven el diagnóstico, la enfermedad, el tratamiento y todo el proceso. Una de ellas dijo:

... yo quería saber, *de dónde procede la enfermedad*, porque desde 2000 empiezo a escuchar lo del sida y la pregunta más, más que tengo y va a ser la última es si la enfermedad esta *no se ha encontrado su medicamento*, ¿se cura, se cura el sida, se cura el VIH y sida, ¿o qué?, ¿se calma? (Mujer, seropositiva, abandono) (Rodríguez, 2015, p. 325; énfasis propio).

Una investigación más, realizada en España y México, se detiene precisamente en el discurso de quienes viven con sida y comparte testimonios recabados desde un ángulo antropológico. Esta es parte de una conversación con uno de los informantes:

—He aprendido una cosa en estos siete años, es más, a la mejor te vas a reír, quiero mucho a mi virus, al virus, *me siento muy a gusto con él, ya lo siento parte de mi vida*, y a mí, si hubiera una cura, yo no me la pondría.

—¿Por qué?

—A lo mejor tengo, okey, ya soy seronegativo otra vez, me sigo cuidando, cuanto tiempo va a ser ese cuidado, ya estoy bien y sé que si vuelvo a caer ¿va a haber una cura y otra vez voy a ser seronegativo? Entonces ¿de qué me va a servir estar así? De un arriba y hacia abajo, en un sube y baja, yo no me pondría una vacuna, quiero mucho al virus (Sevilla & Álvarez, 2002, pp. 202-203).

Un trabajo realizado con portadores del VIH en el centro de México también recoge algunos testimonios respecto a la relación de las personas con el virus. Solo se recupera un fragmento de ellos:

El VIH es el virus de la «Inmundancia» Humana, es el significado de VIH... es un virus que es contraído por medio de un contagio porque tu sistema celular no está trabajando como debiera, entonces tu sistema celular no trabajó perfectamente, entonces *el virus aprovecha esos momentos para atacar al sistema celular* y de cada célula ya que se dice que se reproducen varios virus y esos virus *vuelven a atacar* cada uno, una célula y *vuelven a reproducirse*, esto quiere decir que a lo mejor millones de células, pero que también son muchos virus, entonces es una reproducción, porque de cada célula ¿cuántos virus salen?, entonces es obvio que hay una reproducción (Robles, 2005, p. 5; énfasis propio).

Los pasajes enfatizados en cada una de las anteriores citas permiten ver una clara figuración antropomórfica del virus, pero también el desdibujamiento de la presunta frontera entre naturaleza y cultura que problematizan las humanidades científicas. Como se señaló antes, al describir al virus y a la enfermedad que causa se suelen emplear expresiones que, de alguna manera, le transfieren las preocupaciones del ser humano. Con tal tipo de expresiones se sugeriría que el comportamiento del VIH/sida se da con «arreglo a fines», que obedece a cierta «lógica». Lo cual no se puede probar. En cambio, sí podría sugerirse que son las marcas perceptuales que los individuos han asignado al virus las que emiten estímulos significativos al sujeto y, en el caso de aquellos virólogos, biólogos, médicos, infectólogos o practicantes de cualquier especialidad científica que ha generado conocimiento sobre el virus, estarían buscando transmitir esos signos perceptuales a otro tipo de grupos para relacionarlos con el virus.

El siguiente caso es ilustrativo de esto último: en una historieta que habría circulado con cierta amplitud en la parte central de África hacia principios de los noventa, con fines de concientización de la enfermedad, se utiliza la metáfora «Le syndrome inventé pour décourager les amoureux» (síndrome imaginario para desalentar el amor). Se trata de una figura retórica, además de un eufemismo (Yannick, 2012), relacionado con la idea de que «cada época, cada sociedad es literalmente perseguida por un determinado tipo de enfermedad [...] y desarrolla una determinada concepción de la etiología» (Laplantine, 1999, p. 183). En el caso de las sociedades poscoloniales —sugiere Yannick— la forma de pensar al VIH/sida estaría relacionado con la necesidad de «aliviar el miedo que tienen las poblaciones poscoloniales ante la enfermedad del sida» (2012, p. 1).

VIH/SIDA, ¿UN HÍBRIDO EN EL MUNDO CIRCUNDANTE DEL SER HUMANO?

Con la publicación de hallazgos de investigación, de resultados de terapia, de pruebas clínicas para medicamentos o vacunas, de testimonios sobre las vivencias en la enfermedad, los investigadores buscan compartir su particular manera de incluir al virus en su mundo circundante. El VIH/sida, como objeto perceptual, es socializado. Este proceso social le humaniza.

Ahora, lo que la perspectiva de Von Uexküll permite no es exclusivamente expresar la actividad de un sujeto constituyente (sea individual o específico), sino que la conformación de un mundo circundante (en el que se puedan seleccionar e incluir entidades biológicas como el VIH/sida) se convierte en indicio de un sistema subjetivo-objetivo. Lo anterior termina apareciéndose como «un mundo práctico subjetivado» (Heredia, 2021, p. 42).

Todo lo anterior dirige la atención hacia la potencialidad actancial que el VIH/sida tendría, porque subjetivamente le es atribuida incluso intencionalidad. Desde la biología se nombra al VIH como un «agente viral» (Vázquez, 2016) y se le reconoce la «capacidad para» instalarse en el organismo infectado durante amplios periodos de tiempo, destacando su «habilidad para» infectar a células quiescentes (Santana *et al.*, 2003). Por este motivo se vuelve pertinente decir que los sujetos que lo estudian, atienden, combaten o padecen se encargan de colocar al VIH/sida en la arena de lo social. La investigación, experimentación, tratamientos y demás acciones emprendidas no pueden separar a todos aquellos agentes que interactúan: los sujetos, el virus, los objetos, los tratamientos, los discursos, etc.

Siguiendo esta línea argumental, puede destacarse que desde la medicina es común referirse al VIH como el «agente causal» del sida y se considera necesaria la comprensión detallada de este «agente patógeno» como algo fundamental para el diagnóstico, tratamiento y prevención de la infección (Tobón & Toro, 2008). No obstante, los estudios muy frecuentemente tienen como punto de partida la presencia de un agente (virus), de una infección (con características performativas) y de un paciente (el que aparece casi siempre pasivo, cuyo aspecto observado es solo orgánico, como «hospedero» del virus). Esto está relacionado con lo que Latour identifica como «las prácticas de purificación» que busca emplear «un discurso independiente tanto de la referencia como de la sociedad» (2007, p. 28). Desde tal actitud se presume que están buscando entender, caracterizar e identificar al virus, a la enfermedad, sus comportamientos, tendencias y evolución, pero suele hacerse al margen de los sujetos seropositivos.

Tal curso de acción buscaría «purificar» o vaciar de humanidad al objeto-virus a través de diseños experimentales, pero eso parece ya poco provechoso, pues, como se ha mostrado, con el paso de las décadas, desde que el VIH/sida es incorporado al mundo circundante de millones de personas, se ha humanizado y es ya un híbrido. Este término, según explica Latour, se refiere a «mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura» (2007, p. 28). Inclusive, otras disciplinas, como la psicología y el trabajo social, han tratado de «subsana» esta impronta epistemológica en la que el paciente es reducido a un rol pasivo y han emprendido estudios sobre las emociones de los pacientes, fundamentalmente en las siguientes vías: diagnóstico de los trastornos afectivos, historial de morbilidad psicopatológica, resultados de intervención o ayuda terapéutica, apego al tratamiento y el efecto de los problemas emocionales en el estado físico de los pacientes (Macías *et al.*, 2018; Ayuso, 2015; OMS, 2015). Empero, parece precisamente que estos estudios han corrido el enfoque justo al extremo opuesto: anulando esa agencia del virus o esa potencialidad actancial y performativa del virus y la enfermedad, haciendo recaer toda la atención en la estructura psicoemocional de los pacientes. No logran del todo apreciar el sistema subjetivo-objetivo.

En contraste, en este artículo se ha mostrado —con el breve recorrido bibliográfico, el pensamiento uexkülliano y la sensibilidad de las humanidades científicas— que, independientemente de las razones por las cuales se incorpore al virus al mundo circundante de las personas (en calidad de objeto de estudio, de padecimiento a tratar o a superar, etcétera), al hacerlo ocurren básicamente dos cosas. La primera, el virus es investido de significación, que corre casi siempre por la ruta de la agencia (se reconoce en el virus atributos de lógica, arreglo

a fines, objetivos, propensión) y el resultado es un sistema subjetivo-objetivo en el que los individuos encuentran un «par» con el cual interactuar. La segunda es que ello tiende a socializarse: las concepciones o construcciones que se realizan (a partir del mundo perceptual) o las acciones que se emprenden (ya en el mundo efectual) son compartidas de una u otra manera con otros individuos (a veces de manera directa y otras de forma mediada), con lo cual la humanización del VIH/sida alcanza a individuos que no necesariamente han entrado en contacto con él.

Esta ruta conduce, por ejemplo, a la construcción social del riesgo (Gayet, 2015) y convoca a identificar las distintas maneras en las que se piensa y representa a virus y enfermedades como el VIH/sida, a partir de los marcos culturales. Esto último quiere decir que los mundos perceptual y efectual, que conforman el mundo circundante, producen *traducciones*. Tales *traducciones* llevan a mundos de significaciones muy diversos (y a veces divergentes), pero que a través de la *composición* el *Umwelt* del ser humano de nuestros tiempos incluye al VIH/sida como una selección de entre «el infinito de las percepciones» (Latour, 2012, p. 180). En suma, es ya un portador de significación para miles de millones de personas, a pesar de que apenas hace unas cuatro o cinco décadas no representaba nada para casi nadie.

Ahora bien, llegando a este punto, hay que preguntarse ¿por qué esto importaría a quienes siguen trabajando sobre el tema? Porque da pertinencia a planteamientos que atraviesan «tantas veces como haga falta el corte que separa la naturaleza de la cultura» (Latour, 2007, p. 18). Se trata de una epistemología política en la que los virus no están vacíos de humanidad. Vistos así, con una figuración antropomórfica, como portadores de significación se justifican aproximaciones que recuperan, por ejemplo, la vivencia de la enfermedad, es decir, considerando a los sujetos, su padecimiento y la construcción de su mundo circundante, que está lleno de objetos de su propia percepción.

En esta lógica se comprenden mejor los intentos emprendidos desde las ciencias de la salud, la antropología, la psicología social y otras disciplinas, explorando, por ejemplo, la idea de que los trabajadores de la salud pueden intervenir para reducir el nivel de marginación y dar un sentido de autoestima a los afectados (Charles, 1996); que pueden diseñar y practicar algún tipo de terapia escuchando a los enfermos (Frank, 1998); que hay prácticas terapéuticas útiles para parejas y familias con miembros con enfermedades crónicas (Boss & Couden, 2002). ¿Por qué?, debido a que se puede descentrar la atención en el «agente patógeno» para plantear, en cambio, la interacción (y constante reensamblado) entre investigadores, médicos, pacientes, familiares, pero también virus y enfermedad.

Igualmente se entiende la pertinencia de los trabajos que buscan describir etnográficamente la vivencia de la enfermedad (Martínez *et al.*, 2012; Alcántara, 2012; Reynolds, 2014), la manera en que se experimenta desde la notificación del diagnóstico (Konstantinidis & Cabello, 2008) hasta la descripción del significado y percepción del enfermo (Flores *et al.*, 2015) o las representaciones sociales asociadas al VIH/sida (Hoyos-Hernández *et al.*, 2019). Hay miradas sobre el tipo de conocimiento que la gente tiene sobre el virus y la enfermedad (Otokpa *et al.*, 2013), o sobre los grupos identificados vulnerables por el entorno o prácticas sociales (Peñarrieta *et al.*, 2012). Todos estos esfuerzos de investigación sumarían a sustraerse «a la sempiterna oposición entre lo subjetivo y lo objetivo» por la que abogan las humanidades científicas.

En suma, si se mira con atención todo este amplio y diverso proceso de construcción de significado, de antropomorfización o humanización del VIH/sida, es posible darse cuenta de que su presencia en el mundo circundante del ser humano dio pie a un tipo de conexiones que trastocaron la vida de la humanidad. No solo se desprendió de ello la presencia de un nuevo actor —el virus—, sino que otros actores tomaron especial relevancia, por ejemplo, los saberes eruditos de médicos y virólogos, los «grupos de riesgo», los métodos profilácticos para las relaciones sexuales, los seropositivos, los tratamientos retrovirales, por mencionar solo algunos. Todos estos «nuevos actores» relevantes, muy pronto tuvieron que reensamblarse con los saberes comunes, con las figuraciones populares sobre el virus, sobre la enfermedad, sobre la salud y sobre las prioridades de la vida misma. La controversia fue estructurante de esa figuración del virus que acá se trató de ilustrar.

En otras palabras, se da un reensamblado, que primero fue dubitativo, luego estuvo en medio de la controversia y, finalmente, encontró cauce en una reorganización que incrustó al VIH/sida en el mundo circundante de la humanidad desde finales del siglo xx. Se figuró a dicho virus y a la enfermedad que causa al tiempo que nos reconfigurábamos como sociedad. Las relaciones afectivas se replantearon, las relaciones sexuales se repensaron, la educación sexual se naturalizó y, en general, paulatinamente se clasificó a las prácticas sexuales «riesgo/no riesgo» (Pollak & Schiltz, 1987) y se deslocalizó al otro como fuente de comunidad e identidad para mirarlo como fuente de riesgo de contagio. Esto último no puede dejar de interpretarse en términos políticos, tal como lo hace Eposito, a quien ya se refirió al principio del artículo.

Con la presencia del VIH/sida en el mundo circundante del ser humano se inaugura un tiempo de incertidumbre en amplias capas de la población, porque:

El sida es algo inédito, algo mutante, algo que no puede catalogarse dentro de parámetros preexistentes. Una alta dosis de «no saber» se extiende en las inmediaciones de este mal para que deje en pie alguna certidumbre [...] El sida ha burlado la arrogante confianza de la ciencia moderna (Marquet, 1995, p. 18).

Hubo un momento, entre finales de los años ochenta y principios de los noventa, en que las *traducciones* del VIH/sida orientaban mucho de lo que se pensaba y se decía en términos de la epidemia del fin de siglo que «marcó a la humanidad» (OMS, 2022). Por ello también se convirtió en un fenómeno informativo. Porque informar es orientar de una determinada manera los datos o estímulos, y la presencia de este nuevo objeto de significación forzó una reorientación en muchos sentidos.

El VIH/sida hizo eso, pero no porque posea voluntad propia y unos fines que perseguir. Se debió a que pasó a formar parte del mundo circundante de la especie humana, que lo dotó de significación y luego interactuó con él para decidir lo que se podía y debía hacer, lo que era más conveniente de cara a evitar el contagio y la muerte. Todo ello ocurría como si se dialogara con el virus, colocándolo plenamente en la arena de lo social.

Puestas las cosas en perspectiva, transcurridos ya cuarenta años de su irrupción en la vida de la especie humana, la descripción de la ruta seguida para la inclusión del VIH/sida en el mundo circundante de millones de personas puede recordarnos que, si algo caracteriza al ser humano, es su capacidad casi infinita de colocar e intercambiar morfismos. Lo ha hecho con los animales y las plantas, con las fuerzas de la naturaleza y con los avances de la ciencia. El mundo del ser humano es el producto de su labor creativa al distribuir morfismos, incluso mezclar su propia forma con los otros entes o actores con los que tiene encuentro e interacción en la vida.

Esto confirma lo que ya había propuesto Von Uexküll (y que luego retoman las humanidades científicas): que la vida del ser humano es un *continuum* naturaleza-sociedad. Lo que este trabajo propone es pensar que lo humano no es lo ajeno a lo natural, lo humano es el resultado de nuestro estar en el mundo, en donde coexistimos con otros agentes que no solo nos proveen alimento, energía e información, sino que portan significación. Puede tratarse de un agente tan monumental como los glaciares o uno tan diminuto como los virus, en ambos extremos el ser humano siempre encuentra la manera de expresar su humanidad en ellos, porque todos son reales, discursivos y sociales. El VIH/sida hoy está lleno de humanidad, es portador de significación, tiene una figuración antropomórfica y los trabajos que busquen generar conocimiento sobre él tienen que tomar esto en cuenta.

REFERENCIAS

- Alcántara, A. (2012). *Vivir con VIH: influencia de la vía de transmisión en el afrontamiento a la enfermedad*. (Tesis doctoral, Universitat de Lleida, España). <https://www.tesisenred.net/handle/10803/81313#page=1>
- Ayuso M. (2015). *Trastornos Neuropsiquiátricos en el sida*. McGraw Hill-Interamericana.
- Barre-Sinoussi, F., Chermann, J., Nugeyre, M., Chamaret, S., Gruest, J., Dauguet, C., Axler-Blin, C., Vézinet-Brun, F., Rouzioux, C., Rozenbaum, W., & Montagnier, L. (1983). Isolation of a T-Lymphotropic Retrovirus from a Patient at Risk for Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS). *Science*, 220(4599), 868-871. <https://doi.org/10.1126/science.6189183>
- Boss, P., & Couden, B. (2002). Ambiguous loss from chronic physical illness: Clinical Interventions with Individuals, Couples, and Families. *Journal of Clinical Psychology*, 58(11), 1351-1360. <https://doi.org/10.1002/jclp.10083>
- Boza, R. (2016). Origen del VIH/sida. *Revista clínica de la Escuela de Medicina UCR-HSJD*, 6(4), 48-60. https://doi.org/10.15517/rc_ucr-hsjd.v6i4.26927
- Carrillo, E., & Villegas, A. (2004). El descubrimiento del VIH en los albores de la epidemia del sida. *Revista de investigación clínica*, 56(2), 130-133. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83762004000200003
- Charles, M. (1996). HIV/AIDS: Some Issues Related to ITS Prevention and Care. *Health Millions*, 2(1), 12-24. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12412146/>
- Cohen, E. (2009). *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*. Duke University Press.
- Conrad, P., & Barker, K. (2010). The Social Constructions of Illness: Key Insights and Policy Implications. *Journal of Health and Social Behavior*, 51(1), 567-579. <https://doi.org/10.1177/0022146510383495>
- Eisenberg, L. (1977). Disease and Illness: Distinctions Between Professional and Popular Ideas of Sickness. *Culture, Medicine y Psychiatry*, 1(1), 9-23. <https://doi.org/10.1007/BF00114808>
- Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Flores, M., Laureano, J., & Mejía, M. (2015). Significado y percepción frente al VIH/SIDA en mujeres rurales parejas de migrantes, Jalisco, México. *Revista Costarricense de Salud Pública*, 24(2), 115-125.
- Frank, A. (1998). Just Listening: Narrative and Deep Illness. *Family, Systems and Health*, 16(3), 197-212. <https://doi.org/10.1037/h0089849>

- Gayet, C. (2015). *Enfermedades de transmisión sexual en México. Una mirada desde la historia y el género*. Censida.
- Gusfield, J. R. (1967). Moral Passage: The Symbolic Process in the Public Designations of Deviance. *Social Problems*, 15(2), 175-188. <https://doi.org/10.2307/799511>
- Heredia, J. M. (2021). El concepto uekülliano de mundo circundante y sus desplazamientos. *Universitas Philosophica*, 38(76), 15-47. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-76.cumc>
- Hoyos-Hernández, P. A., Sanabria Mazo, J. P., Orcasita Pineda, L. T., Valenzuela Gallego, A. L., Gonzalez Ceballos, M., & Osorio Muñoz, T. (2019). Representaciones sociales asociadas al VIH/Sida en universitarios colombianos. *Saúde e Sociedade*, 28(2), 227-238. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902019180586>
- Konstantinidis, A., & Cabello, M. (2008). La notificación del diagnóstico y las primeras reacciones de personas infectadas por el virus VIH. Un estudio cualitativo realizado en el área metropolitana de Monterrey, Nuevo León. *Perspectivas sociales*, 10(1), 87-112. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2964215.pdf>
- Laplantine, F. (1999). *Antropología de la enfermedad*. Ediciones El Sol.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI.
- Latour, B. (2012). *Cogitamus. Seis cartas sobre las humanidades científicas*. Paidós.
- Lecoq, H. (2001). Discovery of the First Virus, the Tobacco Mosaic Virus: 1892 or 1898? *Comptes Rendus de L'academie des sciences. Serie III, Sciences de la vie*, 324(10), 929-933 [https://doi.org/10.1016/s0764-4469\(01\)01368-3](https://doi.org/10.1016/s0764-4469(01)01368-3)
- Macías Bestard, C., Isalgué Marsillí, M., Loo Muñoz, N., & Acosta Sardina, J. (2018). Enfoque psicológico para el tratamiento de personas que viven con VIH/sida. *Revista Información Científica*, 97(3), 660-670. <https://www.redalyc.org/journal/5517/551758527017/html/>
- Mandavilli, A. (7 de marzo de 2019). La cura del VIH: cuatro preguntas clave. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2019/03/07/cura-vih-preguntas/>
- Margulies, S. (2008). *La atención médica del VIH/sida. Un estudio de antropología de la medicina* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].
- Marquet, A. (1995). El amor en tiempos del sida. *Fuentes Humanísticas*, 6(10), 17-22. <https://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/index.php/rfh/article/view/646>
- Martínez, D. Rocha, M., & Herrera, M. (2012). Vivencia de la enfermedad en pacientes con VIH/SIDA en una población zacatecana. *Desarrollo Científico de Enfermería*, 20(7), 229-233. <http://www.index-f.com/dce/20pdf/20-229.pdf>
- Miranda, O., & Nápoles, M. (2009). Historia y teorías de la aparición del virus de la inmunodeficiencia humana. *Revista Cubana de Medicina Militar*, 38(3-4), 63-72. <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-629227>


- Moyer, E., & Hardon, A. (2014). A Disease Unlike Any Other? Why HIV Remains Exceptional in the Age of Treatment. *Medical Anthropology*, 33(4), 263-269. <https://doi.org/10.1080/01459740.2014.890618>
- Moyer, E. (2015). The Anthropology of Life After AIDS: Epistemological Continuities in the Age of Antiretroviral Treatment. *Annual Review of Anthropology*, 44, 259-275. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014235>
- Nature. (2000). The Durban Declaration. *Nature*, 406, 15-16. <https://doi.org/10.1038/35017662>
- Organización Mundial de la Salud – OMS. (2015). *Modelo de Consejería Orientada a los Jóvenes en Prevención del VIH y para Promoción de la Salud Sexual y Reproductiva: Una Guía para Proveedores de Primera Línea*. OPS / OMS.
- Organización Mundial de la Salud – OMS. (2022). *VIH/sida: 40 años de respuesta a una epidemia que marcó a la humanidad*. OMS. <https://www.paho.org/es/historias/vihsida-40-anos-respuesta-epidemia-que-marco-humanidad>
- Otokpa, A., Lawoyin, T., & Asuzu, M. (2013). HIV/AIDS-related knowledge and misconceptions among women attending government-owned antenatal clinics in Gwagwalada Area Council of Abuja, Nigeria. *African Journal of Reproductive Health*, 17(1), 114-121. <https://www.ajrh.info/index.php/ajrh/article/view/258>
- Papadopoulos, E., et al. (1998). *A Critical Analysis of the Evidence for the Existence of HIV and the HIV Antibody Tests*. <http://www.theperthgroup.com/PRESENTATIONS/GENEVA/index.htm>
- Peñarrieta, M., Rivera Peña, A. M., & Quintero Valle, L. M. (2012). Experiencia de vivir con el VIH/SIDA en un país latino: un análisis cualitativo. *Cultura de los cuidados*, 10(20), 69-75.
- Pollak, M., & Schiltz, M (1981). Identité sociale et gestion d'un risque de santé [Les homosexuels face au SIDA]. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 68, 77-102. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1987_num_68_1_2374
- Reynolds, S. (2014). *Second Chances: Surviving AIDS in Uganda*. Duke University Press.
- Reynolds, S., Van der Geest, S., & Hardo, A. (2003). *Social Lives of Medicines*. Cambridge University Press.
- Robles, B. (2005). El VIH. Una definición de la realidad. *Gazeta de Antropología*, 21. <http://hdl.handle.net/10481/7199>
- Rodríguez, C. (2015). Entre las ánimas y el cuerpo: fenomenología del VIH en Guinea Ecuatorial: estudio de caso [Tesis de doctorado, Universidad de Huelva]. <http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/12679>

- Santana, A., Domínguez, C., Lemes, A., Molero, T., Salido, E. (2003). Biología celular y molecular del virus de inmunodeficiencia humana (VIH). *Revista de Diagnóstico Biológico*, 52(1), 7-18. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-79732003000100001&lng=es&tlng=es
- Sevilla, M., & Álvarez, N. (2002). La enfermedad del sida: una perspectiva antropológica desde la perspectiva del discurso. *Cuicuilco*, 9(24), 191-216. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/341>
- Timmermans, S., & Haas, S. (2008). Towards a Sociology of Disease. *Sociology of Health and Illness*, 30, 659-676. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2008.01097.x>
- Tobón, J. C., & Toro, I. (2008). Estudio del paciente con infección de VIH. *Medicina y laboratorio*, 14(1-2), 11-42. <https://www.medigraphic.com/pdfs/medlab/myl-2008/myl081-2b.pdf>
- Vázquez, R. (2016). *Virus de la inmunodeficiencia humana. VIH*. Departamento de Microbiología y Parasitología. Recursos en Virología. UNAM. <http://www.facmed.unam.mx/deptos/microbiologia/virologia/sida-vih.html>
- Von Uexküll, J. J. (2001). The New Concept of Umwelt: A Link Between Science and the Humanities. *Semiótica*, 134(1/4), 111-123. <https://doi.org/10.1515/semi.2001.018>
- Von Uexküll, J. J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Cactus.
- Von Uexküll, J. J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.
- Yannick, A. (2012). *Les mots du sida à Libreville: métaphores postcoloniales et hétérotopies*. https://www.memoireonline.com/01/13/6721/m_Les-mots-du-sida--Libreville-metaphores-postcoloniales-et-heterotopies21.html
- Zhirnov, O. P., & Georgiev, G. P. (2017). D.I. Ivanovsky — A Pioneer Discover of Viruses, As A New Form of Biological Life. *Annals Of The Russian Academy Of Medical Sciences*, 72(1), 84-86. <https://doi.org/10.15690/vramn810>

Presentación

Estudios de infraestructura en y desde América Latina


Fabio Miranda

 <https://orcid.org/0000-0003-1942-6012>

Universidad de Osaka

fdmiranda16@gmail.com

Marcos Lopez

 <https://orcid.org/0009-0002-7163-0926>

École des Hautes Études en Sciences Sociales

marcos.lopez@pucp.pe

«El puente no se ha caído, solamente se ha desplomado su apoyo extremo [...] Yo le estoy hablando técnicamente y usted no me va a entender nunca porque usted es periodista»

Gerente de infraestructura vial de la Empresa Administradora de Peajes de Lima (EMAPE)

En marzo de 2017, el puente Talavera, que unía los distritos limeños de San Juan de Lurigancho y El Agustino se cayó o, como dijo en su momento el gerente de EMAPE, se desplomó. La noticia se viralizó rápidamente suscitando una serie de interrogantes: ¿existía una diferencia válida entre «caerse» y «desplomarse»? ¿Por qué una infraestructura prevista para durar aproximadamente dos décadas colapsó en menos de siete años? ¿Acaso el suceso había sido causado por la naturaleza o por un error de los ingenieros que supervisaron la obra? ¿Cómo afectaba esto a los usuarios del puente? Los funcionarios de la Municipalidad de Lima culparon al río de debilitar el soporte de la infraestructura provocando su «desplome» («EMAPE: Puente Solidaridad ‘no se ha caído...’», 2017). Un conocido arquitecto interrogado por un importante medio, en cambio, consideró que se trató de un error de ingeniería ya que los diseñadores del puente no entendieron la naturaleza del río («Puente Talavera: ¿En realidad la ingeniería fue superada...?», 2017). Los ciudadanos afectados, por su parte, se quejaron por las consecuencias del colapso en su vida cotidiana, obligándolos a levantarse más temprano y caminar una mayor distancia para cruzar el río, atravesando zonas más peligrosas.



Este caso, conocido para los lectores peruanos, refleja algunas de las interrogantes, tensiones, problemáticas y debates que interesan actualmente a algunas antropólogas y antropólogos. Según Harvey, Jensen y Morita (2017), en la última década hubo un «giro infraestructural» en las ciencias humanas y sociales. El incremento de la inversión en obras diseñadas para facilitar la circulación de mercancías, personas, energía y recursos naturales, así como para introducir mejoras en los sistemas de seguridad nacional atrajeron la atención de los investigadores. Sus efectos en diferentes contextos sociales ofrecieron nuevas pistas para entender las tensiones de las sociedades contemporáneas, despertando interrogantes de orden conceptual y empírico. Asimismo, las infraestructuras han captado la atención de la ciudadanía, produciendo un «encantamiento» (Harvey & Knox, 2012) en virtud de la capacidad que tienen de conjurar promesas de conectividad, crecimiento y velocidad, así como de las posibilidades de examinar sus efectos y potencialidades. Sin embargo, surgen preguntas acerca de por qué sería necesaria una atención específica, un campo de estudios dedicados específicamente a estos objetos.

Aun admitiendo la necesidad de conocimientos especializados para comprender los asuntos infraestructurales, los estudios antropológicos intentan alejarse de la actitud demostrada por el funcionario del epígrafe. Periodistas, usuarios e incluso científicos sociales participamos de estos ensamblajes en tanto públicos concernidos con los flujos semiótico-materiales que las infraestructuras habilitan y regulan. Dada la diversidad de tipos de infraestructuras, contextos culturales y naturales y tradiciones académicas con las que entran en discusión, se ha acumulado una amplia diversidad de orientaciones teóricas para abordarlas, prestando atención a sus aspectos experimentales, temporales, afectivos y políticos.

INFRAESTRUCTURA Y POLÍTICA: DESIGUALDADES, FALLOS Y VIOLENCIAS

Aunque, a primera vista, podría señalarse con facilidad qué cosa es infraestructura, esto puede no resultar obvio en algunos casos. Una definición mínima de infraestructura es la de «ensamblajes materiales que generan efectos y estructuran relaciones sociales» de manera diseñada o imprevista (Harvey *et al.*, 2017, p. 5). Con ella, es posible verificar que el *carácter infraestructural* de una tubería, por ejemplo, no reside solamente en su papel funcional de transportar agua, sino en la conexión jerarquizada y mutuamente dependiente que establece entre distintos

actores. Como usuarios, nos preocupamos por las tuberías como resultado de un movimiento analítico provocado a menudo por fallas, cortes de servicio o trámites de provisión municipal. En el caso más cotidiano, tan pronto como el agua deja de fluir, caemos en la cuenta de una serie de lugares donde las cosas podrían haber salido mal. Lugares que, generalmente, permanecen bastante distantes de nuestros baños o cocinas. Uno podría mirar debajo del fregadero en busca de la solución, sin embargo, el problema podría ser más profundo y alejado de nuestro alcance físico y legal, así como de nuestras habilidades técnicas. Corregirlo podría requerir la intervención de un gasfitero para acceder a las tuberías debajo del piso. Más aún, la falla podría haber ocurrido en una línea de servicio bajo responsabilidad de una empresa de servicios públicos. Tal vez, se ha encontrado un problema en un embalse regional o podría haber un problema mayor de escasez debido a la falta de lluvia o un bloqueo en la cuenca del río. Profundizar en la falla es un gesto analítico que abre la posibilidad de considerar el complejo conjunto de tuberías, autoridades y procesos ambientales involucrados en algo tan mundano como la provisión de agua.

Un reciente volumen dedicado a *La vida social y política de las infraestructuras latinoamericanas* (Alderman & Goodwin, 2022) puede servir como título para condensar una de las vertientes más extendidas de este campo. Al asir las infraestructuras como sistemas sociotécnicos que establecen conexiones entre actores sociales distanciados mediante la planificación, construcción y mantenimiento de proyectos de ingeniería de diversa escala, estos estudios exploran las maneras en que las infraestructuras están atravesadas por relaciones de poder, configurando la sociedad mediante procesos jerarquizados de distribución material y discursiva.

El concepto de infraestructura aparece como uno «más anclado, más flexible y más abiertamente político» (Harvey, citado en Alderman & Goodwin 2022, p. 16) en comparación a otros. Estas tres ventajas proveen a los investigadores de una herramienta apropiada para analizar lo político en tanto fenómeno social, material y, crucialmente, experimental. Así, algunos aspectos de interés para la antropología latinoamericana son los siguientes: i) que las infraestructuras encarnan formas de poder, ii) que en ellas convergen y se contraponen temporalidades y lógicas escalares, y iii) que la experiencia de las infraestructuras diverge según los grupos sociales involucrados, es decir, que existen significados diferentes que entran en tensión. Esto se puede traducir en el impacto de la infraestructura en las relaciones de propiedad en una «zona de influencia» dada, en transformaciones en las nociones de progreso y desarrollo en los lugares intervenidos, así como en la vida

cotidiana, reflejando proyectos políticos explícitos o implícitos que transforman paisajes y relaciones sociales. Por ello, la atención sobre las infraestructuras aparece como una interfaz entre el interés en objetos o sistemas sociotécnicos específicos y las problemáticas territoriales que preocupan a buena parte de las ciencias sociales latinoamericanas (Damonte *et al.*, 2022; Zunino *et al.*, 2021).

Las infraestructuras, en sus distintas etapas de planificación, diseño y ejecución, están atravesadas de contradicciones y conflictos. Más allá del encantamiento estatal por el desarrollo basado en grandes obras, en la actualidad, la distribución de equipamientos para la ciudadanía puede describirse como notablemente discontinua y desigual (Furlong, 2014). Así, la desigualdad infraestructural (Velho & Ureta, 2019, p. 430) es coterminada con la producción de (des)órdenes legales y sociales (Uribe, 2018, p. 16) en los que coexisten áreas altamente conectadas por infraestructuras de tecnología reciente y en buen estado y otras con cobertura pobre, en perpetuo estado de deterioro y urgencia de reparación. Asimismo, al insertarse en geografías marcadas por la violencia política, las infraestructuras ruinosas se entrelazan con la noción de «reparación política» para víctimas de conflictos. Así, como señalan Camargo y Uribe para el contexto colombiano, «puentes, carreteras, acueductos, escuelas y otras obras públicas son hoy elementos intrínsecos del lenguaje cotidiano de los discursos y políticas del posconflicto» (2022, p. 17). Ya no tanto «promesas de modernidad» del desarrollismo o extractivismo, sino «promesas de paz» en territorios afectados por la violencia.

Las infraestructuras engendran y encarnan desigualdades. Estas acarrear violencias inherentes a los grandes proyectos, que son legitimadas y normalizadas por discursos de poder. Algunos estudios podrían clasificarse entonces por cómo analizan la infraestructura a modo de objetos que «registran el cúmulo de ruinas y desastres perpetrados en nombre del progreso» (Camargo & Uribe, 2022, p. 18). Los estudios latinoamericanos de infraestructura se inscriben en una tradición más larga de registro de historias de violencia del desarrollo a través de su materialización en proyectos de reasentamiento, destrucción de ecosistemas, empobrecimiento y otras problemáticas que se erigen con el desarrollo desigual (Camargo & Uribe, 2022, p. 17). Entonces, se puede afirmar que estos estudios analizan los procesos de inserción de las infraestructuras como parte de procesos de conflictividad social y política, así como de expansión del Estado y el mercado, enlazando temas de dependencia, colonialismo y extractivismo (Alderman & Goodwin, 2022). De este modo, las tendencias en los estudios latinoamericanos corroboran la tesis acerca de la centralidad del proceso material de *deterioro* para entender el fenómeno de la infraestructura en el sur global (Furlong, 2014, p. 12).

EXPERIMENTOS RELACIONALES: NUEVAS VISIONES DE LA NATURALEZA Y LA CULTURA

Las infraestructuras son un «índice» de las relaciones materiales que apuntalan diversos «efectos de superficie» (Harvey, citado en Alderman & Goodwin, 2022, p. 15). Es decir, se consideran un sustrato necesario sobre el cual funcionan otros procesos. Este juego de superficie/profundidad denota la importancia de la *visibilidad* de las infraestructuras en su desempeño material y político. Aunque los trabajos iniciales de Star (1999), Bowker (1994) y Star y Ruhleder (1996) dirigieron su atención a los aspectos mundanos y desapercibidos de las *infraestructuras*, textos posteriores como Larkin (2013) han enfatizado, por el contrario, que en tanto participan en proyectos políticos y/o públicos, estas pocas veces pasan inadvertidas. Harvey, Jensen y Morita (2017) han reparado en esta espectralidad, es decir, el funcionamiento de las infraestructuras en distintos grados de visibilidad, desde la opacidad de lo rutinario hasta la espectacularidad de la propaganda. Ellos proponen que las infraestructuras suponen patrones de visibilidad que entran a tallar en distintos momentos de la cotidianidad y la reflexión antropológica para determinar el carácter infraestructural de distintos ensamblajes.

Así, a la figura empírica del sustrato debe seguir un gesto metodológico que Bowker (1994) llamó «inversión infraestructural» mediante el que los analistas explicitan el trabajo otrora invisible realizado en el fondo. Pero no son solamente los investigadores quienes hacen esta inversión. Por ejemplo, en la viñeta que abre la sección anterior, el usuario que husmea en las cañerías de su casa para intentar arreglar un problema con el flujo de agua está haciendo un tipo de inversión comparable con la del investigador. El reconocimiento del fallo y todas sus implicancias constituye una movida analítica que ha resultado productiva para el estudio social de la infraestructura en tanto objetos que permiten repensar los límites entre lo conceptual y lo empírico (Jensen, 2014). Algunos antropólogos reparan en la importancia de analizar las inversiones que ocurren «naturalmente» en el campo, haciendo visibles las operaciones de la infraestructura para algunos de los actores sociales. Estas inversiones, y la reflexión acerca de ellas, pueden provocar nuevas ideas acerca de qué cosa exactamente cuenta como infraestructura (Harvey *et al.*, 2017, pp. 4-5) al abrir conceptual y materialmente los bordes de estos ensamblajes a otros actores y lugares insospechados.

Asimismo, dado que las infraestructuras funcionan a través de la alternancia permanente del fallo, la reparación y el flujo (Harvey *et al.*, 2017, pp. 13-14) involucrando a diversos sujetos, actores, instituciones y materiales, incluso

sobrepasando las intenciones de sus diseñadores (Kanoi *et al.*, 2022, p. 9), estas pueden verse como generativas de nuevas relaciones. Examinando etnográficamente cómo se desempeñan las infraestructuras, al mismo tiempo en que son retadas por sus entornos y abordadas por los propios actores, los estudios de infraestructura exponen su dimensión experimental y ontológica, proporcionándonos pistas sobre la complejidad de la *composición* más-que-humana de lo social (Jensen & Morita, 2015).

En el contexto latinoamericano, como señalan Hetherington y Campbell (2014), la práctica de la infraestructura de desarrollo ha cambiado desde la era de la modernización. Desde la década de 1980, aproximadamente, la palabra infraestructura sufrió un desplazamiento semántico en la jerga del desarrollo, siendo aplicada a cosas tan dispares como «el capital humano, las regulaciones o el *software* contable, como a las redes eléctricas» (2014, p. 192). Por ejemplo, en contextos de precariedad urbana, entornos naturales complejos, algunos autores han observado el devenir infraestructural de las comunicaciones interpersonales entre mujeres egipcias (Elyachar, 2010), de los bosques panameños (Carse, 2022) o de los acuíferos subterráneos de Costa Rica (Ballesterio *et al.*, 2021). Estos trabajos ilustran lo que, parafraseando a Graham y Marvin, podemos llamar «infraestructuras fragmentadas» que extienden y transforman nuestro entendimiento de las «complejas geografías y topologías de conexión y desconexión» (Graham & Marvin, 2022, p. 170) que emergen como parte de dinámicas de reestructuración urbanas y regionales.

Los artículos reunidos en este dossier reflejan la amplitud temporal y temática de los estudios de infraestructura en y desde nuestra región, cuyas preocupaciones hemos señalado brevemente en las páginas anteriores. Los dos primeros artículos tratan sobre distintas comunidades de práctica formadas en torno a infraestructuras de manufactura en Perú y conocimiento en Argentina. Sebastián Zarate, Fernando Rivera y Guillermo Salvatierra presentan el caso del primer *makerspace* peruano en *Comunidades de práctica y públicos recursivos: Un estudio de caso de Lima Makers*, parte del movimiento *maker*, un movimiento social y tecnológico que viene gestándose en las últimas décadas alrededor del mundo. Lejos de ver en Lima Makers un simple préstamo o transferencia de innovaciones tecnológicas globales, los autores analizan las maneras en que la infraestructura de fabricación digital se conjuga con los ideales y cotidianidades colaborativas del movimiento, dando forma a culturas organizacionales y prácticas adaptadas al contexto peruano. Así, resaltan los aspectos comunales y participativos del proceso de manufactura, posibilitados por la propiedad compartida del

hardware y el intercambio de conocimientos aplicados, y cómo estos se insertan en un contexto neoliberal caracterizado por la creciente privatización del acceso a laboratorios de innovación.

Por su parte, Santiago M. Kaderian, en su artículo *Colecciones de cultivos de levaduras como infraestructuras: Entre referencias, cultivos, secuencias y ecología*, nos introduce en el complejo mundo de las colecciones de cultivo de levaduras en Argentina, ofreciéndonos una lectura de las negociaciones técnicas y epistémicas realizadas por sus administradores para mantener su relevancia frente a un cambiante panorama institucional y científico. El autor analiza, en primer lugar, estas colecciones como centros de cálculo con función infraestructural para la producción de conocimientos sobre levaduras al sustentar la circulación de referencias a especímenes de interés. También, se pregunta por las maneras en que los científicos problematizan sus propias colecciones frente a la aparición de nuevas temáticas y tendencias en la investigación microbiológica a nivel regional y global. La propuesta de Kaderian consiste en indagar las repercusiones de ver estos repositorios de microorganismos como infraestructuras que no son solamente afectadas por contextos regulatorios externos, sino que tienen rutinas internas que posibilitan y priorizan en sí mismas formas, habilidades y temas de investigación, es decir, que afectan también lo social desde lo propiamente técnico.

En *La larga duración de los caminos andinos y la dimensión local de la infraestructura en la creación de la región Piura, Perú*, sobre el Qhapaq Ñan, Giancarlo Marcone y Andrea Gonzales extienden una mirada infraestructural a la arqueología andina para interpretar de manera novedosa las transformaciones de escala en el espacio regional peruano a partir de la construcción de caminos en tiempos prehispánicos. Los autores critican el discurso estado-céntrico que domina en la comprensión del sistema vial inca y que invisibiliza la escala local en su diseño y ejecución. Por el contrario, la interacción a largo plazo entre el trazado de los caminos y los puntos conectados en su ruta demostraría que podemos llegar a comprender las maneras en que se articulan los procesos locales y supralocales de otro modo, cuestionando nociones preconcebidas de escala. Mediante este detallado análisis, el artículo de Marcone y Gonzales demuestra cómo las infraestructuras no solamente tienen una escala asignada (grandes, pequeñas, regionales, locales) si no que en su propio desenvolvimiento generan estas escalas geográficas (Harvey *et al.*, 2017, p. 17; Tsing, 2005) de manera dinámica. Asimismo, los autores proponen que en esta visión localizada de los caminos andinos yace una oportunidad para superar la nostalgia incaísta y una apertura a la multiplicidad de actores y agendas involucradas en la configuración del mundo andino.

Por último, el artículo de Katrina Salguero Myers y Cecilia Quevedo, *Desarrollo, infraestructura urbana y ordenamiento clasista en la ciudad de Córdoba (Argentina)*, analiza tres infraestructuras urbanas inauguradas entre 2018 y 2019 en la ciudad argentina de Córdoba. A partir de un análisis crítico ideológico de estas intervenciones, las autoras muestran cómo las infraestructuras expresan materialmente que la idea de desarrollo con respecto a la planificación urbana tiene un sesgo de clase. El puente Letizia, por ejemplo, se diseñó para conectar el centro de la ciudad de Córdoba con un área verde, evitando que los vehículos atravesaran asentamientos humanos precarios. La Avenida Costanera, en cambio, obliga a los automóviles a circular cerca de estas zonas marginales, pero el gobierno provincial ha implementado cámaras y desplegado policías para garantizar la seguridad de los conductores. De acuerdo con las autoras, esto pareciera contribuir al objetivo del gobierno de revalorizar dichas áreas, pero también al aislamiento de los sectores más pobres. Por último, los parques educativos en zonas precarizadas emergen como infraestructura diseñada para solucionar los problemas socioeconómicos de los habitantes a través de la educación de los niños, pero sin problematizar las causas estructurales de la pobreza. De esta forma, el artículo muestra cómo las infraestructuras están diseñadas para promover el desarrollo, pero tienen un impacto negativo en la calidad de vida de las personas que viven en los barrios más pobres de la Quinta Sección de Córdoba.

Estas consideraciones políticas del desarrollo urbano nos traen finalmente de vuelta al puente limeño con el que abrimos esta presentación. El estudio antropológico de las infraestructuras nos muestra que no solamente se trata de artefactos de alta tecnología o armatostes de concreto, aunque hayan sido estas construcciones las que inspiraron la reflexión conceptual. Son también figuras de pensamiento, u objetos heurísticos (Ojani, 2021, p. 1) que permiten a los investigadores asir la pluralidad de objetos, relaciones y prácticas que mantienen junto al mundo social y le dan forma, aunque a veces ocurran filtraciones, desacoplamientos, colapsos y fallas de todo tipo. Quizá valdría la pena reflexionar acerca de la desconcertante distinción improvisada por el funcionario ante el periodista. Después de todo, la distinción entre que un puente se caiga o se desplome podría ser más que una mera astucia lingüística para zafar de responsabilidades políticas.

El preámbulo a la desafortunada frase fue que el colapso del puente era «parte de todo lo que está ocurriendo en el país», en referencia al fenómeno de El Niño costero y el incremento del caudal del río Rímac («Río Rímac alcanzó caudal 135% superior...», 2017). Estas situaciones venían ocasionando una serie de problemas como huacos, desbordes y racionamiento de agua («Huaicos,

inundaciones y racionalización de agua...», 2023). Frente al hecho sencillo de una *caída*, el término alternativo parecía querer contrastar la complejidad de la situación. Y, en efecto, era una situación compleja inserta en una problemática nacional: el incremento del caudal provocó el cierre temporal de La Atarjea, la principal planta de tratamiento de agua de la capital, ubicada a pocas cuadras de distancia del puente. Como señala un ingeniero en un análisis posterior, este cierre produjo cambios en la geomorfología del río, particularmente la acumulación de sedimentos y la ampliación del cauce que terminó por erosionar uno de los puntos de apoyo del puente (Abad, 2021, pp. 58-59).

El puente se había diseñado asumiendo una geometría fluvial dependiente del funcionamiento rutinario de La Atarjea, lo que pone en cuestión la naturalidad del entorno al que se enfrentaron los ingenieros. Esta ambigüedad pone en relieve el rol antes mencionado de la infraestructura como interfaz entre diversos dominios. Considerando esto, ¿tuvo el desplome una causa natural? ¿O hubo otros factores de por medio? La ciudadanía, con una dosis saludable de suspicacia, asumió que la causa fue cultural: la corrupción endémica en la administración pública. Los factores, por supuesto, fueron múltiples; naturales y culturales. Estos cuatro artículos nos invitan a pensar en cómo estos objetos, los puentes, por ejemplo, se introducen en contextos ambientales y sociales. Una mirada infraestructural permite analizar los ríos, las plantas de tratamiento de agua y los puentes como parte de ensamblajes dinámicos en los que lo social y lo natural son reconfigurados en el encuentro de materiales políticos (Jensen, 2015, p. 4). Manteniéndonos cercanos a esta propuesta, podemos advertir que ciertos tipos de miradas son habilitadas por tecnologías específicas. Así, la lente infraestructural permite a los científicos sociales afinar su sensibilidad ante la multiplicidad y la emergencia de nuevas ontologías.

REFERENCIAS

- Abad, J. (2021). La hidráulica y su importancia en el desarrollo de proyectos de infraestructura sostenibles. *Ingeniería Nacional: Revista Oficial del Colegio de Ingenieros del Perú*, 11(28), 52-59. <https://www.cip.org.pe/publicaciones/revista-digital/revista-digital-ingenieria-nacional-edicion-28.pdf>
- Alderman, J., & Goodwin, G. (Eds.). (2022). *The Social and Political Life of Latin American Infrastructures*. University of London Press.
- Ballesteros A., Gaitán-Albarracín, N., & Grisales, C. (2021). Practicar el asombro: Una entrevista con Andrea Ballesteros alrededor de su libro «Una Historia Futura del

- Agua». *International Journal of Engineering, Social Justice and Peace*, 8(1), 195-216. <https://doi.org/10.24908/ijesjp.v8i1.14691>
- Bowker, G. (1994). *Science on the run: Information Management and Industrial Geophysics at Schlumberger, 1920-1940*. MIT Press.
- Camargo, A., & Uribe, S. (2022). Infraestructuras: poder, espacio, etnografía. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(2), 9-24. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2370>
- Carse, A. (2022) *La naturaleza como infraestructura: Política, tecnología y ecología en el Canal de Panamá*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Damonte, G., Ulloa, A., Quiroga, C., & López, A. (2022). La apuesta por la infraestructura: Inversión pública y la reproducción de la escasez hídrica en contextos de gran minería en Perú y Colombia. *Estudios Atacameños*, 68, 1-32. <https://www.jstor.org/stable/48728315>
- Elyachar, J. (2010) Phatic labor, Infrastructure, and the Question of Empowerment in Cairo. *American Ethnologist*, 37(3), 452-464. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01265.x>
- EMAPE: Puente Solidaridad «no se ha caído, se ha desplomado». (20 de marzo de 2017). *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/lima/emape-puente-solidaridad-caido-desplomado-407200-noticia/>
- Huaicos, inundaciones y racionalización de agua: los estragos que causó El Niño en Lima el 2017. (6 de abril de 2023). *El Trome*. <https://trome.com/actualidad/nacional/huaicos-inundaciones-y-racionalizacion-de-agua-los-estragos-que-causo-el-nino-en-lima-metropolitana-el-2017-y-que-podrian-volver-a-repetirse-trcm-noticia>
- Puente Talavera: ¿En realidad la ingeniería fue superada por la naturaleza? (17 de marzo de 2017). *Perú21*. <https://peru21.pe/lima/puente-talavera-realidad-ingenieria-superada-naturaleza-video-69394-noticia/>
- Río Rímac alcanzó caudal 135% superior a su promedio histórico. (26 de enero de 2017). *Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú* — SENAMHI. <https://www.senamhi.gob.pe/?p=prensa&n=589>
- Furlong, K. (2014). STS Beyond the ‘Modern Infrastructure Ideal’: Extending Theory by Engaging with Infrastructure Challenges in the South. *Technology in Society*, 38, 139-147. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2014.04.001>
- Graham, S., & Marvin, S. (2022). Splintering Urbanism at 20 and the ‘Infrastructural Turn.’ *Journal of Urban Technology*, 29(1), 169-75. <https://doi.org/10.1080/10630732.2021.2005934>
- Harvey, P., Casper, J., & Morita, A. (Eds.). (2017). *Infrastructures and Social Complexity: A Companion*. Routledge.

- Harvey, P., & Knox, H. (2012). The Enchantments of Infrastructure. *Mobilities*, 7(4), 521-536. <https://doi.org/10.1080/17450101.2012.718935>
- Hetherington, K., & Campbell, J. (2015). Nature, Infrastructure, and the State: Rethinking Development in Latin America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 19 (2), 191-194. <https://doi.org/10.1111/jlca.12095>
- Jensen, C. (2015). Experimenting with Political Materials: Environmental Infrastructures and Ontological Transformations. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 16(1), 17-30. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2015.1019533>
- Jensen, C. (2014). Continuous Variations: The Conceptual and the Empirical in STS. *Science, Technology & Human Values*, 39(2), 192-213. <https://doi.org/10.1177/0162243913502866>
- Kanoi, L., Koh, V., Yamada, S., & Dove, M. (2022). What is Infrastructure? What Does it Do? Anthropological Perspectives on the Workings of Infrastructure(s). *Environmental Research: Infrastructures and Sustainability*, 2, 012002. <https://doi.org/10.1088/2634-4505/ac4429>
- Ojani, C. (2021). Infrastructures, Anthropology of. En H. Callan & S. Coleman (Eds.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-8). Blackwell.
- Larkin, B. (2013). The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327-343. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>
- Star, S. (1999). The Ethnography of Infrastructure. *American Behavioral Scientist*, 43(3), 377-391. <https://doi.org/10.1177/00027649921955326>
- Star, S., & Ruhleder, K. (1996). Steps Toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for Large Information Spaces. *Journal of Anthropology of Knowledge*, 4(1), 114-161. <https://shs.cairn.info/journal-revue-anthropology-knowledge-2010-1-page-114?lang=en>
- Tsing, A. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Uribe, S. (2018). Illegible Infrastructures: Road Building and the Making of State-Spaces in the Colombian Amazon. *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(5), 886-904. <https://doi.org/10.1177/0263775818788358>
- Velho, R., & Ureta, S. (2019). Frail Modernities: Latin American Infrastructures Between Repair and Ruination. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 2(1), 428-441. <https://doi.org/10.1080/25729861.2019.1678920>
- Zunino, D., Gruschetsky, V., & Piglia, M. (Eds.). (2021). *Pensar las infraestructuras en Latinoamérica*. Teseo Press.

Comunidades de práctica y públicos recursivos: Un estudio de caso de Lima Makers

Sebastián Zarate

Sidereus Nunciatus, Comunidad Peruana de CTS
jszarate88@gmail.com

Fernando Rivera

Sidereus Nunciatus, Comunidad Peruana de CTS
f.riv.castillo@gmail.com

Guillermo Salvatierra

Sidereus Nunciatus, Comunidad Peruana de CTS
guillermomsr@gmail.com

RESUMEN

Este artículo examina el desarrollo de la fabricación digital en Perú, centrándose en Lima Makers, el primer makerspace del país. A través de este caso, se exploran las dinámicas de socialización, identidad colaborativa y prácticas de innovación en un contexto donde la fabricación digital se cruza con la cultura artística y tecnológica local. Utilizando los conceptos de públicos recursivos, comunidades de práctica e infraestructuración, se analiza cómo Lima Makers cohesiona a sus miembros y fomenta la creatividad, aunque enfrenta desafíos para formar públicos recursivos activos en la gobernanza de la fabricación digital en el Perú. Además, se argumenta que esta dinámica local refleja un proceso de apropiación cultural y de creación de nuevas identidades tecnológicas en el sur global.

Palabras clave: Makerspaces, Innovación, Perú, Comunidad de práctica, Públicos recursivos



Communities of Practice and Recursive Publics: A Case Study of Lima Makers

ABSTRACT

This article examines the development of digital fabrication in Peru, focusing on Lima Makers, the country's first maker space. Through this case, the study explores the dynamics of socialization, collaborative identity, and innovation practices in a context where digital fabrication intersects with local artistic and technological culture. Utilizing the concepts of recursive publics, communities of practice, and infrastructuring, the analysis shows how Lima Makers fosters cohesion among its members and encourages creativity, while also facing challenges in forming active recursive publics involved in the governance of digital fabrication in Peru. Furthermore, the article argues that this local dynamic reflects a process of cultural appropriation and the creation of new technological identities in the global south.

Keywords: Makerspaces, Innovation, Peru, Community of practice, Recursive publics

INTRODUCCIÓN

En América Latina existe un creciente interés por la fabricación digital. Brasil es el país de la región que cuenta con el mayor número de laboratorios de fabricación digital (*fab labs* en inglés) (Costa & Pelegrini, 2017). En contraste, en Perú la fabricación digital no es muy conocida pese a que en 2011 fue sede del International Fab Lab Forum and Symposium on Digital Fabrication llamado Fab7 (Puleo, 2011). El surgimiento de los *fab labs*, principalmente en las universidades privadas peruanas, contrasta con el objetivo inicial de The Fab Foundation de facilitar el acceso al público a la fabricación digital (<https://fabfoundation.org/>). A diferencia de los laboratorios de fabricación digital, los *makerspaces* son espacios comunitarios versátiles que fomentan diversas actividades de creación, desde artes, manualidades y electrónica. Lima Makers, el primer *makerspace* peruano, inicialmente abrió su espacio al público. Sin embargo, debido al escaso interés del público, actualmente se enfoca en desarrollar diversos proyectos colaborativos con diseñadores familiarizados con su trabajo y con clientes específicos.

El movimiento *maker* hace referencia al «creciente número de personas que se dedican a la producción creativa de artefactos de manera cotidiana y que encuentran foros físicos y digitales para compartir sus procesos y productos con otros» (Rosenfeld & Sheridan, 2014, p. 496). El *making* —hacer, fabricar y diseñar— une a este grupo de personas que crea y comparte diversos proyectos relacionados con la fabricación y el diseño, cuyas actividades suelen ser muy variadas (Dougherty & Conrad, 2016). Quienes se identifican como parte del movimiento *maker* por lo general comparten: «[1] el uso de herramientas digitales de escritorio, [2] una norma cultural orientada a compartir sus diseños y colaborar en línea con comunidades afines, y [3] el uso de diseños con estándares comunes para facilitar compartir, así como la iteración» (Rosenfeld & Sheridan, 2014, p. 496).

Lima Makers se sitúa en la intersección entre lo artístico y lo tecnológico. Si bien el perfil de un *maker* (hacedor en español) es diverso, en Lima Makers

la fabricación y el diseño por lo general involucra a ingenieros y técnicos, así como a arquitectos, diseñadores y artistas. La Facultad de Arte y Diseño de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), la Facultad de Ingeniería Mecánica de la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) e institutos tecnológicos como TECSUP han sido espacios formativos de los fundadores y miembros de Lima Makers. Los miembros Lima Makers se perciben como artesanos de la era digital ya que cuentan con acceso a tecnologías para el diseño y la fabricación. Se distinguen en base al talento, la habilidad, la creatividad y los criterios artísticos y prácticos. Un hacedor no es solo quien desarrolla habilidades de diseño y fabricación, sino quien es reconocido por la comunidad.

En general, la función recursiva de las comunidades involucradas en la fabricación digital es la que nos permite comprender cómo se conforman públicos en torno a esta actividad. La recursión es un concepto en programación donde un proceso o función se define en términos de sí mismo (Kelty, 2008). Los públicos recursivos, en el contexto de las comunidades *online*, son públicos que se forman y mantienen a través de la participación en actividades que, a su vez, requieren de medios para crear y sostener ese mismo grupo (Kelty, 2008). En el caso de la fabricación digital, dichos públicos tienen la capacidad de fabricar y crear objetos, así como el interés en intervenir y cuestionar los sistemas legales que restringen libertades asociadas a dichas actividades. En Perú, existen dificultades para identificar públicos recursivos que participen activamente en espacios y foros públicos donde se aborden la gobernanza de la fabricación digital a nivel nacional.

Si bien se puede pensar que desde el sur se buscaba «importar» el modelo de innovación que vincula a la fabricación digital con la industria, eso no ha sucedido necesariamente en América Latina. En el sur global existen «otras computaciones» (Cardoso & Burbano, 2020), en el sentido que América Latina y otras regiones son terrenos desde los cuales la computación, la fabricación y el diseño se desarrollan de manera muy dinámica. Por tanto, pensar las expresiones locales de diseño y fabricación digital como una suerte de sucursales de difusión tecnológica del norte no nos permite ver cómo se han generado apropiaciones en distintos países, como los diálogos con identidades culturales locales. Ese es el caso de Fab Lab Maya en México y Fab Lab Livre en Brasil, que trabajan con artesanos locales que buscan modificar diseños tradicionales (Sperling *et al.*, 2020). Al trabajar con artistas y diseñadores que modifican la artesanía andina reemplazando materiales para darle un valor comercial y artístico distinto, Lima Makers pertenece a este tipo de iniciativas.

El objetivo de este artículo consiste en explorar tres temas interrelacionados que nos permiten comprender la apropiación cultural de la fabricación digital en Lima Makers: i) la producción de espacios de socialidad, ii) la identidad en base a la cultura colaborativa, y iii) las prácticas de innovación de Lima Makers. Emplearemos diversos conceptos sobre culturas digitales para comprender en qué medida los miembros de Lima Makers aprenden haciendo, y cómo, a través del hacer, se generan vínculos entre ellos, los materiales, espacios y productos que fabrican, modifican y comparten. Mas allá de entender la cultura organizacional de Lima Makers, nos interesa entender cómo la fabricación digital en el Perú cohesiona individuos, pero, al mismo tiempo, dificulta la formación de públicos recursivos.

MARCO TEÓRICO: PÚBLICOS RECURSIVOS, COMUNIDADES DE PRÁCTICA E INFRAESTRUCTURACIÓN

Un tema poco estudiado en la literatura sobre fabricación digital en América Latina es la manera en que los espacios de innovación, a la par de ser talleres o laboratorios de fabricación digital, se constituyen como espacios de interacción social. Autores que han estudiado los *hackerspaces* y los laboratorios de fabricación digital en América Latina proponen pensar en la convivialidad y en la solidaridad como elementos articuladores en estos espacios (Murillo, 2020). Otro aspecto vinculado a la convivialidad y la solidaridad es cómo a partir de dichos vínculos se genera una identidad colectiva. Si bien la identidad ha sido estudiada en la literatura sobre fabricación digital en América Latina (Cardoso & Burbano, 2020; Herrera, 2011; Herrera *et al.*, 2018; Sperling *et al.*, 2020), no se la suele vincular a la convivialidad. Compartir espacios, proyectos y dificultades genera confianza, y también lazos entre los miembros de la comunidad quienes desarrollan una identidad en base a la forma en que desarrollan productos y modifican el espacio compartido. Adicionalmente, las prácticas de innovación, es decir las técnicas de fabricación y prototipado manual y digital, no se pueden entender sin los lazos de convivialidad, la identidad y las redes que se generan en comunidad.

El artículo se basa en la literatura sobre culturas digitales en el sur (Chan, 2014; Amrute & Murillo, 2020; Cardoso & Burbano, 2020). Emplearemos los siguientes conceptos para poder estudiar la relación entre la producción de espacios de socialidad, la identidad, y las prácticas de innovación en comunidad: públicos recursivos (Kelty, 2008), comunidades de práctica (Lave & Wegener 1991) e infraestructuración (Björgvinsson *et al.*, 2010). En este sentido, entendemos

a Lima Makers como una infraestructura social en la medida que es simultáneamente un espacio y una comunidad. Sin el espacio, la comunidad no habría podido sostenerse, y sin la comunidad, el espacio no se hubiera modificado y generado lazos de convivialidad entre los miembros de Lima Makers en base a la fabricación digital.

Kelty define un público recursivo como:

Un público que está vitalmente preocupado por el mantenimiento y la modificación material y práctica de los medios técnicos, legales, prácticos y conceptuales de su propia existencia como público; es un colectivo independiente de otras formas de poder constituido y es capaz de dialogar con las formas de poder existentes mediante la producción de alternativas que realmente existen (2008, p. 3).

Kelty señala que los públicos recursivos se diferencian de otras formas de organización debido al énfasis que le otorgan a la capacidad de modificar tecnológicamente las bases de su propia existencia. Es decir, en la misma medida que generan productos y modifican sus espacios de trabajo, son capaces de intervenir en las infraestructuras tecnológicas y sociales si las consideran obsoletas, cuestionables o injustas. De esta manera, los públicos recursivos responden a la gobernanza participando directamente en, manteniendo y, a menudo, modificando las infraestructuras que buscan habitar. Como señala Kelty (2008), los públicos recursivos buscan crear lo que podría entenderse como un espacio público nivelado y justo, que resista formas de control por parte de entidades estatales o corporativas, donde la competencia esté regulada por estructuras técnicas y legales que aseguren la equidad.

La comunidad *maker* puede definirse como una comunidad de práctica (Lave & Wenger, 1991, citados en Amin & Cohendet, 2004), ya que el concepto permite explicar cómo colectivos participan y difunden la fabricación digital. Debido a la convivencia y a las prácticas de innovación, las interacciones son amenas y productivas. La comunicación es importante para ejecutar acciones, resolver problemas, manifestar intereses, proveer recursos y materiales, en suma, todo aquello comprendido en los procesos de diseño y fabricación. En el fuero íntimo del *makerspace* (exclusivo de los fundadores) se toman decisiones, por ejemplo, sobre qué proyectos realizar, qué clientes aceptar, etc. Estas se toman en una atmósfera de comunalidad (Elyachar, 2010) en la que la familiaridad entre los miembros con más tiempo y experiencia se recompensa con confianza. A mayor familiaridad, mayor comunalidad y, por tanto, la comunicación es más efectiva.

En contraste, quienes están de paso o no logran generar vínculos basados en el mutuo interés en la fabricación digital, les resulta difícil entender los códigos de comunicación, y, por tanto, dirigirse a los demás miembros de manera más «espontánea».

Las prácticas de innovación —diseño, fabricación y manufactura— son lo más importante de la cultura *maker*. En base a testimonios de los miembros de Lima Makers, el principal componente de la cultura *maker* es la puesta en práctica y desarrollo de habilidades de diseño, fabricación y manufactura que combinan máquinas, herramientas y programas informáticos. El concepto de infraestructuración es clave para caracterizar estas prácticas, ya que nos permite comprender su puesta en acción, así como los objetivos y las funciones que cumplen (Björgvinnsson *et al.*, 2010). Estas prácticas buscan adaptarse a las necesidades inmediatas de la organización. La prueba y el error son inherentes a ellas. Hay espacio para equivocarse, pero, al mismo tiempo, se espera que el o la hacedora desarrolle un criterio propio para tomar decisiones. La forma en que estas prácticas se ejecutan y monitorean nos permite entender mejor cómo el código interno de comunicación de Lima Makers economiza el lenguaje empleando apelativos al referirse a colaboradores, proyectos y máquinas. Según Le Dantec y DiSalvo (2013), la infraestructuración ayuda a entender cómo se generan públicos que participan colectivamente de los procesos de diseño, fabricación digital y prototipado, como es el caso del movimiento *maker* y la red *fab lab* a nivel internacional.

METODOLOGÍA Y MÉTODOS: EL SUR COMO MÉTODO PARA ESTUDIAR CULTURAS DIGITALES

Las culturas digitales en torno a la fabricación digital han sido estudiadas desde el norte bajo una perspectiva de universalismo tecnológico, en la que se suele pensar que en el sur solo se diseminan esos modelos tecnológicos del norte (Medina *et al.*, 2014). Autores que cuestionan el universalismo tecnológico proponen pensar a estas comunidades en sus particularidades y en sus contextos específicos (Chan, 2014; Amrute & Murillo, 2020; Cardoso & Burbano, 2020). Es decir, si bien se generan en el norte, existe un proceso en el que las culturas digitales del sur apropian dichos modelos para poder sostenerse en contextos alternativos de innovación. En ese sentido, como señala Murillo (2020), es preciso pensar la fabricación digital, y las culturas digitales que de ella se desprenden como una relación entre los sistemas de innovación del norte y el sur. Ello en contraposición de abordajes basados en la noción de transferencia tecnológica, ya que existen

diversas apropiaciones locales de la fabricación digital en distintos contextos de innovación del sur (Herrera, 2024; Herrera *et al.*, 2023; Sperling *et al.*, 2020).

Por tanto, nuestro abordaje metodológico busca cuestionar la idea de periferia tecnológica como una región de diseminación e «importación» de modelos del norte. En contraste, nuestro enfoque busca comprender las condiciones particulares en las que Lima Makers ha generado prácticas, redes e identidad en base a técnicas, habilidades y conocimientos sobre fabricación y prototipado digital. Para ello, luego de familiarizarnos con la literatura sobre fabricación digital, indagamos sobre los espacios formativos, actividades, proyectos, colaboradores y redes en las que Lima Makers participa activamente. Notamos una diferencia, en la medida que, al no estar vinculada a una universidad como muchos *fab labs* en Perú, Lima Makers es un espacio alternativo en donde es posible explorar con más amplitud las particularidades de la cultura digital peruana.

La metodología ha sido cualitativa y la estrategia de investigación ha sido la etnografía. Se ha realizado un análisis de las prácticas, los procesos de manufactura e innovación y la cultura organizacional de Lima Makers. De manera más operativa, nos hemos centrado en estudiar las prácticas de innovación, los lazos de comunidad, comunicación y colaboración entre los miembros de Lima Makers. Asimismo, analizamos documentos proporcionados por la organización, realizamos entrevistas semiestructuradas a los fundadores y a los demás miembros a tiempo completo entre octubre de 2017 y marzo de 2018. Se tomaron notas para poder registrar los procesos de innovación. Obtuvimos consentimiento por parte de todos los miembros de Lima Makers que participaron de este estudio para poder observar sus actividades dentro y fuera de su taller.

Para entender el hacer es preciso realizar una inmersión en el espacio físico (*makerspace*) en que estas prácticas de innovación se ejecutan de manera cotidiana. En estos espacios colaborativos se resignifica constantemente la identidad de la comunidad, es decir, quién puede ser considerado un *maker* y qué habilidades debe desarrollar. En ellos emergen tensiones al momento de ejecutar tareas y tomar decisiones. Por ello, las comunicaciones interna y externa son fundamentales en la medida en que permiten resolver las necesidades que surgen «sobre la marcha», entre ellas las actividades de mantenimiento, los recursos e insumos para la fabricación digital y prototipado, la calidad de la producción, el trato con los clientes y las actividades de difusión.

LIMA MAKERS Y LOS ESPACIOS DE FABRICACIÓN DIGITAL EN LIMA

Antes de examinar la relación entre espacio, identidad y comunidad en Lima Makers, es preciso dar cuenta del contexto de los espacios de fabricación digital en Lima, y la manera en que Lima Makers pasó de ser un pasatiempo a un emprendimiento. Esto nos dará pistas para comprender una de las dificultades de generar públicos recursivos involucrados en la fabricación digital: la privatización del acceso a los laboratorios de fabricación digital. Ante ello, Lima Makers, como comunidad autogestionada, busca un espacio propio independiente de las universidades privadas para poder desarrollar productos e involucrar al público en la fabricación digital y los procesos creativos asociados a ella.

Privatización de los espacios de fabricación digital en Lima

Los espacios en los que la fabricación digital se desarrolla se denominan espacios emergentes orientados a la innovación (Nascimento & Pólvora, 2018, p. 928), espacios en que personas, hacedores, miembros del movimiento *maker* y usuarios digitales emplean los conocimientos y las técnicas que han adquirido. En estos laboratorios colaborativos de fabricación digital (Morel & Le Roux, 2016, p. 8), la comunidad *maker* interactúa de diversas maneras, siempre vinculada al desarrollo de diversos proyectos con la especificidad de *do it yourself* digital (hazlo tú mismo en español). Estos espacios se clasifican de la siguiente manera: i) *Fab labs* o «pequeños laboratorios, abiertos al público, que proporcionan un espacio con herramientas y equipos para la fabricación digital» (Ramella & Manzo, 2018, p. 343), aunque pueden también estar orientados a una comunidad específica (Morel & Le Roux, 2016, p. 9); ii) *hackerspaces*, espacios físicos en los que coexisten expertos y novatos en tecnología digital que aprenden a través del ensayo y el error; iii) *makerspaces*, espacios físicos en los que coexisten expertos y novatos en tecnología digital; y iv) *techshops*, lugares equipados con tecnología a los que los clientes acuden para realizar proyectos (Morel & Le Roux, 2016, p. 9).

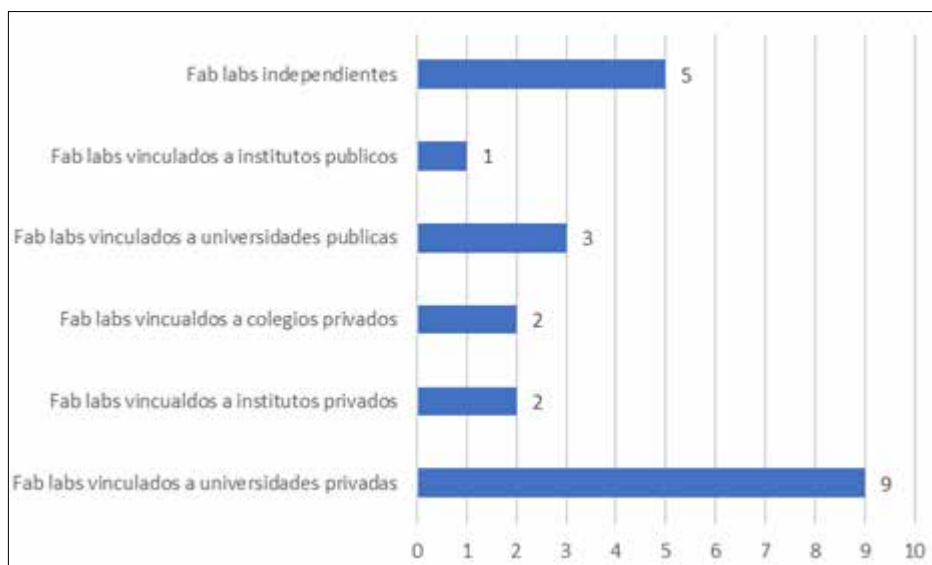
En algunos de estos espacios se gestan emprendimientos privados que pueden o no tener fines lucrativos. Por este motivo, y debido a las características particulares de la fabricación digital, dichos espacios desafían la idea de una organización formal. En una estructura organizacional formal las posiciones sociales y las relaciones entre dichas posiciones están especificadas, además, se definen independientemente de características personales y vínculos entre quienes las ocupen (Scott, 2003). En contraste, los procesos de producción abiertos,

característicos de la fabricación digital, se basan en y generan bienes comunes, es decir, recursos compartidos, gestionados y gobernados colectivamente (Ostrom, 1990, citado en Seravalli, 2014). Los usuarios pueden ser al mismo tiempo productores (Toffler, 1980; Bruns, 2008; Fischer, 2011, citados en Marttila *et al.*, 2014) y todos pueden ser diseñadores de sistemas de producción (Gerritzen & Lovink, 2010; Schäfer, 2011, citados en Marttila *et al.*, 2014).

La comunidad *maker* —vinculada a Lima Makers— a la que hacemos referencia en la mayor parte de esta investigación no es necesariamente la misma que la comunidad de *makerspaces* y *fab labs* que se sitúan también en la intersección entre la tecnología y el arte (a la que en esta investigación denominaremos comunidad *fabber*). Ello debido a que en la revisión documentaria sobre esta comunidad hemos identificado que este término es empleado con frecuencia (Conexión ESAN, 2017). De acuerdo con Fablabs.io, la plataforma web vinculada a Europa Creativa y al programa de la Comisión Europea para los sectores cultural y audiovisual, existen 43 organizaciones categorizadas como *fab labs* en Perú (<https://www.fablabs.io/labs?country=PE>). Solo Lima Makers e iFurniture Lab fueron catalogados como *makerspaces* por la iniciativa francés Makertour en el año 2018 (<https://www.makertour.fr/>). De acuerdo con la Figura 1, 13 de 22 laboratorios de fabricación digital en Lima están vinculados a entidades privadas (59 % de la comunidad *fabber* de Lima), de las cuales 9 son universidades privadas.

El Fab Lab UNI fue el primero en ser fundado en América Latina el año 2010, con el apoyo de FabFoundation, por iniciativa del Instituto de Arquitectura Avanzada de Cataluña y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, que se encargó de la capacitación técnica y la instalación en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Ingeniería. Se eligió a la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) por tratarse de una entidad pública. El objetivo era «llegar a pequeños o medianos emprendedores, así como también al público general» y «empoderar a personas individuales, inventores o emprendedores» (Sophimania, 2014). Esta decisión se fundamentaba en que «el Fab Lab UNI está abierto a cualquier persona externa a la universidad. Estudiantes, empresarios e innovadores». Según Félix Libio, coordinador académico de Fab Lab UNI, «la idea es que la gente comience a apropiarse de estas tecnologías. De eso se trata acá en el Fab Lab» (Sophimania, 2014).

Figura 1. Espacios de fabricación digital en Lima (públicos, privados e independientes)



Fuente: Elaboración propia a partir de Fablabs.io.

Sin embargo, ello contrasta fuertemente con la apropiación privada de esta iniciativa por parte de las universidades privadas como la Universidad de Lima, la Universidad ESAN, la Universidad del Pacífico, la Universidad de Ciencias y Artes de América Latina, la Universidad San Martín de Porres, la Universidad Peruana la Unión, la Universidad de Ingeniería y Tecnología (UTEC) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Además de los institutos TECSUP y Toulouse Lautrec, los colegios privados Frankin Delano Roosevelt y Markham College también cuentan con laboratorios de fabricación digital. En contraste, solo cuatro entidades educativas públicas en Lima cuentan con espacios similares: la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI), la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), la Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur y el Instituto Superior Huando en Huaral.

De pasatiempo a emprendimiento: En busca de un espacio para Lima Makers

Entre los años 2013 y 2014 empieza a gestarse Lima Makers. Este emprendimiento nació como un pasatiempo. Los dos fundadores de Lima Makers se conocieron

en el año 2013 en el curso Fab Academy, dictado en el Fab Lab UNI y dirigido por el MIT Center for Bits and Atoms y coordinado por The Fab Foundation. Este curso estaba orientado a aprender los principios y aplicaciones de la fabricación digital. Durante los primeros meses, los miembros fundadores de Lima Makers se reunían en sus casas para fabricar y crear empleando recursos propios para así poder comprar máquinas y demás instrumentos. Posteriormente, conocen a otros dos jóvenes que se mostraron interesados en la fabricación. A uno lo conocen en el Fab Lab UNI y al otro en el *fab lab* que funcionaba en el Museo Metropolitano de Lima. Todos tenían perfiles profesionales orientados al diseño, la ingeniería y las matemáticas. Guiados por sus conocimientos y técnicas en fabricación, manufactura y diseño, que se fortalecen durante sus estancias en Alemania y en Estados Unidos, deciden crear un *makerspace* propio. La idea era contar con un espacio abierto al público en el que se puedan fabricar cosas utilizando herramientas analógicas y digitales, a diferencia de los *fab labs* de las universidades.

Era una necesidad tener un espacio independiente para albergar las máquinas y herramientas. Se tuvo que asumir el reto de trabajar en convivencia, porque «convivir es la mejor manera de saber si realmente las cosas funcionan» (Fundador de Lima Makers, comunicación personal, octubre 2018). Las gestiones para el alquiler del primer local de la organización Lima Makers se realizaron entre 2015 y 2016. Este espacio se encontraba ubicado en la urbanización Santa Catalina del distrito de La Victoria, y, debido a sus dimensiones, requería de una considerable inversión. Por ello, se optó por el trabajo colaborativo con otros emprendimientos para hacer sostenible el proyecto, lo que implicó compartir el alquiler. Uno de ellos fue TAG Estudio Gráfico, que se especializaba en diseño gráfico, posicionamiento de marcas y mercadotecnia. Otra empresa fue Robotacist, orientada a la electrónica y robótica. A fines de 2016 se retomó la propuesta de difundir la cultura *maker*, buscando vincular más personas al espacio y hacerlo sostenible a través de membresías.

En este local se contaba con dos ambientes, uno para actividades educativas y divulgación de la cultura *maker*, y otro, ubicado en la parte posterior del taller, destinado a actividades de diseño, fabricación, electrónica y manufactura, que contaba con máquinas de corte láser e impresión 3D, entre otras herramientas y materiales diversos. Del mismo modo, se podían dividir subespacios para actividades de producción, actividades demostrativas y de difusión llamadas *open days*, cursos y talleres, reuniones y trabajo colaborativo, ocio y esparcimiento. Cada emprendimiento hacía uso de espacios particulares, pero en la práctica se podían compartir. Una de las mayores dificultades que se tenía se debía al horario

de uso de las máquinas grandes ya que se trataba de una zona residencial. Por este motivo, se tomó la decisión de mudarse a otro local a mediados del año 2016. Los emprendimientos que compartían el anterior local se separaron.

El nuevo local en Surquillo no permitía, por sus dimensiones, realizar las mismas actividades al mismo ritmo y de la misma manera que en el local de la Victoria. Este espacio se encuentra dividido en dos ambientes. Uno destinado a la fabricación, la electrónica y manufactura y otro destinado al diseño. Al ingresar a este espacio se puede observar gran variedad de insumos, herramientas y materiales que han sido o son parte de proyectos, y también se puede apreciar las modificaciones que se han realizado «sobre la marcha» para adaptar este espacio a los proyectos a desarrollarse, de manera que se mantenga un orden funcional que responde a las necesidades y al uso que se le dé al espacio. Es importante señalar que incluso el espacio aéreo es aprovechado como depósito. En el espacio posterior, se encuentran las computadoras personales, una máquina de corte láser y una impresora 3D. En esta nueva etapa se optó por probar con el escaparatismo y con la manufactura local. Si bien Lima Makers pudo sostenerse económicamente en base a este tipo de proyectos, permaneció una visión crítica ante ello por parte de los fundadores.

El contacto con empresas en el mismo rubro, pero con esquemas de trabajo distintos es importante para Lima Makers. No trabajar dentro de otros *fab labs* no ha ocasionado que se pierda contacto con otras organizaciones, como la Universidad ESAN, el TECSUP y la UTEC. Del mismo modo, se tienen buenas relaciones con empresas que no forman parte de la comunidad *maker*, por ejemplo, Grupo TAX, orientada al prototipado. Asimismo, cuando se debe trabajar con acrílicos a nivel de grandes proyectos, se busca el apoyo de una empresa especialista en ello, porque hasta el momento no se cuenta con una máquina para proyectos en ese rubro. En Lima Makers no hay especialistas en todas las áreas, pero sí conocen cómo funcionan otras actividades complementarias. En la actualidad el modelo de negocio se basa en tres ejes: brindar servicios, desarrollar proyectos y asesoría e implementar membresías.

COMUNIDAD, COLABORACIÓN Y CANALES DE COMUNICACIÓN

La comunidad *maker* peruana no solamente se limita a los miembros de tiempo completo de Lima Makers. Debido a la difusión de la fabricación digital, otros interesados se han ido acercando al *makerspace* por diversos motivos, entre estos, por ejemplo, conocer las actividades de Lima Makers, participar de algún

taller, solicitar asesoría y participar de alguna actividad. Las personas que se acercan al *makerspace* lo hacen por curiosidad inicialmente. Otros lo hacen por motivos puntuales, como solicitar asesorías para sus proyectos o realizar algún tipo de encargo o servicio. Es decir, no todas las personas que forman parte de la comunidad son hacedores, pero sí están interesados en la fabricación digital como servicio o proceso.

Quienes son parte de la comunidad *maker* tienen algún vínculo con alguno de los fundadores de Lima Makers. Las amistades son parte del círculo íntimo. Quienes, por el contrario, no están interesados y no tienen una relación de confianza, no son considerados parte de la comunidad. Puede haber clientes que tienen una relación más distante y formal con los fundadores que no son considerados parte de la comunidad ya que el trato hacia ellos es contractual. Sin embargo, ello no solo se aplica a los clientes, sino también a aquellos que se acercan al *makerspace*. Si la relación con los fundadores es estable en términos contractuales, no es probable que se vuelva amical. Por tanto, se centra más en los servicios ofrecidos que en la posibilidad de involucrarse colaborativamente con el equipo.

Esta participación comunitaria es una forma particular de colaboración basada en la interacción cotidiana (Bauwens, 2006, 2009, citado en Marttila *et al.*, 2014). Dichos procesos de producción pueden incluir la generación de conocimientos, la creación de contenido y artefactos, e incluso la construcción de aplicaciones individualizadas (Benkler, 2006, citado en Marttila *et al.*, 2014). Se caracterizan por incorporar individuos que voluntariamente se pueden involucrar en procesos en los que se comparte recursos y productos. Estos procesos de producción se caracterizan por la equipotencialidad (Bauwens, 2006, citado en Marttila *et al.*, 2014). Según este concepto, no existe una selección *a priori* de participantes; los procesos de fabricación y creación están abiertos y las habilidades y capacidades se desarrollan durante la producción. La sostenibilidad depende de las relaciones sociales (Benkler, 2006, citado en Marttila *et al.*, 2014). Además de generar productos tangibles e intangibles, este tipo de producción incrementa el capital social de los involucrados, en términos de conexiones, lazos de reciprocidad y confiabilidad (Putnam, 1995, citado en Marttila *et al.*, 2014).

Los procesos de producción abiertos generan bienes comunes, entendidos como recursos que se comparten, gestionan y gobiernan de manera colectiva (Ostrom, 1990, citado en Seravalli, 2014). El acceso y el manejo de recursos están en función del proceso de producción. Los procesos intangibles (proyectos digitales) están constituidos por regímenes de acceso abierto en los que no se cuenta con el «control exclusivo sobre el uso y disposición de ningún recurso

en particular» (Benkler, 2006, p. 61, citado en Seravalli, 2014). En contraste, en el caso de los procesos tangibles (materiales y físicos), los materiales se desgastan y el acceso a ellos es limitado. En la producción de bienes intangibles, el Internet y las computadoras son claves. Ambos reducen los costos de acceso, procesamiento e intercambio de información, permiten usos en simultáneo y facilitan la participación. Requieren pocos recursos y se ejecutan mediante infraestructuras y medios de producción adquiridos y mantenidos por otros usos. El éxito de la producción basada en información ha facilitado la producción de bienes tangibles, así como la aparición de espacios orientados a dicho fines (Siefkes, 2012, citado en Seravalli, 2014).

Este modo de producción caracteriza la forma de trabajo de Lima Makers. Sin embargo, no basta para comprender cómo es la comunidad *maker* peruana. Para ello, es necesario recurrir al concepto de comunidad de práctica (Lave & Wegener, 1991, citado en Amin & Cohendet, 2004). Una comunidad de práctica hace referencia a grupos de personas que participan en la misma actividad y se comunican con mucha regularidad. Asimismo, son un medio para incrementar competencias individuales y están orientadas a sus miembros, los cuales tienen habilidades comunes, comparten un repertorio de recursos y aprenden como resultado de trabajar en conjunto. El conocimiento, en comunidades de práctica, es un modo de participación y se adquiere por experimentación directa (Lave & Wegener, 1991, citado en Amin & Cohendet, 2004).

La autoorganización y la identidad son características importantes de estas comunidades. Según Lesourne (1991), la autoorganización es la capacidad que tiene un sistema para adquirir nuevas propiedades organizándose a sí mismo o modificando su organización por sí mismo (citado en Amin & Cohendet, 2004). El sistema, por tanto, es autónomo. La autonomía y la identidad son relevantes para la autoorganización porque facilitan el aprendizaje colectivo y permiten procesar los estímulos del entorno (Amin & Cohendet, 2004). La identidad se genera a través del compromiso construido en base a actividades entendidas por toda la comunidad y que son continuamente renegociadas. Cada miembro puede contribuir con su experiencia y confiar en el conocimiento de la comunidad para desarrollar sus propios proyectos (Amin & Cohendet, 2004). Del mismo modo, como producto del aprendizaje en comunidad, se desarrollan jergas que solo las pueden entender los miembros de la comunidad.

Por lo mencionado, podemos caracterizar a Lima Makers como una comunidad de práctica. Se busca que cada miembro complemente al equipo. Se desea aprender y también enseñar. Quienes son y han sido miembros están dispuestos

a compartir información y a ayudar a los demás. Como es un espacio diverso, el aprendizaje se da en base al ensayo y al error. Se fomenta un clima de confianza, la comunicación directa y el manejo apropiado de técnicas de manufactura o diseño. La interacción entre los miembros del *makerspace* se da de distintas maneras. Por ejemplo, se puede conversar mediante plataformas de mensajería digital —como Facebook y WhatsApp— y realizar labores de diseño mediante programas informáticos —como Rhinoceros y Solid Works—. Simultáneamente, se puede trabajar analizando tutoriales sobre cómo fabricar o diseñar algo, o se puede conversar y desplazarse en busca de herramientas o materiales e incluso manipulando una máquina.

En este entorno laboral no convencional se genera un tipo de socialidad particular, que proviene de las prácticas de innovación y de la convivencia en un espacio común. Al pasar tiempo juntos, y en especial en el caso de proyectos en los que se tienen que realizar múltiples tareas, no solo de diseño y de manufactura, sino también coordinaciones con proveedores y negociaciones con clientes, surge un nosotros similar a lo que Malinowski (1936) ha llamado comunalidad fática (citado en Elyachar, 2010). Ese término hace referencia a un entorno de familiaridad, que se desarrolla en comunalidad, en el que los miembros se sienten en confianza. En dicho entorno se propicia un clima de complicidades donde existe un código, signos que se deben interpretar e información que se intercambia por ser valiosa. Las decisiones sobre qué proyectos aceptar dependen de ello, así como en quienes confiar, el rumbo que la organización debe tomar e incluso la evaluación de cómo se vienen haciendo las cosas hasta el momento. Son también instantes para la liberación de tensiones, generadas por la carga laboral, y para distender los ánimos del equipo.

Estas interacciones ocurren en la parte trasera del *makerspace*, que es un área íntima en el sentido de que las decisiones son tomadas ahí. Se conversa de manera amena sobre lo que ha sucedido durante el día, lo que sucedió el día anterior, así como lo que está por suceder en el transcurso del día o de la semana. Este tipo de coordinación es esencial para comprender el proceso de toma de decisiones, el cual es efectuado solamente por los fundadores y en el que casi no existen diferencias de opinión. Es decir, por lo general están de acuerdo, ya que la sinergia entre ellos es elevada debido al tiempo que se conocen y a la confianza que se tienen tanto a nivel personal como a nivel profesional. La participación de los demás miembros de la comunidad en la toma de decisiones es menor. Sin embargo, el nivel de sincronía de todo el equipo es elevado, ya que no se pregunta muchas veces a los más experimentados qué se debe hacer.

El *makerspace* también puede ser pensado como un nodo de socialidad en que los miembros chismorrear sobre sus labores cotidianas. Esta naturaleza desinteresada no contradice la importancia de la información que ahí se transmite ni tampoco las conexiones que se forjan. Se acude al espacio para trabajar, establecer acuerdos, conocer clientes, buscar materiales, desarrollar habilidades de manufactura y programas informáticos, etcétera. Los miembros de la comunidad *maker* comparten información sobre posibles proyectos y también sobre otras personas. Es un nodo comunicativo que es mantenido y renovado por las prácticas de innovación que ahí se generan. Es necesario señalar que las prácticas de sociabilidad tienen resultados específicos y ello es esencial para entender cómo el capital de consagración se distribuye entre los miembros de la comunidad *maker*. Los canales de comunicación pueden poner a disposición nuevos tipos de proyectos y pueden servir para transformar el *makerspace* y la comunidad *maker*.

Un aspecto para resaltar es el código interno que se maneja al momento de comunicarse entre los miembros de Lima Makers. Este código de comunicación involucra términos vinculados a la tecnología, los materiales, así como apelativos hacia personas, cosas o actividades. Sirve para economizar el uso de las palabras y no desviar mucho la atención de las tareas que se deben realizar. Por ello, los miembros de la comunidad son capaces de hablar cuando trabajan y, al mismo tiempo, no perder la concentración. En dicho sentido, en ocasiones la comunicación puede ser muy cortante o brusca ya que el tiempo es un factor decisivo. En esa categoría entran comentarios sobre la utilidad de las cosas, por ejemplo, «acá todo se arregla. Si se bota es porque es irreparable». Lo peculiar es que ello se aplica también a personas bajo la idea de funcionalidad.

Estos comentarios pueden terminar en apelativos dirigidos a otros miembros de la comunidad *maker* y son una muestra de confianza o de pertenencia. Es importante entender que no deben tomarse como insultos, sino que tienen la intención de economizar el uso de palabras y mantener el foco de atención en las actividades ejecutadas sobre la marcha. Estas bromas se originan durante las prácticas de innovación y hacen referencia a la terminología empleada por diseñadores, ingenieros, técnicos y otros profesionales. Por ejemplo, «error 'nombre de una persona' n.º 1» al referirse a alguien que destruyó una fresadora. Estos comentarios pueden ser cómicos, sarcásticos o expresar incomodidad ante ciertas acciones o actitudes. Otro ejemplo es la manera «ácida» de reprocharle a alguien que olvidó lavar sus utensilios. Los apelativos no solo están reservados para personas sino también para proyectos, como el caso de un comentario con

respecto a un producto que se asemeja a la boca de Sylvester Stallone busca ahorrar palabras y facilitar la referencia de manera amena.

Sin embargo, aquello resulta problemático y puede afectar la manera en que se transmite la información. En ciertos casos, especialmente para externos a la comunidad, puede resultar complicado coordinar fechas y horas precisas, debido que pueden surgir contingencias que afectan los horarios y, de manera particular, la disponibilidad del equipo que es altamente variable. Esto afecta los mecanismos de coordinación y asignación de tareas, ya que en ocasiones se puede asumir que ya han sido realizadas o están del todo esclarecidas. Los acuerdos suelen establecerse principalmente de manera oral, dificultando conocer en detalle, monitorear los procesos internos de la organización y evaluar su desempeño en el tiempo. Cada proyecto se ejecuta de manera distinta de acuerdo con los requerimientos del cliente, la empresa o entidad solicitante. Por ello resulta complicado generar protocolos estandarizados que agilicen la ejecución de tareas del equipo.

PRÁCTICAS DE INNOVACIÓN

La mejor manera de comprender la cultura del hacer es mediante el análisis de las prácticas de innovación, ya que son las que cohesionan a sus miembros. Al momento de fabricar y diseñar, es posible experimentar cómo se ejecutan estas prácticas, que se aprenden en base a la prueba y error. El criterio propio también es importante. No existe un manual para convertirse en un *maker*. El desarrollo de habilidades se da en base a la experiencia directa. Al ejecutar estas prácticas de innovación, el aspirante a *maker* forma parte de la comunidad y se familiariza con la cultura colaborativa de la organización.

Lima Makers —laboratorio colaborativo de fabricación digital y manufactura— puede ser pensado como una infraestructura. En ese sentido, es importante enfocarse no solo en los aspectos tecnológicos, sino también en los usos, las prácticas y los comportamientos que una infraestructura facilita, es decir, en pensar en términos de infraestructuración (Björgvinsson *et al.*, 2010, citado en Seravalli, 2014). Este concepto nos permitirá comprender en qué medida los espacios de producción abierta facilitan o impiden el intercambio y la colaboración, qué tipos de comportamientos surgen sobre la marcha, quién participa y qué obstáculos y desafíos se presentan. La propiedad colectiva es vista como un proceso de negociación constante entre humanos y no humanos en el que las reglas y relaciones entre ambos se redefinen ante contingencias de acceso y uso de recursos (Hess

& Ostrom, 2007, citado en Seravalli, 2014). También implica considerar cómo se establecen reglas, roles y prácticas, y cómo se desarrolla la participación de dichos entornos (Ostrom, 1990, 2011, citado en Seravalli, 2014).

Con prácticas de innovación nos referimos a la infraestructuración en el sentido mencionado anteriormente. De acuerdo con Le Dantec y DiSalvo (2013), este concepto hace referencia a los mecanismos sociotécnicos de soporte de los diversos públicos o audiencias que participan del proceso de diseño participativo (PD). Este proceso es similar a la producción entre pares (*peer to peer* en inglés) en el sentido que se trata de un proceso colectivo que busca democratizar la innovación incluyendo a diversos actores y comunidades. Desde este enfoque se identifican, diseñan y sostienen infraestructuras sociales, técnicas y espaciales que pueden configurarse a futuro (Le Dantec & DiSalvo, 2013).

Las prácticas de infraestructuración crean recursos sociotécnicos que facilitan la adopción y apropiación de diseños más allá de su concepción inicial. Al ser colectivamente apropiados y adoptados, pueden ser modificados de diversas formas y por diversos actores. Como señalan Karasti y Baker (2004), Pipek y Wulf (2009) y Twidale y Floyd (2008) la infraestructuración es un proceso continuo que no debería estar enmarcado en una única fase del diseño (citados en Le Dantec & DiSalvo, 2013). La innovación, en estos procesos, proviene de acciones e interacciones de un público o un colectivo constituido alrededor del diseño participativo, que, en este caso, se trata de las comunidades de práctica orientadas a la fabricación digital.

Se realizan dos tareas, las de mantenimiento y las orientadas al desarrollo de proyectos. Estas últimas tienen prioridad y se intenta que ambas no se interrumpan. Durante el trabajo de campo realizado se observaron ambas y se participó en una etapa de manufactura del proyecto Filtro, de lentes de madera. La mayoría de las tareas ejecutadas en el *makerspace* están orientadas al desarrollo de proyectos propios, en menor medida, y de allegados/amigos o clientes externos, en mayor medida. El *makerspace* se modifica en base a las prácticas de innovación de dichos proyectos, que se caracterizan por darse simultáneamente e involucrar distintos procesos de diseño y manufactura, así como distintos recursos materiales y humanos. Ello permite el desarrollo de habilidades o técnicas que son parte del sentimiento de orgullo que se fomenta entre los miembros de la comunidad *maker* y que se obtiene en base al esfuerzo y al mérito.

Una de las labores que demanda más tiempo es el diseño. Sin embargo, su valoración monetaria y estética no es siempre comprendida por todos los clientes, en el sentido de que es una labor demandante y particular para cada proyecto.

Por tanto, es complicado que los diseños sean remunerados debidamente en tanto *outputs* intangibles. Los clientes, en general, requieren del paso a la dimensión tangible para efectuar decisiones sobre la viabilidad de sus proyectos, lo cual devalúa el tiempo y el esfuerzo destinados a la realización del diseño. Ahí se inicia un proceso de negociación entre los diseñadores y clientes. En el caso de Lima Makers, de ello depende su sostenibilidad como emprendimiento y, al mismo tiempo, pone en juego su reputación y sus habilidades, tanto en manufactura, manejo de programas informáticos, como también sus habilidades sociales y persuasivas.

Este proceso se inicia desde el primer contacto con el cliente y se da, de preferencia, en persona. El equipo requiere conocer al cliente, sus motivaciones y las especificaciones del proyecto, para poder tomar una decisión. Si ambas partes están de acuerdo con el tiempo y el costo, se pasa a la conceptualización mediante programas de diseño por computadora, como Solidworks. En esta etapa se observó dos formas en que se lleva a cabo el diseño. La primera forma es manera individual, es decir, el diseñador, su computadora y una pantalla adicional en la que se analizan tutoriales que otros diseñadores han subido a Internet, ya que es una práctica que usa recursos intangibles de Internet. El reto consiste en encontrar el material adecuado para cada proyecto. De tener problemas, se hace uso de la imaginación y la experiencia para encontrar una solución funcional. La segunda forma es a través de videoconferencias con hacedores y otros colegas que brindan su asistencia y su experiencia. Estas videollamadas fortalecen las relaciones con la comunidad *maker* internacional.

En cuanto al proceso de negociación, lo ilustraremos en el siguiente caso. Al presentarles el prototipo de un soporte de plástico para la manicura, que era la versión 5.8 de lo solicitado, los clientes se mostraron un tanto suspicaces, especialmente en torno a la funcionalidad y la comodidad para el usuario. Se discutió acerca de la presión que el producto ejercía sobre el dedo, además de su pertinencia y su textura. Ante ello, el diseñador explicó por qué se usó el material, además de las formas del diseño y acabado. Se mencionó que «el sentido del producto es así», que «sin línea se ve más limpio» y que «es como un plástico, pero no es duro» (Conversación entre *makers* y clientes, notas de campo, octubre de 2017). De manera amigable y directa, se defendió en todo momento el diseño propuesto. Se logró despejar rápidamente las dudas y los clientes quedaron satisfechos con el diseño y el material empleado, señalando que se debe pasar a la fase de grupos focales para probar su aceptación. Finalmente, el diseñador mencionó que se debían hacer unas últimas pruebas y encontrar proveedores para

posteriormente discutir más sobre la difusión, la mercadotecnia y la comercialización del producto.

La administración del *makerspace* es una labor con muchas complicaciones. Involucra temas de gestión que sirven de soporte a los distintos proyectos y actividades. Por tanto, también es una práctica de infraestructuración. En pocas ocasiones los involucrados en cada proyecto deben acudir a comprar ellos mismos y siempre existe un monitoreo de la calidad de materiales e insumos empleados. La persona encargada de estas tareas se desempeña a medio tiempo. Por lo general, asiste al menos dos veces por semana y se encarga de labores administrativas y de gestión, lo cual implica estar al día con los pagos, las facturas, los cobros, los proveedores y también manejar un conocimiento general de las actividades y proyectos en ejecución o a ejecutarse. Se encarga también de coordinar por teléfono, realizar reembolsos y cotizaciones. La administración de recursos es complicada debido a que el tiempo dedicado al diseño y a la fabricación tiene prioridad. En ocasiones se ha dedicado recursos a actividades que no han sido rentables, pero que consumen tiempo y esfuerzo. Por ello, se opta ahora por no realizar gastos elevados o innecesarios si no se cobra los pagos pendientes.

Debido a las características de los proyectos y a la cantidad de personas involucradas en los procesos de diseño y manufactura se suele pasar días enteros en el taller, orientados siempre a una actividad productiva que se combina con otras actividades de esparcimiento esporádicas. Por ello, es importante tener en cuenta la disponibilidad y la dedicación de cada persona, así como las técnicas a emplearse que están sujetas a la experimentación. El tiempo dedicado a la producción puede ser variable y extenderse debido a las características particulares de cada proyecto. Muchos proyectos pueden realizarse simultáneamente, los cuales, además de estar en ejecución en sus distintas fases, son constantemente negociados y redefinidos en relación con los acuerdos entre clientes y diseñadores. Esta característica, por otro lado, afecta el horario de las personas involucradas, alterándolo de manera variable. Ello afecta la carga laboral de los involucrados, porque se perjudica el proceso de producción y la gestión del *makerspace*. Por general, los fundadores son quienes asumen la mayor carga. El horario más productivo es el nocturno, que muchas veces implica amanecidas debido a la acumulación de carga laboral.

Uno de los proyectos que se pudo observar detenidamente durante los dos meses del trabajo de campo fue Filtro, de desarrollo de lentes de madera cuya marca estaba en proceso de registro en INDECOPI. Este proyecto empleó una combinación de técnicas artesanales de la localidad de Catacaos, ubicada en Piura, departamento del norte del Perú. El diseñador encargado de Filtro realizó

un acuerdo con Lima Makers para que beneficie a ambas partes. En una conversación, mencionó que conoció a uno de los fundadores en la universidad y, por ese motivo, tienen una relación de confianza. Debido a que en esta etapa del proyecto se necesita más de la promoción y la venta de los productos, el diseñador se ausentó un tiempo del taller, porque se encontraba en reuniones con posibles interesados para la inserción exitosa de su producto en el mercado. Asimismo, existieron percances con respecto al registro de la marca como consecuencia de la denominación Filtro. En el *makerspace*, el diseñador daba los últimos acabados a los lentes, limpiándolos y añadiéndoles otros productos para proteger la madera. Nos mencionó que emplea una técnica artesanal denominada filigrana, que consiste en añadir acabados de plata chapada en oro a los bordes de los lentes.

ANÁLISIS Y REFLEXIONES FINALES

El objetivo de este artículo consiste en explorar la cultura organizacional y las prácticas de innovación que surgen «sobre la marcha» y que transforman constantemente el espacio y las interacciones entre los miembros de Lima Makers en un entorno precario de innovación (Díaz & Kuramoto, 2011; Villarán, 2010). Ante la proliferación de espacios privados para la fabricación digital, Lima Makers se constituye como un espacio que optó por abrirse al público. Si bien no funcionó en el largo plazo, le sirvió a Lima Makers para priorizar la confianza con clientes e iniciar proyectos viables. La convivialidad, que se desarrolla sobre la base de la cohabitación y a la necesidad de trabajar en equipo, les ha permitido generar esa confianza en quienes consideren afines.

En los países del norte, las comunidades involucradas en la fabricación digital buscan generar públicos recursivos. Dichos públicos se definen en base a la agencia que tienen para participar en la fabricación, modificando y creando objetos y cuestionando los sistemas legales que restringen dichas actividades. En Perú, existen dificultades para identificar y generar públicos recursivos que participen activamente en foros públicos donde se debatan las implicancias de la fabricación digital. Una de esas dificultades es la privatización del acceso a los espacios de fabricación digital ya que las universidades privadas actualmente concentran la mayor cantidad de *fab labs* en Lima.

La estructura organizacional de Lima Makers es abierta y flexible. Sus miembros tienen una estrategia de adaptación como método de supervivencia ante un entorno inestable y cambiante. La experiencia y la habilidad son parte fundamental de la jerarquía que se lleva dentro de esta organización, así como la

disponibilidad del tiempo personal. Los fundadores son los que tienen más experiencia y, por tanto, quienes toman las decisiones. La relación entre la gerencia y los proyectos es de interés mutuo; aunque estos últimos se caracterizan por tener intereses económicos, creativos, innovadores y de favores a personas muy cercanas. Asimismo, es una organización que se articula sobre tres ejes: experiencia, trabajo colaborativo y ocio.

Las prácticas de innovación y diseño se encuentran entre la automatización y la manufactura. Existe una constante retroalimentación; se aprende haciendo y equivocándose, con un espacio para la prueba y el error. Aquí los expertos brindan un monitoreo primario a los aprendices y consideran que cada uno debe ir adquiriendo lo que ellos denominan «ojo de buen cubero» durante los procesos de producción, que se refiere a la intuición acerca de los detalles que los productos deben tener para quedar como el cliente desea. No tienen un solo protocolo definido porque consideran que cada proyecto es distinto y generará ciertas pautas en el transcurso. La seguridad, el orden y la limpieza del espacio de trabajo dependen de cada persona, pero de existir un mal manejo, pueden darse conflictos internos. Cada persona tiene un proyecto a cargo, maneja sus propios horarios y establece las prioridades de acuerdo con su experiencia.

Para finalizar, los modelos importados de *makerspaces* y *fab labs* deben ser repensados en términos de empoderamiento y viabilidad. Una de las cosas que señalan al respecto es que se pueden vincular más a necesidades locales y públicas. Por ello, resulta necesario incrementar la participación de diversas audiencias en la fabricación digital. La democratización del acceso a la innovación para incidir en temas públicos relevantes es necesaria. Lima Makers, dentro de ello, tiene efectos a nivel interno, entre sus miembros de tiempo completo, y a nivel externo, como punto de conexión o nodo entre la comunidad *maker* que está creciendo en Perú y en el movimiento *maker* internacional.

REFERENCIAS

- Amin, A., & Cohendet, P. (2004). Practices of Knowing. En A. Amin & P. Cohendet, *Architectures of Knowledge: Firms, Capabilities, and Communities* (pp. 62-85). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199253326.003.0004>
- Amrute, S., & Murillo, L. F. (2020). Introduction: Computing in/from the South. *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 6(2), 1-23. <https://doi.org/10.28968/cft.v6i2.34594>.


- Bruns, A. (2008). *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond: From Production to Pro-
dusage*. Peter Lang.
- Björgvinsson, E., Ehn, P., & Hillgren, P. A. (2010). Participatory Design and Democ-
ratizing Innovation. *PDC'10 Proceedings of the 11th Biennial Participatory
Design Conference*, 41-50. <https://doi.org/10.1145/1900441.1900448>
- Cardoso, D., & Burbano, A. (2020). Other Computations: Digital Technologies for
Architecture from the Global South. *Dearq*, (27), 6-21. [https://doi.org/10.18389/
dearq27.2020.01](https://doi.org/10.18389/dearq27.2020.01)
- Chan, A. S. (2014). *Networking Peripheries: Technological Futures and the Myth of
Digital Universalism*. MIT Press.
- Conexión ESAN. (26 de junio de 2017). Fab Lab ESAN recibe certificación como
centro de investigación, desarrollo e innovación. *ESAN*. [https://www.esan.edu.
pe/conexion-esan/fab-lab-recibe-certificacion-como-centro-de-investigacion-
desarrollo-e-innovacion](https://www.esan.edu.pe/conexion-esan/fab-lab-recibe-certificacion-como-centro-de-investigacion-desarrollo-e-innovacion)
- Costa, C. O., & Pelegrini, A. V. (2017). O design dos makerspaces e dos fablabs no
Brasil: um mapeamento preliminar. *Design & Tecnologia*, 7(13), 57-66. [https://
doi.org/10.23972/det2017iss13pp57-66](https://doi.org/10.23972/det2017iss13pp57-66)
- Díaz, J., & Kuramoto, J. (2011). Políticas de ciencia, tecnología e innovación. *Economía
y Sociedad CIES*, 77, 72-75. [https://cies.org.pe/wp-content/uploads/2016/07/14-
diaz.pdf](https://cies.org.pe/wp-content/uploads/2016/07/14-diaz.pdf)
- Dougherty, D., & Conrad, A. (2016). *Free to make: How the Maker Movement is
Changing our Schools, our Jobs, and our Minds*. North Atlantic Books.
- Elyachar, J. (2010). Phatic Labor, Infrastructure, and the Question of Empower-
ment in Cairo. *American Ethnologist*, 37(3), 452-464. [https://www.jstor.org/
stable/40784608](https://www.jstor.org/stable/40784608)
- Herrera, P. (13 de mayo de 2011). *Towards an Identity: Digital Fabrication in Latin
America* [Conferencia]. AA Politics of Fabrication Laboratory. Symposium
International Conference, Valparaiso, Chile. [https://www.researchgate.net/
publication/368921590_Towards_an_identity_Digital_Fabrication_in_Latin_
America_Hacia_una_identidad_Fabricacion_digital_en_Latinoamerica](https://www.researchgate.net/publication/368921590_Towards_an_identity_Digital_Fabrication_in_Latin_America_Hacia_una_identidad_Fabricacion_digital_en_Latinoamerica)
- Herrera, P. C., Montezuma, V., & Juárez, B. (2018). Crafts in Latin America: The Con-
tribution of the Fab Labs in the Promotion of Resilient Communities. *Proceed-
ings from the Fab14 + Fabricating Resilience Research Papers Stream*, 57-64.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.1344443>
- Herrera, P. C, Scheeren, R., & Sperling, D. (2023). *Homo Faber 3.0. Appropriation of
Digital Fabrication in Latin America*. Editorial de la Universidad Peruana de
Ciencias Aplicadas. <https://doi.org/10.19083/978-612-318-462-9>

- Herrera, P. (2024). Machine Not Homed: Growth and Perspectives on Digital Fabrication Made in Latin America. En G. Canizares & Z. Cohen (Eds.), *Homing the Machine in Architecture*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003296522>
- Kelty, C. (2008). *Two Bits. The Cultural Significance of Free Software*. Duke University Press.
- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press.
- Le Dantec, C. A., & DiSalvo, C. (2013). Infrastructuring and the Formation of Publics in Participatory Design. *Social Studies of Science*, 43(2), 241-264. <https://www.jstor.org/stable/43284181>
- Marttila, S., Nilsson, E. M., & Seravalli, A. (2014). Opening Production: Design and Commons. En P. Ehn, E. M. Nilsson & R. Topgaard (Eds.), *Making Futures: Marginal Notes on Innovation, Design, and Democracy* (pp. 87-98). MIT Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qfb58.9>
- Medina, E., Marques, I., & Holmes, C. (Eds.). (2014). *Beyond Imported Magic: Essays on Science, Technology, and Society in Latin America*. MIT Press.
- Morel, L., & Le Roux, S. (2016). *Fab Labs: Innovative User*. ISTE Ltd. Wiley.
- Murillo, L. F. (2020). Hackerspace Network: Prefiguring Technopolitical Futures. *American Anthropologist*, 122(2), 207-221. <https://doi.org/10.1111/aman.13318>
- Nascimento, S., & Pólvara, A. (2018). Maker Cultures and the Prospects for Technological Action. *Science and Engineering Ethics*, 24(3), 927-946. <https://doi.org/10.1007/s11948-016-9796-8>
- Puleo, A. (3 de setiembre de 2011). IAAC at Fab 7 in Lima, Peru. *IAAC*. <http://www.iaacblog.com/2011/09/03/iaac-at-fab-7-in-lima-peru/>
- Ramella, F., & Manzo, C. (2018). Into the Crisis: Fab Labs – a European Story. *The Sociological Review Monographs*, 66(2), 341-364. <https://doi.org/10.1177/0038026118758535>
- Rosenfeld, E., & Sheridan, K. M. (2014). The Maker Movement in Education. *Harvard Educational Review*, 84(4), 495-504. <https://doi.org/10.17763/haer.84.4.34j1g68140382063>
- Scott, W. R. (2003). *Organizations: Rational, Natural and Open Systems*. Prentice-Hall.
- Seravalli, A. (2014). While Waiting for the Third Industrial Revolution: Attempts at Commoning Production. En P. Ehn, E. M. Nilsson & R. Topgaard (Eds.), *Making Futures: Marginal Notes on Innovation, Design, and Democracy* (pp. 99-130). MIT Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qfb58.10>

- Sophimania. (4 de junio de 2014). Fab Lab UNI: El laboratorio de tecnologías del futuro para todos. *La Mula*. <https://lamula.pe/2014/06/04/fab-lab-uni-el-laboratorio-de-tecnologias-del-futuro-para-todos/sophimania/>
- Sperling, D., Herrera, P. C., & Scheeren, R. (2020). Fabricating (Other) Computations: Digital Fabrication and Technological Appropriation in Latin America. *Dearq*, (27), 76-87. <https://doi.org/10.18389/dearq27.2020.06>
- Villarán, F. (2010). *Emergencia de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación (CTI) en el Perú*. Organización de Estados Iberoamericanos / Romina Group.

Colecciones de cultivos de levaduras como infraestructuras: Entre referencias, cultivos, secuencias y ecología

Santiago M. Kaderian

 <https://orcid.org/0000-0002-4748-8862>

Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Estudios en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo (CITECDE)

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

smkaderian@unrn.edu.ar

RESUMEN

Las colecciones de cultivos pueden interpretarse como infraestructuras cuyo rol es la preservación, clasificación e investigación de microorganismos. Las colecciones de referencia son citadas en artículos científicos, son fuentes de materiales e información en actividades de investigación, desarrollo y producciones industriales. En este trabajo se comienza abordando su uso como referencia en los artículos científicos y luego se analiza la problematización de encargados de las colecciones en cuanto a las implicancias de las tecnologías asociadas a la identificación de levaduras y la emergencia de la biodiversidad y la ecología como temáticas. El eje conceptual del artículo se basa en conceptualizaciones de infraestructura desde los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. A nivel metodológico el abordaje es cualitativo y se utiliza análisis de documentos, artículos científicos y handbooks. Además, se realizaron consultas a investigadores como guía técnica. Los hallazgos tienen que ver con lo transversal del problema de los datos insuficientes respecto a ecología y otras dimensiones por parte de los científicos encargados de colecciones de referencia, la emergencia de la biodiversidad como noción asociada a políticas internacionales y problemas globales, así como los efectos científicos y técnicos de las nuevas tecnologías de identificación en modalidades de investigación.

Palabras clave: *Levaduras, Microorganismos, Colecciones de cultivo, Genómica, Biodiversidad, Estudios sociales de la ciencia y la tecnología*



Yeast Culture Collections as Infrastructures: Between References, Cultures, Sequences, and Ecology

ABSTRACT

Culture collections can be interpreted as infrastructures whose role is the preservation, classification and research of microorganisms. Reference collections are cited in scientific articles and are sources of materials and information in research, development activities and in the industrial sector. This paper begins by addressing its use as a reference in scientific articles and then analyzes the problematization of collection managers in terms of the implications of the technologies associated with yeast identification and the emergence of biodiversity and ecology as themes. The conceptual axis of the article is based on the conceptualizations of infrastructure from Social Studies of Science and Technology. The article has a qualitative approach and uses document analysis, in scientific articles and handbooks, as well as consultations with researchers as a technical guide. The findings have to do with the transversal nature of the problem of insufficient data regarding ecology and other dimensions as pointed out by scientists in charge of reference collections, the emergence of biodiversity as a notion associated with international policies and global problems, and the scientific and technical effects of new identification technologies in research modalities.

Keywords: Yeasts, Microorganisms, Culture collections, Genomics, Biodiversity, Social Studies of Science and Technology

INTRODUCCIÓN

El mundo de los microbios ha tomado renovado interés en las ciencias sociales en temáticas como: los microbiomas humanos (Lorimer, 2016; Greenhough *et al.*, 2020; Nuñez Casal, 2024), los biobancos genéticos y colecciones (Tarkkala, 2019; Keck, 2023; Grünfeld & Tybjerg, 2023), la resistencia antimicrobiana (Cañada *et al.*, 2022), la levadura como organismo modelo y la genómica (Szymanski *et al.*, 2019), el pospasteurianismo y los alimentos artesanales fermentados (Paxson, 2008; Hey, 2020; Furness, 2022) y la producción de biocombustibles (Ehrenstein & Rudge, 2024). Las colecciones de microorganismos han sido definidas como centrales en las modernas ciencias biológicas y biomédicas, en el seguimiento de material genético y enfermedades y en la preservación de material en peligro (Grünfeld & Tybjerg, 2023). Las temporalidades que surgen de la conservación, cuidado y mantenimiento de objetos obtenidos en diferentes espacios y tiempos abren posibilidades para la producción de conocimiento (Grünfeld & Tybjerg, 2023). Las colecciones más reconocidas se asocian a bancos de semillas, muestras genéticas humanas y virus, y su importancia es relativa a su incidencia en alimentación, salud y catástrofes como epidemias y pandemias (Bonneuil, 2019; Tarkkala, 2019; Keck, 2023). Hacia los años 2000, emergen proyectos orientados a la integración de datos de agencias gubernamentales, laboratorios científicos y coleccionistas aficionados a nivel mundial (Bowker, 2006). Según Bowker (2006), los grandes proyectos de infraestructura paradójicamente continúan los «archivos imperiales» y, al mismo tiempo, posibilitarían la actuación sobre los problemas mundiales como la pérdida de biodiversidad y la destrucción ambiental. Por su parte, la investigación bioinformática y computacional, así como la inversión en infraestructuras de datos, han hecho crecer y consolidar las bases de datos biológicas (Lenoir, 1999; Leonelli, 2016; Strasser, 2019). Sin embargo, las entidades biológicas, y no solo la información en formato digital, poseen relevancia.

Las colecciones de microorganismos están generalmente asociadas a universidades, agencias gubernamentales, centros de investigación o a empresas e

industrias. La mayoría de las colecciones llamadas «de referencia» se encuentran en países centrales, y son reconocidas por revistas y comunidades científicas, organizaciones internacionales regulatorias de biodiversidad y de comercio. Su centralidad se basa en su prestigio, estándares, seguridad, financiamiento, servicios, sus equipos de trabajo y organización. Los laboratorios o grupos de investigación poseen colecciones para uso local que varían en grado de institucionalidad, cantidad de recursos y trayectoria.

En este trabajo se exploran y analizan problemáticas relacionadas con las colecciones de referencia de levaduras a partir de discursos de encargados de colecciones. Para ello, se aborda su función como referencia en los artículos científicos y luego la problematización de encargados de las colecciones de levaduras. Esto comprende los efectos de tecnologías en modalidades de investigación y en las bases de datos, así como la emergencia de la biodiversidad y la ecología como temáticas en las investigaciones de levaduras. Las colecciones de microorganismos pueden interpretarse como infraestructuras, este concepto forma parte de conceptualizaciones como los sistemas tecnológicos, las redes sociotécnicas y tecnoeconómicas, los centros de cálculo y paquetes estandarizados (Latour, 1987, 1990; Callon, 1990; Fujimura, 1992; Callon, 2002; Loconto & Busch, 2010; Hughes, 2012; Slota & Bowker, 2017). Desde la economía de la innovación se ha caracterizado a las infraestructuras como recursos colectivos para la producción que aprovechan las «externalidades de red» por su uso masivo (Smith, 1997). Siguiendo a Star y Ruhleder (1996) y Star (2010), las infraestructuras pueden definirse como estructuras mantenidas por arreglos de trabajo y utilizadas por múltiples usuarios. Las mismas se encuentran dentro de otras estructuras sociales y tecnológicas y se construyen en capas sobre una base instalada. Estas pueden encontrarse relacionadas al conocimiento de ciertas comunidades y pueden conformar, y ser conformadas, por convenciones de la comunidad. Su carácter sistémico puede brindarle alcance temporal, espacial y la transparencia de funcionamiento que se torna visible en momentos de cambios, fallos y averías.

En la primera sección del artículo se trata la metodología y fuentes utilizadas y en la segunda sección se brinda un contexto histórico sintético de la microbiología, bases de datos y las colecciones microbiológicas. En la tercera sección se presentan problematizaciones por parte de encargados de colecciones de levaduras, sus funciones y recursos. La cuarta sección trata el uso de las colecciones como referencias en artículos. En la quinta sección se tratan los cambios y problemas que emergen de nuevas tecnologías y modalidades de investigación en levaduras.

Y en la sexta y última sección se trata la relación de ambientes naturales y la noción de biodiversidad y ecología en la investigación en levaduras.

METODOLOGÍA Y FUENTES

Este artículo surge de inquietudes de proyectos de investigación y el trabajo en una tesis doctoral, desde abordajes de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, donde se ha detectado la importancia de las colecciones de cultivos microbiológicos para el trabajo en taxonomía, biotecnología y la industria de alimentos y bebidas.¹ El estudio de casos realizado se ha centrado en la trayectoria de grupos de investigación microbiológica de universidades públicas nacionales localizadas en la provincias de Neuquén y de Río Negro, en Argentina. Estos grupos se encontraban dedicados a temas como la microbiología de levaduras de ambientes naturales y artificiales y biotecnología de alimentos y bebidas. De sus trabajos se toman algunos ejemplos para observar el uso de las colecciones en artículos científicos y se han realizado consultas a investigadores a modo de guía técnica.

En el presente trabajo el relevamiento de información y su análisis tienen un enfoque cualitativo y se utiliza análisis de documentos (Hodder, 2000; Creswell, 2007; Bowen, 2009). A nivel conceptual y contextual se tienen en cuenta estudios de caso y de historia de la ciencia y la tecnología relacionados con las infraestructuras sobre la investigación científica-tecnológica, la biotecnología, la microbiología y las bases de datos biológicas. Los materiales (véase sección Fuentes) utilizados como fuentes son artículos científicos y capítulos de libros de texto (*handbooks*) de biodiversidad, ecología y taxonomía de levaduras pertenecientes a encargados de colecciones de referencia y especialistas en temáticas como la ecología o las técnicas de identificación. Como actores con posiciones relevantes en un campo, sus producciones señalan y constituyen problemas, objetos y sujetos e inscriben relaciones, límites y dominios (Nimmo, 2011). Los materiales son tomados como fuentes primarias, aunque en parte también son fuentes secundarias en relación con datos contextuales fehacientes, como podría ser el número de colecciones o su ubicación. Los materiales poseen distintos años de publicación (2006 a 2022) y se combinan en secciones temáticamente vinculadas junto con las conceptualizaciones y contextos para constituir una narrativa descriptiva y explicativa.

¹ La tesis doctoral fue realizada en el marco del Doctorado de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Para una síntesis del caso analizado véase Kaderian y Aguiar (2022).

A partir de ello, se trata de analizar lo social y lo técnico entramado o, en otras palabras, cómo los actores problematizan aspectos sociales, institucionales y técnicos en el marco de su campo disciplinar e institucional y su asociación a aspectos tecnológicos y de producción de conocimiento. Las problematizaciones en los discursos de técnicos y científicos establecen escenarios donde los conocimientos y tecnologías pueden o podrían actuar (Law, 1986; Latour, 1987; Callon, 1998). Además de los problemas que podrían resolver y sus escenarios de acción, también buscan interesar a distintos actores como colegas, empresas o hacedores de política pública de su país o a nivel internacional. En el análisis se relevan discursos y narrativas que tienen que ver con las funciones de las colecciones, sus problemas, nuevas tecnologías y abordajes de la ecología y biodiversidad en levaduras.

CONTEXTO HISTÓRICO: MICROBIOLOGÍA, BIOTECNOLOGÍA Y COLECCIONES DE CULTIVOS

Las colecciones de cultivo comienzan a fines del siglo XIX con las emergentes técnicas microbiológicas. Por su actividad de preservación y clasificación remiten a museos, colecciones naturalistas y académicas de entidades biológicas, piezas arqueológicas, paleontológicas o geológicas. Las primeras colecciones tuvieron un rol aplicado para la industria y la academia en salud, agricultura, producción de alimentos, bebidas y compuestos químicos. Durante y luego de la Segunda Guerra Mundial, las colecciones tuvieron un rol preponderante con el desarrollo de la penicilina y antibióticos provenientes de hongos y su escalado (Bud, 2007).² A nivel de investigación biológica, hacia década de 1940, la microbiología entra en la corriente principal de la biología molecular y la genética (O'Malley & Dupré, 2007).³ Y dentro de la biotecnología la microbiología industrial era el campo principal (Bud, 1991). Esto cambia en la década de 1970, cuando los campos predominantes pasan a ser la biología molecular y la ingeniería genética (Abir-Am, 2003). En la década de 1990, los microorganismos vuelven al primer

² Este rol se enmarca en proyectos militares y posteriormente es tomado por corporaciones farmacéuticas (Bud, 2007).

³ Véase Bud (1991) y Amsterdamska (2008) para análisis históricos donde se muestra que parte de la microbiología no-médica en Europa y Estados Unidos se institucionaliza en departamentos universitarios de agricultura, botánica, fitopatología, suelos, veterinaria y micología, además de estaciones experimentales. En ciertos casos, están asociados a actividades económicas regionales como la agricultura, a bebidas como la cerveza o el vino o la producción de lácteos.

plano por ser los primeros en ser secuenciados posibilitando avances en la biología evolutiva y por su uso como organismos modelo. Según O' Malley y Dupré (2007), esto ha tenido un énfasis en cultivos puros dejando en un rol periférico los estudios ecológicos de microbios, tanto por la ecología general como por las corrientes principales en microbiología.

Una de las primeras colecciones microbiológicas fue un museo bacteriológico privado que también comercializaba cultivos, creado en el año 1890 por Frantisek Král en lo que hoy es República Checa, esta fue la «primera colección en peligro» del mundo por ser desatendida (Kocur, 1990). En hongos y levaduras se destacan las colecciones europeas creadas a fines del siglo XIX y principios del XX (Hennebert, 2010; Taylor, 2016; Stewart, 2017) como la Mycothèque de l'Université Catholique de Louvain (MUCL) de Bélgica fundada en 1894 y la Centraalbureau voor Schimmelcultures (CBS) de Países Bajos fundada en 1904.⁴ En Estados Unidos se crea la hoy llamada Phaff Yeast Culture Collection en 1890.⁵ En Asia, la primera colección de levaduras es japonesa y tiene sus orígenes en el año 1904 (Komagata, 2004). También se crearon colecciones en India y China que se consolidan luego de la Segunda Guerra Mundial. En la Unión Soviética, en lo que hoy es la Federación Rusa, se crearon colecciones de levaduras en los años treinta, una de las más importantes surge de las expediciones de Kudryavtsev. En Sudamérica, tomando el caso de Argentina, se puede afirmar que el desarrollo histórico de colecciones está asociado a centros de microbiología y salud como el Instituto Bacteriológico Argentino (Zabala & Rojas, 2021); y también a estaciones experimentales agropecuarias surgidas a fines del siglo XIX y principios del XX (Graciano, 2004; Rodríguez Vásquez, 2009; Moyano *et al.*, 2011; Djenderedjian, 2020). Hacia mediados del siglo XX, las colecciones se pueden asociar a las industrias farmacéuticas y la investigación biomédica, agropecuaria y veterinaria en las universidades. Alineado a una tendencia internacional, hacia

⁴ En Países Bajos, en los años 1920 emerge fuertemente la investigación taxonómica donde se destaca la Escuela de Delft.

⁵ Otras importantes colecciones en Estados Unidos son la Northern Regional Research Laboratory (NRRL) y American Type Culture Collection (ATCC). Y en Europa el Centre for Agriculture and Bioscience International (CABI) y la National Collection of Yeast Cultures (NCYC) del Reino Unido. En Francia las colecciones Collection de l'Institut Pasteur (CIP) y la Centre International de Ressources Microbiennes (CIRM) del Institut National de la Recherche Agronomique (INRA) y de Alemania el Leibniz Institut Deutsche Sammlung von Mikroorganismen und Zellkulturen GmbH (DSMZ).

los setenta emergen colecciones asociadas laboratorios industriales, plantas piloto e institutos públicos dedicados a la microbiología industrial.⁶

A nivel institucional, hacia la década de 1970, organizaciones internacionales comienzan a apoyar la creación y mantenimiento de colecciones gracias a los Microbiological Resource Centers (MIRCEN) en países del tercer mundo financiados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (DaSilva, 1997). Esto en un contexto donde la biotecnología y la microbiología industrial prometían solucionar problemas energéticos y de alimentación (Bud, 1991; Kaderian, 2020). Y, hacia la década de 1980, comienzan tendencias al patentamiento de microorganismos y material genético (Carolan, 2010). En este periodo se crea la World Federation of Culture Collections (WFCC), a partir de la reorganización de la International Association of Microbiological Societies (IAMS).⁷ Con esta organización comienza la centralización de información sobre colecciones del mundo en la World Data Center of Microorganisms (WDCM) en el instituto de Investigación en Física y Química (RIKEN) de Japón (Uruburu, 2003), que actualmente está a cargo de China (Wu *et al.*, 2017). En Latinoamérica se pueden mencionar instituciones como la Federación Latinoamericana de Colecciones de Cultivos (FELACC), creada en 2004, que según el último relevamiento de 2014 poseía 67 colecciones públicas y privadas asociadas. En la actualidad, las colecciones de cultivos de levaduras más importantes se encuentran en países como China y Estados Unidos y en Latinoamérica en Brasil (CCInfo WDCM, 2023; Tabla 1, 2 y 3).

RECURSOS Y FUNCIONES DE LAS COLECCIONES DE LEVADURAS: MANTENIMIENTO, BASES DE DATOS Y CURADURÍA

Un informe publicado en 2010 por la Federación Internacional de Colecciones de Cultivo (WFCC) señala la relevancia de las colecciones asociándolas a problemas globales: económicos, de seguridad y ambientales. En el texto se pueden

⁶ Véase el ejemplo de la Planta Piloto de Procesos Microbiológicos Industriales (PROIMI) en Provincia de Tucumán, Argentina (Kaderian, 2020).

⁷ Posteriormente, en 1982 se conforma como unión independiente de la Union of Biological Sciences (IUBS) dentro de la International Science Union (ISU) y pasa a llamarse International Union of Microbiological Societies (IUMS). Específicamente en la microbiología de levaduras en el año 1966 se forma un consejo internacional de expertos en levaduras: el Council for Yeast Research. Este publicaba un *newsletter* con noticias científicas e institucionales del campo, a partir de este se crea la International Commission on Yeasts (ICY) que forma parte de la IUMS.

encontrar temáticas como el agotamiento de recursos naturales, la bioseguridad y el cambio climático. Las colecciones posibilitarían la preservación *ex situ*, es decir, fuera de los lugares tanto naturales como artificiales de donde se aíslan los microorganismos. El informe «Recomendaciones para el establecimiento y funcionamiento de colecciones de cultivos de microorganismos» refiere:

La inversión cada vez menor en la taxonomía tradicional, la demanda creciente a una aproximación molecular, el continuo agotamiento de los recursos naturales y las preocupaciones sobre bioseguridad y cambios climáticos lleva a una mayor concientización acerca del valor de las colecciones de microorganismos. La conservación de los recursos genéticos y la biodiversidad proveen el soporte esencial para la biotecnología emergente basada en productos e industrias ecoeficientes tanto en el mundo desarrollado como en vías de desarrollo (OECD, 2001); un elemento esencial en el desarrollo de una bioeconomía basada en el conocimiento (OECD, 2009) (Comité Ejecutivo WFCC, 2010, p. 6).

En el año 2016 se publicó un artículo en la revista *Yeast* cuyos autores son un conjunto de curadores de colecciones de referencia de levaduras, que trata sobre la situación contemporánea de las colecciones de levaduras y las funciones principales, como la preservación de la biodiversidad y la taxonomía. Para ello, los autores (Boundy-Mills *et al.*, 2016) afirman que las colecciones poseen una configuración de recursos interdependientes como: el stock de levaduras, las bases de datos asociadas a levaduras y los curadores que asisten a los usuarios. En cuanto al primer recurso, los autores destacan la importancia de la práctica de depositar las levaduras en colecciones de referencia para un mantenimiento a largo plazo. Por su parte, señalan que los locus de aislamientos más importantes son reservas, ambientes naturales y las prácticas humanas donde se domesticaron microorganismos específicos. Los motivos esgrimidos se basan en la pérdida de diversidad en alimentos con el uso de iniciadores de cultivos (*starters*) y organismos modificados genéticamente (OGM).⁸ En estos últimos, es relevante la preservación para la evaluación de los efectos de las actividades humanas en procesos biotecnológicos o en el ambiente. En cuanto a la segunda y la tercera función, las bases de datos y la curaduría, las colecciones permiten identificar nuevas especies o variantes y realizar trabajos en biología sistemática. Los autores (Boundy-Mills *et al.*, 2016) refieren a los métodos de filogenética y la

⁸ *Starters* o iniciadores de cultivos, son productos industriales estandarizados, su utilización reemplazaría por ejemplo a fermentaciones realizadas con microorganismos salvajes o cultivados por los mismos productores.

filogenómica como los abordajes actualmente utilizados para construir marcos filogenéticos robustos y realizar revisiones de nomenclatura. Otras funciones tienen que ver con los servicios como el depósito seguro, la autenticación de cultivos, como repositorio de patentes, la identificación, los servicios de búsqueda y muestreo (*screening*) en las colecciones. Al igual que el texto de la WFCC citado previamente, los autores afirman que, a pesar del uso extensivo de la información taxonómica en salud e industria, el trabajo taxonómico sufre de «financiamiento insuficiente» por «su carácter descriptivo más que innovativo» y por no estar «alineada» con las aspiraciones de los financiamientos industriales cortoplacistas ya que la investigación taxonómica es de larga duración (Boundy-Mills *et al.*, 2016, p. 250). A nivel metodológico, los autores destacan la «desalineación» entre métodos y tecnologías y afirman que no surgen cultivos referenciados de tecnologías como *next-generation sequencing* (NSG) y *metabolic fingerprint* (Boundy-Mills *et al.*, 2016). Sumado a esto, notan una descoordinación en las bases de datos y las colecciones, con entradas sin información taxonómica e información errónea, donde las descripciones completas incluirían datos como distribución geográfica, ecología y fisiología.

La lectura realizada en esta sección permite un panorama general sobre las funciones, recursos y problemáticas de las colecciones de levaduras de referencia. En la siguiente sección se aborda una de las funciones de las colecciones de referencia en su trabajo taxonómico en términos de infraestructuras.

LA ESTABILIZACIÓN DE LA REFERENCIA ENTRE COLECCIONES Y ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

Las prácticas de clasificación científica fueron analizadas con conceptos como centros de cálculo, que permiten la centralización de materiales, la estabilización de nomenclaturas y de inscripciones y la circulación de referencias (Latour, 1987, 1990, 1999). Tanto conceptos de infraestructura como de redes refieren a conexiones a partir de coordinaciones de estándares, regulaciones y actores (Callon, 1990; Star, 2010; Slota & Bowker, 2017).

En el caso de las colecciones de cultivos de referencia, una de las formas en que estas pueden conectarse a artículos científicos, informes técnicos y patentes es a partir de citar sus siglas. De esta manera aparecen como dadas o transparentes (Star & Ruhleder, 1996), sin embargo, son fruto de una trayectoria histórica, la tradición de uso de la colección, la cantidad de depósitos y su calidad, sus estándares, los recursos financieros, el prestigio de sus curadores y la cantidad de

usuarios. Los artículos científicos que utilizan microorganismos pueden requerir, de ser necesaria, una referencia a un microorganismo depositado físicamente en algún sitio o mencionar de dónde se obtuvo.⁹ Si pertenece a una colección se presenta en forma de siglas y números; por ejemplo «CBS 1503» corresponde a una cepa de la levadura *Saccharomyces pastorianus* utilizada en la producción de cerveza. Los investigadores la utilizan para que otros investigadores puedan saber de qué levadura específica se trata y, llegado el caso, replicar un experimento, reclasificar o incluso referir a parte de su secuencia genética. Al mencionar una cepa de una especie de microorganismo en ponencias o artículos, los científicos suelen citar una colección de cultivos autenticadas y reconocidas, aunque localmente utilicen una versión propia equivalente. Esto permite, por ejemplo, la generación de equivalencias (Latour, 1999) entre las referencias: «two novel species, for which the names ‘Nombre ESPECIE X’ and ‘Nombre ESPECIE Y’ are proposed, with CBS 1111T (= PYCC 2222K= CRUB 3333M) and CBS 4444L (= PYCC 5555R= CRUB 6666Z) as the type strains, respectively».

En el fragmento modificado utilizado como ejemplo, se observa la sigla de la colección CBS como la principal o de referencia donde se depositan los microorganismos como cepas tipo y luego entre paréntesis se indican las siglas de otras colecciones con microorganismos equivalentes como CRUB y PYCC. En este caso, la sigla CBS refiere a una colección de referencia de Países Bajos, la siguiente corresponde a una universidad argentina y detrás una colección portuguesa. El número detrás indica el código del organismo en esa colección, siguiendo las inscripciones (Latour, 1987, 1990) se llegaría a un organismo preservado. Esta etiqueta funciona porque la infraestructura funciona y se presenta como dada para los usuarios, pero esto no es siempre así, a veces la infraestructura se «hace visible al fallar» o al cambiar (Star & Ruhleder, 1996). Esto puede ser observado cuando en los textos intentan trazar la trayectoria de un microorganismo para reclasificarlo o agregar nueva información. Allí podrían ser útiles las comunicaciones personales con curadores de colecciones que poseen información de

⁹ Por ejemplo, una jefa de grupo de microbiología de suelos consultada refería: «Si yo quiero describir la función de ese microorganismo o el uso de ese microorganismo normalmente, no es que lo tengo que hacer, pero hoy se estila poder guardarlo en varios lugares para poder seguirlo teniendo. Sería como la caja fuerte de un dinero. Entonces en qué lugar uno podría depositar un microorganismo, bueno, ahí empieza a ver reglas de algunas revistas en donde te piden que los microorganismos que vos vas a publicar, especialmente si pertenecen a patentes o si pertenecen a producciones importantes, tienen que estar en ‘cajas fuertes’ que tengan ciertas seguridades de que ese microorganismo persista en el tiempo. Y ahí algunas veces se usan ceparios internacionales» (comunicación personal, 2017).

primera mano. Estas comunicaciones muchas veces dejan marcas en los artículos con la frase «comunicación personal» al trazar qué le sucedió a una cepa de un cultivo. El siguiente ejemplo refiere a una identificación de una cepa de levadura en bosques nativos, que es comparada con una de colecciones, en relación con si posee o no estadio sexual:

Golubev (9) reported that VKM Y-2274 (type strain of *P. rhodozyma*) could form basidia and basidiospores. The VKM strain was obtained from the UCD collection in 1975 (W. I. Golubev, personal communication). However, Kucsera *et al.* (14) reported that CBS 5905 could not form a sexual stage. We confirmed that CBS 5905 is asexual and that PYCC 4172 and CBS 9090 are sexually fertile. Another possible explanation is that prolonged maintenance in culture collections resulted in a divergence of CBS 5905 from the other two strains (Libkind *et al.*, 2007, p. 1125).

Otro ejemplo de marcas de uso de las infraestructuras (Star & Ruhleder, 1996) se puede encontrar en ciertos artículos científicos que trabajan con taxonomía y sistemática en identificación y caracterización de organismos. De ser necesario, se desarrolla la trayectoria histórica que ha seguido un microorganismo en las infraestructuras e investigaciones. Como ejemplo, un artículo que hace el seguimiento de la bacteria *E. coli B* y a su mantenimiento refiere:

We also obtained CIP 103914, the *E. coli B* deposited in the American Type Culture Collection (ATCC) by Luria in 1961 (ATCC 11303) and acquired by CIP from ATCC in 1993. In addition, the B strains BB, BE, B40 sul, and S/6 were provided by D. Belin from the collection of the University of Geneva. These strains were maintained over the years by A. Bolle by monthly streaking onto fresh nutrient agar slants, incubation at 37 °C, and storage in the refrigerator (Daegelen *et al.*, 2009, p. pp. 639-640).

A nivel discursivo, los artículos pueden exponer narrativas de innovaciones técnicas y metodológicas, casos ejemplares, investigadores célebres y publicaciones que encuadran hitos en el área y se argumenta sobre lo que se ha hecho hasta el momento para luego presentar su aporte (Law, 1986). En el caso de realizar una entrada novedosa, es necesario recurrir al estado de la cuestión a partir de lo que existe, y también para renombrar o actualizar clasificaciones. Además de ello, se deben seguir leyes internacionales, estándares, bioseguridad y normativas. Las revistas científicas juegan un rol crucial al imponer estas prácticas y al hacer que se sigan las normativas a partir de exigencias específicas para la publicación, como citar ciertas colecciones de referencia de acceso público. Por

otro lado, también existen códigos de nomenclatura para nombrar nuevas especies, definidos por la International Association for Plant Taxonomy (IAPT).¹⁰ Una falta al cumplir con el código de nomenclatura puede invalidar el nombre, y esto puede llevar a una publicación no reconocida por una revista científica o una patente. Con ello, se pueden observar los esfuerzos mutuos de instituciones para normalizar las acciones.

En esta sección se observan algunos ejemplos de cómo una colección de referencia forma parte de la alineación y coordinación (Callon, 1990) de prácticas científicas y de publicación. En el trazado de microorganismos es clave la membresía (Star & Ruhleder, 1996) a un campo científico y sus prácticas, ya que ciertos seguimientos requieren conocer las infraestructuras y a los investigadores implicados. En la siguiente sección, se analiza la emergencia de nuevas técnicas y tecnologías en la identificación de levaduras y sus problemáticas a partir de textos de científicos y encargados de colecciones.

NUEVAS TECNOLOGÍAS DE IDENTIFICACIÓN ENTRE LOS CULTIVOS Y SECUENCIAS

El desarrollo de bases de datos biológicas y biomédicas comienza hacia fines de la década de 1960 en conjunto con tecnologías de inteligencia artificial, automatización y robótica para la investigación (Lenoir, 1999). La memoria organizacional (Bowker, 2006) de la taxonomía de levaduras se encuentra distribuida materialmente en discos rígidos, servidores, bibliotecas, colecciones y laboratorios del mundo. Su mantenimiento requiere arreglos de trabajo y los objetos sobre los que se trabaja pueden poseer múltiples usos y usuarios (Star, 2010). Las bases de datos con información, imágenes y datos de contexto también distribuyen la autoría del trabajo realizado (Slota & Bowker, 2017) como son los aislamientos e identificaciones. La introducción de técnicas moleculares y bases de datos han suscitado cambios en la identificación de levaduras. A partir de los textos de los taxónomos Kurtzman y Fell (2006) y Kurtzman *et al.* (2011) se puede realizar un repaso esquemático por las formas de identificación molecular. Hacia

¹⁰ En el 18avo Congreso Bóntanico Internacional en Melbourne, Australia, en julio de 2011 se estableció el «International Code of Nomenclature for algae, fungi, and plants (Melbourne Code)» que estipula: «The nomenclature of algae, fungi, and plants is independent of zoological and bacteriological nomenclature. This Code applies equally to names of taxonomic groups treated as algae, fungi, or plants, whether or not these groups were originally so treated (see Pre. 8)» (IAPT, 2018, Article I, DIVISION I. PRINCIPLES, Principle I.).

mediados de la década de 1970 se desarrollaron técnicas de determinación de ratios de *guanina* y *citosa* del núcleo del ADN lo cual permitió la transición de la identificación fenotípica a la molecular. Posteriormente, en la década de 1990, un evento importante fue el desarrollo de la identificación de levaduras basada en una secuencia genética. La utilización de la difundida técnica de PCR (*polymerase chain reaction*) y bases de datos permitió la identificación de especies conocidas, la detección de nuevas especies y su posicionamiento filogenético. La identificación molecular se realizó a partir de genes conservados, es decir, genes que no mutan, o con poca variación, en distintas especies con los cuales pudieron construir una base de datos. Este proceso puede interpretarse como una simplificación (Latour, 1987, 1990), al traducir la complejidad de las secuencias de ADN, para la diferenciación a partir de un gen específico. También como paquetes estandarizados (Fujimura, 1992)¹¹, para identificar especies de manera precisa, que permitieron expandir los usuarios más allá de los especialistas en taxonomía, aunque no sin inconvenientes.

La masa de datos generados a partir de nuevas tecnologías de secuenciación cambió en pocos años modalidades de trabajo, experticias y recursos necesarios para poder aportar a estas bases de datos. A la identificación por secuencias en el campo de las levaduras se suma la conexión e interoperabilidad entre infraestructuras como las bases de datos biológicas genéticas como GenBank (Leonelli, 2016; Strasser, 2019). La potencia y la rapidez de estos abordajes de identificación mediados por computadora desplazaron a segundo plano abordajes como la investigación en medios de cultivo que necesitaban otro conjunto de habilidades y trabajos. Aún con la acumulación de información de las entidades biológicas, su preservación continúa teniendo importancia y su durabilidad es crucial. Los métodos actuales de preservación son los medios de cultivo, la liofilización y la criopreservación en nitrógeno líquido o en *ultra-freezers* (Kurtzman *et al.*, 2011). Según un conjunto de curadores de colecciones (Boundy-Mills *et al.*, 2016; Prakash *et al.*, 2013) las técnicas de cultivo de microorganismos han sido desarrolladas a lo largo de un siglo y «parecen superadas» por las «omics».¹² Estos cambios se basan en la accesibilidad de las secuenciaciones, las grandes bases de datos, los métodos moleculares de identificación y los profesionales en

¹¹ Los paquetes estandarizados son definidos como «cajas grises» (Fujimura, 1992), donde hay una combinación de objetos epistémicos (entidades biológicas, genes, enfermedades, etc.) con métodos estandarizados (como técnicas de PCR), lo cual permite acotar las múltiples definiciones y la cooperación de diferentes grupos.

¹² En referencia a campos como la genómica, proteómica, metabolómica y transcriptómica.

bioinformática y genómica. Sin embargo, estos abordajes no están exentos de problemas como las especies no descritas detectadas solamente por ADN:

For example, unprecedented biological diversity is being revealed in many ecosystems through molecular methods such as the polymerase chain reaction (PCR) followed by hybridization or sequencing. Huge numbers of undescribed species are being detected solely on the basis of ribosomal DNA sequences (Boundy-Mills, 2006, p. 69).

Según Prakash *et al.* (2013), citado en Boundy-Mills *et al.* (2016), solo una fracción pequeña de los microorganismos identificados han sido cultivados y la eficacia de los métodos moleculares ha dado nacimiento a una etiqueta llamada «no cultivables» o «incultivables» (*unculturable*), también llamados recalcitrantes. A pesar de esto, los autores afirman que aún se realizan y publican trabajos sobre «innovación en cultivos» de organismos «ecológicamente valiosos». Esto puede interpretarse, siguiendo a Bowker y Star (1996), a partir de los intentos de estandarización y clasificación en bases de datos que afectan las prácticas profesionales de diferentes maneras, por ejemplo, las categorías residuales como «otro» o «no clasificado», lo cual se asemeja a la categoría de «no cultivable». Además, Prakash *et al.* (2013) identifica algunos factores organizacionales para que los cultivos y microorganismos se pierdan: retiro de los empleados, finalización de proyectos, reducción de fondos, cambio en los intereses de los investigadores, estudiantes que migran a otros lugares luego de su estadía, entre otros. Dada esta inestabilidad en la preservación, los curadores de colecciones hacen hincapié en la importancia de depositar en colecciones públicas y no solamente en las locales para usos a corto plazo.

También hay referencias a las problemáticas que generan las descripciones en el prefacio del libro *Biodiversity and Ecophysiology of Yeasts* de los científicos Rosa y Péter (2006), de Brasil y Hungría respectivamente. En el texto refieren a la falta de descripciones ecológicas y fisiológicas y de la variabilidad genética al describir especies y a que parte de las descripciones de los microorganismos están basadas en «una sola cepa»:

Studies on «yeast biodiversity» are more focused on taxonomic inventories, with emphasis on the description of novel species. Approximately 30 % of known yeast species were described from a single strain, and information about the ecology and the genetic and physiological variability of these yeasts is missing or incomplete (Rosa & Peter, 2006, p. 5).

En el mismo libro, Robert *et al.* (2006), cuyo primer autor es el jefe bioinformático del Westerdijk Institute al cual pertenece la colección de referencia CBS, brinda importancia al mantenimiento de datos relacionados a las cepas:

Known taxonomic information associated with the species is not always relevant or sufficient for workers in other disciplines. For example, people working in industry, in ecology, in biotechnology or in clinical settings may not be satisfied with a species name. [...] As many properties can be variable within a given species, it is of the utmost importance to record and keep data related to the strains and to be able to dynamically create homogeneous groups of strains that share the same phenotypic profiles (Robert *et al.*, 2006, p. 32).

Los artículos más recientes, orientados a la investigación genómica y bioinformática, también dan importancia a la cuestión de los datos limitados sobre ecología, fisiología y metabolismo. Esto se puede observar en un artículo publicado en 2016 por expertos en diversidad de levaduras en la revista *Current Opinion in Genetics & Development*: «Yeast ecological niches require more study, especially in natural settings, but what limited information exists suggests that yeast niches are partitioned by many parameters, including temperature, pH, radiation, insect and plant hosts, and metabolism» (Hittinger *et al.*, 2015, p. 102.).

Esto implica que los estudios genómicos tendrían que relacionarse a las características de las levaduras y su ambiente ecológico que podrían ir desde los azúcares de la savia de árboles y de frutas hasta el intestino de escarabajos, y también a ambientes artificiales como distintos tipos de industrias o producciones artesanales. El rol de los metadatos, es decir datos sobre datos, fue señalado en estudios sobre el desarrollo de bases de datos (Lenoir, 1999; Bowker, 2006; Leonelli, 2016; Strasser, 2019). Estos permitieron realizar búsquedas significativas a los investigadores en biología y tuvieron implicancia industrial.

Sobre las secuencias genéticas y su relación con los cultivos, los curadores de colecciones de levaduras de referencia argumentan que las bases de datos de secuencias genéticas que se utilizan para hacer investigaciones independientes de cultivos son en realidad cultivo-dependientes (Prakash *et al.*, 2013; Boundy-Mills *et al.*, 2016). Esto significa que sin cepas de referencia la «autenticación» y la «verificación cruzada basada en fenotipos» no son posibles y la investigación puede ser cuestionada (Prakash *et al.*, 2013; Boundy-Mills *et al.*, 2016). Por ende, afirman que la innovación en métodos de aislamiento y medios de cultivo sigue siendo relevante: «Despite tremendous progress in transcriptomics and proteomics, the physiology and metabolism of specific microbial groups cannot

be determined based solely on omics data in complex ecosystems. Thus, it becomes increasingly important to cultivate and preserve representative organisms» (Prakash *et al.*, 2013, p. 53).

En los textos analizados se han señalado problemáticas relacionadas con prácticas científicas de descripción que generan inconvenientes en las colecciones y sus bases de datos para otros usuarios. Se observó cómo las descripciones moleculares pueden ir en detrimento de las investigaciones de cultivos lo cual tiene también bases organizacionales y económicas de inestabilidad. Como refiere Keck (2023), para los «cazadores de virus» el objetivo es replicar mundos exteriores en interiores, como también refería Latour (1987) para los centros de cálculo. Lo mismo se puede decir de los expertos en levaduras, se pueden observar llamamientos a obtener datos ecológicos para replicar mundos en las colecciones. En relación con ello, en la próxima sección se trata la emergencia de la biodiversidad y la ecología como temática.

COLECCIONES, BIODIVERSIDAD Y ECOLOGÍA EN LEVADURAS

Las colecciones como «panópticos de la biodiversidad» (Bowker, 2006) e infraestructuras poseen alcance temporal y espacial (Star & Ruhdeler, 1996). Los ambientes naturales son uno de los lugares principales de donde se han aislado nuevas especies de levaduras. Otros sitios de interés son los ambientes productivos como los alimentos y bebidas «tradicionales», artesanales e industriales. Las exploraciones de ambientes poseen diferentes motivaciones y fines, de la taxonomía a la biotecnología. En los últimos 30 años se han creado regulaciones sobre biodiversidad como el Convenio de Diversidad Biológica de 1993, y más recientemente el Protocolo de Nagoya de 2010 sobre la utilización de recursos genéticos en actividades de investigación y desarrollo y el reparto de beneficios derivados de esto.¹³ Los encargados de colecciones (Boundy-Mills *et al.*, 2016) refieren que estos acuerdos internacionales tienen mandato legal por lo que las

¹³ El Convenio sobre Diversidad Biológica es un acuerdo con fuerza legal entre partes (países) integrantes de la Naciones Unidas. Como dice en su introducción: «El Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) entró en vigor el 29 de diciembre de 1993. Tiene los siguientes tres objetivos principales: 1) La conservación de la diversidad biológica, 2) La utilización sostenible de los componentes de la diversidad biológica, 3) La participación justa y equitativa de los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos» (CBD, s. f.). Véase Carolan (2010) para relación biotecnología, patentamiento y CDB, así como Cabrera Medaglia y Perron-Welch (2019) para un análisis legal internacional sobre el Protocolo de Nagoya y el acceso a reparto de beneficios.

colecciones e investigadores deben respetarlos, incluso si su país no ha ratificado el protocolo. Esto sucede porque los grupos suelen trabajar en redes internacionales y con infraestructuras de referencia internacional.

El texto de Robert *et al.* (2006), mencionado previamente, lista tres motivos de porqué emergió una nueva tendencia a aislar cepas de levadura del ambiente. En primer lugar, refiere a los métodos de secuenciación de ADN más baratos y a las bases de datos disponibles para la identificación. En segundo lugar, el incremento en la destrucción del ambiente a nivel global hace importante investigar «nichos no convencionales» y, en tercer lugar, refiere al trabajo de compañías biotecnológicas que aíslan y muestrean grandes números de cepas buscando compuestos. Según Robert *et al.* (2006) la ubicación geográfica de las colecciones también tiene relación a las habilidades y recursos necesarios para los aislamientos y las regulaciones, por ejemplo, de propiedad y protección. Esto está en línea con las conceptualizaciones de infraestructuras como sitios de arreglos de trabajo asociadas a un campo de conocimiento y habilidades de sus miembros (Star & Ruhdeler, 1996; Star, 2010). En otras palabras, los arreglos de trabajo (Star, 2010) relacionados con la identificación necesitan y crean las infraestructuras. Según estos autores (Robert *et al.*, 2006), la distribución de las colecciones al 2006 se concentraba en Europa, Japón, Estados Unidos y Sudáfrica, y según la base de datos de la colección CBS se correlacionan los orígenes de las cepas con las colecciones del mundo.

Tabla 1. Colecciones, cultivos por continentes

| Continentes | Cultivos | Colecciones de cultivo | Países y regiones |
|-------------|-----------|------------------------|-------------------|
| Asia | 1 557 749 | 308 | 21 |
| Europa | 1 210 467 | 268 | 34 |
| América | 615 762 | 212 | 11 |
| Oceanía | 126 764 | 42 | 4 |
| África | 21 472 | 24 | 8 |

Fuente: CCIInfo WDCM (2023).

Tabla 2. *Primeros 20 países en cantidades preservadas*

| País | Cantidad preservada | País | Cantidad preservada |
|----------------|----------------------------|--------------|----------------------------|
| China | 385 555 | Dinamarca | 112 066 |
| Estados Unidos | 343 835 | Alemania | 107 532 |
| Bélgica | 296 555 | Países Bajos | 106 275 |
| Japón | 265 863 | Francia | 103 085 |
| India | 224 699 | Australia | 92 207 |
| Corea | 213 561 | Canadá | 88 741 |
| Taiwán | 162 468 | Reino Unido | 87 669 |
| Brasil | 137 673 | Rusia | 74 021 |
| Tailandia | 121 889 | Italia | 54 132 |
| Irán | 113 589 | Suecia | 53 020 |

Fuente: CCInfo WDCM (2023).

Tabla 3. *Colecciones y cultivos en países latinoamericanos*

| País | Cultivos | Colecciones |
|-------------|-----------------|--------------------|
| Brasil | 137.673 | 91 |
| Argentina | 10.283 | 15 |
| México | 9.757 | 18 |
| Ecuador | 4.715 | 3 |
| Venezuela | 3.476 | 3 |
| Chile | 2.692 | 6 |
| Cuba | 644 | 13 |
| Colombia | 811 | 4 |
| Uruguay | 40 | 2 |

Fuente: CCInfo WDCM (2023).

Siguiendo el argumento de Robert *et al.* (2006) pero observando datos más actuales y el crecimiento de cultivos de microorganismos de países como China o Brasil (Tabla 1, 2, 3), se podría suponer que se debe a sus ambientes naturales, a su disponibilidad de trabajo e infraestructuras. En levaduras, según Boekhout *et al.* (2022) se produjo un aumento de aislamientos en países asiáticos, principalmente en China y Tailandia, y en Brasil y Argentina en Sudamérica.

Para finalizar la sección, se abordan los textos de Marc André Lachance (2006, 2014) un reconocido taxónomo de levaduras de Canadá. Lachance (2014) refiere que en el año 2006 se había propuesto que existan entre 1 500 y 15 000 especies de levaduras. La estimación más baja había sido superada en 2014 y se estimaba que eran conocidas solo un 10 % de todas las especies de levaduras ascomicetes (Lachance, 2014). Según Lachance (2006) el impulso de la temática de biodiversidad en microbiología era reciente bajo esta denominación. El autor sugiere que 15 años antes de 2006 las publicaciones que mencionaban biodiversidad en levaduras habrían utilizado términos como ecología, taxonomía, prospección o enzimología (*ecology, taxonomy, survey, enzymology*). El ambiente ecológico de las levaduras es clave en su caracterización por su interdependencia con otros seres biológicos: «By their very nature as unicellular heterotrophs, yeasts are inexorably dependent on other fungi, bacteria, animals, and plants for their existence, and ideally species descriptions should include data on these interactions» (Lachance, 2006, p. 5). Por otro lado, estos cambios se relacionan con cuestiones políticas internacionales como las definiciones de la Convención de la Diversidad Biológica (CDB):

The Convention on Biological Diversity (1992) defines biological diversity as «the variability among living organisms from all sources including, inter alia, terrestrial, marine and other aquatic ecosystems and the ecological complexes of which they are part; this includes diversity within species, between species and of ecosystems» (Lachance, 2006, p. 9).

Paralelamente, según Lachance, a fines de la década de 1990 surgen proyectos de inventarios de la vida en la Tierra que tenían prioridad por parte de agencias de financiamiento, tanto por la desaparición de los hábitats como por su importancia económica:

The fact that the construction of a comprehensive inventory of life on Earth is seen as a priority by an increasing number of researchers, governments, and granting agencies (Mulongoy *et al.*, 1999) should be viewed with optimism.[...] It is now accepted that the extent of microbial diversity has not

been adequately characterized and there is an immense mismatch between knowledge of that diversity and its importance in both ecosystem processes and economic development (Hawksworth & Colwell, 1992; Zedan, 1993) (2006, p. 9).

Sin embargo, los problemas y definiciones del Convenio de Diversidad Biológica y luego su influencia en políticas de financiamiento y gobiernos debieron ser traducidas a la especificidad del mundo de las levaduras en términos técnicos y metodológicos. A partir de la emergencia del estudio de la biodiversidad y de la ecología de levaduras se ha necesitado la traducción de la ecología general a la especificidad del mundo de las levaduras. Lachance (2006) hace propuestas metodológicas y teóricas para limitar el concepto general de «variación» de los seres vivos a conceptos más restrictivos de ecología y variación evolucionaria en levaduras. La propuesta se basa en adaptar modelos ecológicos y biogeográficos frente a la problemática de «contar especies» y «medir su variación» en levaduras, lo cual se diferencia técnica y metodológicamente del mundo microbiológico.¹⁴ Según el autor, el resultado de estos posibles modelos podría interesar a potenciales formuladores de políticas al brindar «medidas coherentes» de la pérdida de biodiversidad de microorganismos. Entre aspectos técnicos relevantes, Lachance (2006) refiere a que gracias a las secuenciaciones genéticas se ha logrado un avance muy grande y esto será aún mayor con «grandes muestras» de genomas completos (Lachance, 2014). Sin embargo, remarca la «excesiva energía» de las investigaciones en realizar árboles filogenéticos «correctos» en comparación con la dedicada a datos del «contexto ecológico» (Lachance, 2014). Como a lo largo del artículo, se señala la problemática relacionada a nuevas prácticas de identificación que no aportan suficientes datos y metadatos. Además, se puede observar influencias entre la tendencia a explorar ambientes naturales, las nuevas tecnologías, el interés de organizaciones internacionales en biodiversidad, así como los cambios en las prácticas científicas y en sus infraestructuras y arreglos de trabajo.

¹⁴ El concepto de especies para las levaduras no está exento de debates ya que el concepto de «aislamiento sexual» (Biological Species Concept, BSC) genera problemas a la hora de delinear especies con auto fertilidad o con reproducción por sus mismas «esporas» (Lachance, 2014). Véase para un resumen de la discusión sobre especie en registro filosófico a Ereshefsky (2017).

CONCLUSIONES

En este trabajo se han abordado problemáticas relacionadas a las colecciones de referencia de levaduras como infraestructuras. En particular, se ha abordado su uso en los artículos científicos, problematizaciones e implicancias de nuevos usuarios y tecnologías en las formas de investigar y caracterizar levaduras, así como la emergencia de la biodiversidad como temática y los abordajes ecológicos. Los textos seleccionados para el análisis realizan llamamientos y señalamientos de problemáticas a los investigadores de su campo y usuarios de colecciones. La mirada de este trabajo ha sido transversal y centrada en seguir a los actores, en este caso sus textos, y el análisis se realizó a partir de interpretar las colecciones como infraestructuras. A nivel temático, se siguen las problematizaciones de los textos analizados y las funciones principales de las colecciones señaladas, como la preservación de la biodiversidad y la taxonomía. Y sus recursos asociados para hacerlo: el mantenimiento de las levaduras, las bases de datos y la curación.

El artículo comienza analizando la relación entre artículos y colecciones a nivel citación y como parte de un trabajo taxonómico. Esto se ha relacionado a la circulación de las referencias ya que permiten conectar desde la representación escrita en un artículo hasta el microorganismo utilizado, preservado en la colección misma. Particularmente se tomaron ejemplos de equivalencias entre colecciones locales y de referencia y otros que realizan un seguimiento de la trayectoria de microorganismos. Ya que la infraestructura deja de ser transparente ante cambios, se utilizaron ejemplos que reclasifican y utilizan comunicaciones personales, trayectorias y citas a colecciones. Allí es posible observar ciertas marcas de uso de colecciones en las revistas científicas. Además, los textos analizados refieren a la importancia de su depósito público que también son generalmente solicitados por revistas científicas, regulaciones internacionales y por normativas de instituciones científicas.

Uno de los temas que atraviesa el análisis es el de las caracterizaciones insuficientes de las levaduras al realizar aislamientos, identificaciones y depósitos, problema que surge a partir de nuevas tecnologías y habilidades. Estas permitieron la caracterización de microorganismos por muchos más usuarios que antes, lo cual, en parte, se debe a la creación de bases de datos y las técnicas moleculares de identificación ampliamente difundidas. La masa de datos generados a partir de nuevas tecnologías de secuenciación, como paquetes estandarizados, permitieron el acceso a profesionales e investigadores de otras áreas. El efecto de entradas con datos insuficientes en el nivel de escala de las infraestructuras ha generado

problemas de metadatos, lo cual redundaría en problemas para realizar búsquedas significativas. En términos de infraestructuras, la externalidad de la red que le brinda su utilidad también genera problemas de escala. Sería interesante estudiar usos y prácticas de caracterización y búsqueda para ver cómo impacta este problema en grupos de investigación y en otros actores como los industriales y tecnológicos. Sumado a esto, indagar cómo se conectan infraestructuras de alcance local a las de alcance global en casos particulares. Otro problema, según lo analizado, tiene que ver con el impacto de las técnicas moleculares y las «omics» en el rezago de otras líneas como la investigación en cultivos. Esta tensión entre nuevas habilidades, tecnologías y modalidades de investigación fue detectada por los estudios sociales de la ciencia y la tecnología en la década de 1970. Allí comenzaba una división del trabajo científico entre investigación de mesa y la investigación *in silico*. Con estos cambios, las habilidades de investigación de medios de cultivo fueron en parte relegadas de la primera línea. Además de ello, el material analizado y los estudios de las infraestructuras convergen en el señalamiento del efecto de los cambios de los arreglos de trabajo y las clasificaciones producidas. Esto es el caso de algunos microorganismos etiquetados como no cultivables y caracterizados solo a partir de técnicas moleculares, estas etiquetas a su vez tienen efectos en el trabajo.

En cuanto a la emergencia de la biodiversidad como temática se destaca la manera en que las regulaciones y organizaciones internacionales influyen en las investigaciones y se muestra esquemáticamente ciertas traducciones de nociones generales a la especificidad del campo de las levaduras y su ecología. Esta especificidad es la que permitiría medir variaciones de especies, allí las colecciones y las caracterizaciones ecológicas serían clave desde el planteo de los investigadores. Los lugares señalados como principales para el aislamiento son los ambientes naturales y ambientes de producción tradicional y artesanal. Sería interesante indagar cómo se definen estos ambientes y la interacción de los actores que producen en, o habitan, los ambientes.

Por otra parte, hay en los datos analizados un enmarque a nivel nacional que muestra cantidades de cultivo por país. La cantidad preservada por las colecciones tiene que ver, según los autores analizados, con la capacidad y las habilidades disponibles. Es notable el ascenso de países como China y Brasil en las cantidades de sus colecciones preservadas. Esto podría relacionarse al acceso a recursos, infraestructuras y habilidades, como señalan encargados de colecciones citados. Aunque se debería profundizar qué implica esta cantidad, su origen, las habilidades, su proceso de mantenimiento y usos. Además, los autores señalan que,

a pesar de la identificación de nuevas especies, existe una falta de información contextual ecológica y fisiológica de los microorganismos. La emergencia de la biodiversidad en el campo de las levaduras tiene un correlato con políticas y regulaciones internacionales. La medición de la variación de especies y la pérdida de biodiversidad requeriría de nuevas metodologías adaptadas y traducidas al micromundo ecológico de las levaduras. A su vez se señala que estas mediciones a nivel ecológico podrían ser utilizadas como insumo para decisiones de políticas. Esto en conjunto con el resguardo de microorganismos en colecciones son las estrategias de actuación por parte de las colecciones y los investigadores sobre los problemas ecológicos y de biodiversidad. Estas problemáticas también abarcan aspectos económicos y legales, relacionados a la biotecnología y los posibles usos industriales, los cuales no fueron abordados en el trabajo. Sería relevante estudiar qué acciones se llevan o se han llevado a cabo para la preservación en la ecología de las levaduras tanto a nivel de lo local como a escala global.

Para finalizar, el análisis de las problematizaciones abre la puerta a indagaciones en los escenarios y herramientas específicas que proponen los investigadores del campo específico de las levaduras. Las colecciones en levaduras como infraestructuras son afectadas y afectan a otros entramados sociales y analíticamente son un objeto que permite observar las articulaciones de lo social y lo técnico.

REFERENCIAS

- Abir-Am, P. G. (2003). The Molecular Transformation of Twentieth-century Biology. En J. Krige & D. Pestre (Eds.), *Companion to Science in the Twentieth Century* (pp. 495-524). Routledge.
- Amsterdamska, O. (2008). Microbiology. En P. Bowler & J. Pickstone (Eds.), *The Modern Biological and Earth Sciences* (pp. 317-341). Cambridge University Press.
- Bonneuil, C. (2019). Seeing Nature as a ‘Universal Store of Genes’: How Biological Diversity Became ‘Genetic Resources’, 1890-1940. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 75, 1-14. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2018.12.002>
- Bowen, G. A. (2009). Document Analysis as a Qualitative Research Method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Bowker, G. C. (2006). *Memory Practices in the Sciences*. MIT Press.
- Bud, R. (1991). Biotechnology in the Twentieth Century. *Social Studies of Science*, 21(3), 415-457. <https://doi.org/10.1177/030631291021003002>

- Bud, R. (2007). *Penicillin: Triumph and Tragedy*. Oxford University Press.
- Cabrera Medaglia, J., & Perron-Welch, F. (2019). The Benefit-sharing Principle in International Law. *Journal of Intellectual Property Law & Practice*, 14(1), 62-76. <https://doi.org/10.1093/jiplp/jpy162>
- Callon, M. (1990). Techno-Economic Networks and Irreversibility. *The Sociological Review*, 38(1), 132-161. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03351.x>
- Callon, M. (1998). El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico. En M. Domenech, F. Tirado Serrano & M. Callon (Eds.), *Sociología simétrica: Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 143-170). Gedisa.
- Callon, M. (2002). From Science as an Economic Activity to Socioeconomics of Scientific Research: The Dynamics of Emergent and Consolidated Techno-economic Networks. En P. Mirowski & E. Sent (Eds.), *Science Bought and Sold: Essays in the Economics of Science* (pp. 277-317). University of Chicago Press.
- Cañada, J., Sariola, S., & Butcher, A. (2022). In Critique of Anthropocentrism: A More-Than-Human Ethical Framework for Antimicrobial Resistance. *Medical Humanities*, 48(4), e16-e16. <https://mh.bmj.com/content/48/4/e16>
- Carolan, M. (2010). *Decentering Biotechnology: Assemblages Built and Assemblages Masked*. Ashgate.
- Culture Collections Information Worldwide World Data Center of Microorganisms – CCInfo WDCM. (2023). *Statistics*. <https://ccinfo.wdcm.org/statistics>
- Comité Ejecutivo de la World Federation of Culture Collections – WFCC. (2010). *Recomendaciones para el establecimiento y funcionamiento de colecciones de cultivos de microorganismos*. 3rd ed. WFCC / AAM / FELACC.
- Convention on Biological Diversity – CBD. (s. f.). *Introduction*. <https://www.cbd.int/intro/>
- Creswell, J. W. (2007). Five Qualitative Approaches to Inquiry. En J. W. Creswell & C. N. Poth (Eds.), *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (pp. 53-80). Sage.
- Daegelen, P., Studier, F. W., Lenski, R. E., Cure, S., & Kim, J. F. (2009). Tracing Ancestors and Relatives of *Escherichia coli* B, and the derivation of B strains REL606 and BL21 (DE3). *Journal of Molecular Biology*, 394(4), 634-643. <https://doi.org/10.1016/j.jmb.2009.09.022>
- DaSilva, E. (1997). The MIRCEN Network: A Global Resource for International Cooperation. *World Journal of Microbiology & Biotechnology*, 13(1), pp. 1-6. <https://doi.org/10.1007/BF02770798>

- Djenderedjian, J. (2020). Del arado criollo al granero del mundo. La transformación tecnológica de la agricultura pampeana Argentina, 1840-1900. *Historia mexicana*, 70(1), 99-149. <https://doi.org/10.24201/hm.v70i1.4077>
- Ehrenstein, V., & Rudge, A. (2024). The Logic of Carbon Substitution: From Fossilised Life to «Cell Factories». *Review of Agricultural, Food and Environmental Studies*, 105, 99-123. <https://doi.org/10.1007/s41130-024-00206-z>
- Ereshefsky, M. (2017). Species. En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/species>
- Fujimura, J. H. (1992). Crafting Science: Standardized Packages, Boundary Objects, and «Translation». En A. Pickering (Ed.), *Science as Practice and Culture* (pp. 168-214). <https://doi.org/10.7208/9780226668208>
- Furness, W. W. (2022). Making Space for Yeast: Toward a Zymurpolitics. *The Geographical Bulletin*, 63(1), 39-47. <https://digitalcommons.kennesaw.edu/thegeographicalbulletin/vol63/iss1/7>
- Graciano, O. F. (2004). Los caminos de la ciencia. El desarrollo inicial de las Ciencias Agronómicas y Veterinarias en Argentina, 1860-1910. *Signos Históricos*, 12, 9-36. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34401201>
- Greenhough, B., Read, C. J., Lorimer, J., Lezaun, J., McLeod, C., Benezra, A., ... & Wills, J. (2020). Setting the Agenda for Social Science Research on the Human Microbiome. *Palgrave Communications*, 6(18), 1-11. <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0388-5>
- Grünfeld, M., & Tybjerg, K. (2023). Collections, Knowledge, and Time. *Centaurus*, 65(2), 213-234. <https://doi.org/10.1484/J.CNT.5.135107>
- Hennebert, G. L. (2010). Mycotheque de L'Universite Catholique De Louvain (MUCL): 100 Years of Existence and Activity of the Fungus Culture Collection. En G. L. Hennebert (Ed.), *The 100 Years of the Fungus Collection MUCL 1894-1994. Fungal taxonomy and tropical mycology: Quo vadis? Taxonomy and Nomenclature of the Fungi* (pp. 15-24). Mycotazon.
- Hey, M. (2020). Against Healthist Fermentation: Problematizing the 'Good' of Gut Health and Ferments. *Journal of Critical Dietetics*, 5(1), 12-22. <https://doi.org/10.32920/cd.v5i1.1334>
- Hodder, I. (2000). The Interpretation of Documents and Material Culture. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 703-715). Sage.
- Hughes, T. P. (2012). The Evolution of Large Technological Systems. En W. Bijker, T. P. Hughes & T. Pinch (Eds), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology, Anniversary Edition* (pp. 45-76). MIT Press.

- International Association for Plant Taxonomy – IAPT. (2018). *International Code of Nomenclature for algae, fungi, and plants*. <http://www.iapt-taxon.org/nomen/main.php?page=div1>
- Kaderian, S. M. (2020). Biotecnología y microbiología industrial en Tucumán en las décadas de 1970 y 1980: La emergencia del PROIMI. *Travesía*, 22(2), 125-143. <http://www.travesia-unt.org.ar/pdf/volumen22/04-%20Kaderian.pdf>
- Kaderian, S. y Aguiar, D. (2022). Cerveza, ciencia y tecnología. Redes sociotécnicas entre un laboratorio académico, una corporación de cerveza y cerveceros artesanales en San Carlos de Bariloche. *Redes – Revista de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 28(54). <https://doi.org/10.48160/18517072re54.166>
- Keck, F. (2023). Filling China’s Gaps. Viral Banks and Bird Collections as Museums for Pandemics. *Centaurus*, 65(2), 313-335. <https://doi.org/10.1484/J.CNT.5.134126>
- Kocur, M. (1990). History of the KRAL Collection, 100 years of culture collections. En B. Kirsop, L. Sly & T. Iijima (Eds), *Proceedings of the KRAL symposium to celebrate the centenary of the establishment of the first recorded service culture collection, 1990* (pp. 4-12). Institute for Fermentation.
- Komagata, K. (2004). Milestone in Japanese Culture Collections. En M. Watanabe, K. Suzuki & T. Seki (Eds), *Proceedings of the 10th International Congress on Culture Collections* (pp. 9-16). Tsukuba.
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Harvard University Press.
- Latour, B. (1990). Drawing Things Together. En M. Lynch & S. Woolgar (Eds.), *Representation in Scientific Practice* (pp. 20-68). MIT Press.
- Latour, B. (1999). *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press.
- Law, J. (1986). The Heterogeneity of Texts. En M. Callon, A. Rip & J. Law (Eds.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology* (pp. 67-83). Palgrave Macmillan.
- Lenoir, T. (1999). Shaping Biomedicine as an Information Science. En M. Bowden, T. Hahn & R. Williams (Eds.), *Proceedings of the 1998 conference on the history and heritage of science information systems* (pp. 27-45). Information Today. <http://hdl.handle.net/10150/105436>
- Leonelli, S. (2016). *Data-Centric Biology*. University of Chicago Press.
- Libkind, D., Ruffini, A., Van Broock, M., Alves, L., & Sampaio, J. P. (2007). Biogeography, Host Specificity, and Molecular Phylogeny of the Basidiomycetous Yeast *Phaffia rhodozyma* and its sexual form, *Xanthophyllomyces dendrorhous*. *Applied and Environmental Microbiology*, 73(4), 1120-1125. <https://doi.org/10.1128/AEM.01432-06>

- Loconto, A., & Busch, L. (2010). Standards, Techno-economic Networks, and Playing Fields: Performing the Global Market Economy. *Review of International Political Economy*, 17(3), 507-536. <https://doi.org/10.1080/09692290903319870>
- Lorimer, J. (2016). Gut Buddies: Multispecies Studies and the Microbiome. *Environmental Humanities*, 8(1), 57-76. <https://doi.org/10.1215/22011919-3527722>
- Moyano, D., Campi, D., & Lenis, M. (2011). La formación de un complejo científico-experimental en el norte argentino: La estación experimental agrícola de Tucumán (1909-1922). *Prohistoria*, 16. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1851-95042011000200003
- Nimmo, R. (2011). Actor-network Theory and Methodology: Social Research in a More-Than-Human World. *Methodological Innovations Online*, 6(3), 108-119. <https://doi.org/10.4256/mio.2011.010>
- Núñez Casal, A. (2024). Race and Indigeneity in Human Microbiome Science: Microbiomisation and the Historicity of Otherness. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 46(2), 2-27. <https://doi.org/10.1007/s40656-024-00614-w>
- O'Malley, M. A., & Dupré, J. (2007). Towards a Philosophy of Microbiology. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 38(4), 775-779. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2007.09.002>
- Paxson, H. (2008). Post-Pasteurian Cultures: The Microbiopolitics of Raw-milk Cheese in the United States. *Cultural Anthropology*, 23(1), 15-47. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00002.x>
- Rodríguez Vázquez, F. (2009). Desarrollo científico e industria vitivinícola moderna: orígenes y consolidación de la Estación Enológica de Mendoza (Argentina), 1904- 1920. *Mundo Agrario*, 9(18). <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/v09n18a11>
- Slota, S. C., & Bowker, G. C. (2017). How Infrastructures Matter. En U. Felt, R. Fouché, C. A. Miller & L. Smith-Doerr (Eds), *The Handbook of Science and Technology Studies* (pp. 529-554). MIT Press.
- Smith, K. (1997). Economic Infrastructures and Innovation Systems. En C. Edquist (Ed.), *Systems of Innovation Technologies, Institutions and Organizations* (pp. 86-106). Routledge.
- Star, S. (2010). This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept. *Science, Technology, & Human Values*, 35(5), 601-617. <https://doi.org/10.1177/0162243910377624>
- Star, S. & Ruhleder, K. (1996). Steps Toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for Large Information Spaces. *Information Systems Research*, 7(1), 111-134. <https://doi.org/10.1287/isre.7.1.111>

- Stewart, G. G. (2017). *Brewing and Distilling Yeasts*. Springer.
- Strasser, B. J. (2019). *Collecting Experiments: Making Big Data Biology*. University of Chicago Press.
- Szymanski, E., Vermeulen N., & Wong, M. (2019). Yeast: One Cell, One Reference Sequence, Many Genomes? *New Genetics and Society*, 38(4), 430-450. <https://doi.org/10.1080/14636778.2019.1677150>
- Tarkkala, H. (2019). *Reorganizing Biomedical Research: Biobanks as Conditions of Possibility for Personalized Medicine* [Tesis de doctorado, Universidad de Helsinki].
- Taylor, D. (2016). *Transformation of an Icon: ATCC and the New Business Model for Science*. American Type Culture Collection.
- Uruburu, F. (2003). History and Services of Culture Collections. *International Microbiology*, 6(2), 101-103. <https://doi.org/10.1007/s10123-003-0115-2>
- Wu, L., Sun, Q., Desmeth, P., Sugawara, H., Xu, Z., McCluskey, K., & Robert, V. (2017). World Data Centre for Microorganisms: An Information Infrastructure to Explore and Utilize Preserved Microbial Strains Worldwide. *Nucleic Acids Research*, 45(D1), D611-D618. <https://doi.org/10.1093/nar/gkw903>
- Zabala, J. P., & Rojas, N. (2021). El Instituto Bacteriológico de Argentina. Hibridación de política, ciencia y atención médica (1890-1930). En R. Viales Hurtado & C. Rodríguez Sánchez (Eds.), *Historia de la microbiología en contexto global. Estudios de caso de Costa Rica, Argentina y España* (pp. 129-171). Universidad de Costa Rica.


Fuentes

- Boekhout, T., Amend, A. S., El Baidouri, F., Gabaldón, T., Geml, J., Mittelbach, M., Robert, V., Shuhui Tan, C., Turchetti, B., Vu, D, Wang, Q. M., & Yurkov, A. (2022). Trends in Yeast Diversity Discovery. *Fungal Diversity*, 114(1), 491-537. <https://doi.org/10.1007/s13225-021-00494-6>
- Boundy-Mills, K. L., Glantschnig, E., Roberts, I. N., Yurkov, A., Casaregola, S., Daniel, H. M., Gorenwald, M., & Turchetti, B. (2016). Yeast Culture Collections in the Twenty First Century: New Opportunities and Challenges. *Yeast*, 33(7), 243-260. <https://doi.org/10.1002/yea.3171>
- Boundy-Mills, K. L. (2006). Methods for Investigating Yeast Biodiversity. En C. Rosa & G. Péter (Eds), *Biodiversity and Ecophysiology of Yeasts* (pp. 67-100). Springer.
- Hittinger, C. T., Rokas, A., Bai, F. Y., Boekhout, T., Gonçalves, P., Jeffries, T. W., Kominek, J., Lachance, M.A., Libkind, D., Rosa, C., Sampaio, J. P., & Kurtzman,

- C. P. (2015). Genomics and the Making of Yeast Biodiversity. *Current Opinion in Genetics & Development*, 35, 100-109. <https://doi.org/10.1016/j.gde.2015.10.008>
- Kurtzman, C., & Fell, J. (2006). Yeast Systematics and Phylogeny – Implications of Molecular Identification Methods for Studies in Ecology. En C. Rosa & G. Péter (Eds.), *Biodiversity and Ecophysiology of Yeasts* (pp. 11-30). Springer.
- Kurtzman, C. P., Fell, J. W., Boekhout, T., & Robert, V. (2011). Methods for Isolation, Phenotypic Characterization and Maintenance of Yeasts. En C. Kurtzman, J. Fell, & T. Boekhout (Eds.), *The Yeasts: A Taxonomic Study* (pp. 87-110). Elsevier.
- Lachance, A. (2006). Yeast Biodiversity: How Many and How Much? En C. Rosa & G. Péter (Eds.), *Biodiversity and Ecophysiology of Yeasts* (pp. 1-10). Springer.
- Lachance, M. A. (2014). The Biodiversity, Ecology, and Biogeography of Ascomycetous Yeasts. En M. Francis (Ed.), *The Ecological Genomics of Fungi* (pp. 355-370). Willey-Blackwell.
- Prakash, O., Nimonkar, Y., & Shouche, Y. S. (2013). Practice and Prospects of Microbial Preservation. *FEMS Microbiology Letters*, 339(1), 1-9. <https://doi.org/10.1111/1574-6968.12034>
- Robert, V., Stalpers, J., Boekhout, T., & Tan, S. H. (2006). Yeast Biodiversity and Culture Collections. En C. Rosa & G. Péter (Eds.), *Biodiversity and Ecophysiology of Yeasts* (pp. 31-44). Springer.
- Rosa, C., & Péter, G. (2006). Preface. En C. Rosa & G. Péter (Eds.), *Biodiversity and Ecophysiology of Yeasts*. Springer.

La larga duración de los caminos andinos y la dimensión local de la infraestructura en la creación de la región Piura, Perú


Giancarlo Marcone Flores

 <https://orcid.org/0000-0003-0271-0324>

Universidad de Ingeniería y Tecnología

gmarcone@utec.edu.pe

Andrea Gonzales Lombardi

 <https://orcid.org/0000-0002-9946-8185>

Universidad Continental

agonzalesl@continental.edu.pe

RESUMEN

La red de caminos prehispánicos utilizados por los incas se ha propuesto como el resultado de un proyecto político dirigido por ellos, aunque basado en experiencias anteriores. En esta narrativa, la red vial fue producto de la planificación estatal inca y tenía principalmente un fin administrativo. Esta interpretación es influyente y se usa para sostener la narrativa del Estado peruano moderno que aprende de las lecciones del pasado y es heredero del proyecto político inca. Sin embargo, varios autores argumentan que esta interpretación simplifica el complejo y gradual desarrollo de la red, que involucró a diversos actores más allá de las instituciones políticas centralizadas, reclamando la necesidad de identificar la agencia de las comunidades locales. En este contexto, la revaloración de los caminos prehispánicos puede generar dominación o ser un mecanismo de integración y reestructuración social que promueva las identidades locales. Este artículo utiliza los conceptos de ruta y trazo para analizar las redes viales en la región de Piura, proporcionando una perspectiva regional a largo plazo. Cuestiona las narrativas dominantes centradas en los incas, destacando la importancia local de los caminos y demostrando la continuidad de la infraestructura, arraigada en experiencias diarias que trascienden el control estatal.

Palabras clave: *Caminos prehispánicos, Continuidad regional, Qhapaq Ñan, Región Piura, Ruta y trazo*



The Long-Durée of the Andean Roads and the Local Dimension of Infrastructure in the Construction of the Piura Region in Peru

ABSTRACT

The network of pre-Hispanic roads used by the Incas has been proposed as the result of a political project directed by them, although based on earlier experiences. In this narrative, the road network was a product of Inca state planning and primarily served an administrative purpose. This state-centered interpretation of the Inca road network remains influential and is used to support the modern Peruvian state's narrative, which learns from the lessons of the past and considers itself the heir to the Inca political project. However, several authors argue that this interpretation oversimplifies the complex and gradual development of the network, which involved various actors beyond centralized political institutions, claiming the need to identify the agency of local communities. In this context, the revaluation of pre-Hispanic roads can either generate domination or be a mechanism of integration and social restructuring that promotes local identities. This article uses the concepts of route and layout to analyze the road networks in the Piura region, providing a long-term regional perspective. It challenges the dominant Inca-centered narratives by highlighting the local importance of the roads and demonstrating the continuity of the infrastructure, rooted in daily experiences that transcend state control.

Keywords: Prehispanic roads, Regional continuity, Qhapaq Ñan, Piura región, Route and trace

INTRODUCCIÓN

A inicios de la década de 2000, parcialmente ligado al establecimiento del proyecto Qhapaq Ñan, uno de sus principales propulsores, el ilustre arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras caracterizaba a la red de caminos prehispánicos que los incas utilizaban como el resultado de un proyecto político dirigido por el Estado. Este proyecto vial, si bien estaba basado en experiencias anteriores, respondía a la planificación y autoría del Estado inca. Esta red vial tenía principalmente un fin administrativo clave para el advenimiento de una suerte de Pax Incaica quebrada por la llega de los españoles:

La red permitía trasladarse de un lado a otro por caminos bien trazados y servidos; los pueblos de la sierra recibían con prontitud los productos del mar y llegaban a los valles costeros finas maderas y plumas de la Amazonía. El camino hacía posible que los incas administraran desde el Cusco territorio ubicado a miles de kilómetros. Por él enviaban chasquis o mensajeros a los confines de su Imperio; recibían los beneficios del tributo o el trabajo itinerante y desplazaban a sus ejércitos (Lumbreras, 2006).

Casi 20 años después, esta postura basada principalmente en fuentes etnohistóricas (Kolata, 2023) sigue siendo popular en algunos sectores de la academia y de los gestores culturales ligados al estudio de los caminos prehispánicos:

Cuando los españoles llegaron al Perú en 1532, ingresaron a un territorio de más de 4 400 kilómetros de largo, cruzado por una compleja red vial, que permitía el desplazamiento a través de caminos bien trazados, por donde circulaban trajinantes y bienes con rapidez y seguridad. Gracias a ello, los pueblos de todos los extremos del país recibían con prontitud los recursos requeridos para su bienestar. Asimismo, los incas disponían oportunamente de noticias y medios que hacían posible una eficiente gestión estatal en ese inmenso territorio, y permitían administrar el trabajo y la producción de regiones alejadas en decenas, centenas e incluso millares de kilómetros de la ciudad del Cusco, capital del Imperio (Lumbreras *et al.*, 2020, p. 17).

Sin negar la dimensión administrativa de la red de caminos ni la importancia del Qhapaq Ñan como herramienta de poder y gobierno inca, varios autores (Garrido, 2016; Wilkinson, 2019; Marcone, 2020, 2020b; Chacaltana-Cortez *et al.*, 2024) argumentan que esta interpretación puede simplificar un proceso largo, diverso y gradual, que involucra la participación activa de múltiples actores más allá de las instituciones políticamente centralizadas. Esta perspectiva, aunque reconoce la profundidad histórica y regional de los caminos, enfatiza la influencia de las autoridades políticas centralizadas en el diseño y mantenimiento de la red, descuidando la agencia de las personas que interactúan diariamente con los caminos. La importancia de lo local se subordina a la grandeza de un proyecto político unificador, o se considera como evidencia de proyectos políticos anteriores, como los wari o chimú.

Esta narrativa, centrada en el poder y el proyecto unificador inca es crucial, al menos en Perú, para fortalecer el papel del Estado moderno al presentar los proyectos políticos unificadores como modelos a seguir y minimizar los aspectos locales de la infraestructura. Este discurso puede influir en la relación actual de las carreteras con las comunidades, legitimando el control estatal como algo natural y consuetudinario, y destacando el carácter unificador del proyecto político que sirve como ejemplo para la construcción de un Estado nación moderno. Sin embargo, para lograr esto es necesario romper con el pasado. La evidencia de caminos, canales y terrazas del pasado debe «naturalizarse», eliminando su contenido local para evitar que sea reclamado por las comunidades. La separación entre lo prehispánico y lo colonial permite una identificación con el pasado incaico mientras niega la identidad indígena o local contemporánea (Ganger, 2009; Moliené, 2004).

Por ejemplo, el nombre *qhapaq ñan* se refería en tiempos prehispánicos al camino troncal de la sierra y significa «camino del señor». El hecho de extender este nombre a toda la red refuerza nuestra perspectiva centrada en el Estado. Sin embargo, el cambio de nombre a «camino andino» en lugar de «camino inca» para presentarlo a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) refleja la negativa de algunos actores a reconocerse como herederos de este imperio y la posibilidad de cuestionar esta narrativa de la Pax Incaica.

En este contexto, vemos que la revaloración de los caminos prehispánicos puede generar dominación y aumentar las diferencias sociales o puede ser un mecanismo de integración y reestructuración social que promueva la revalorización de las identidades locales. Para resolverlo, tenemos que cuestionar los discursos

dominantes de visiones inca céntricas del pasado prehispánico. En este artículo, utilizando los conceptos de ruta y trazo, analizamos los caminos y redes viales conocidos en la región Piura, buscando proporcionar una perspectiva regional con una visión de larga duración que: i) cuestione la narrativa de los caminos prehispánicos principalmente como instrumentos de poder inca, mostrando su importancia en lo local; y ii) demostrar la continuidad de la infraestructura que, debido a sus raíces locales en la experiencia diaria, trasciende y sobrevive a los Estados.

Infraestructura más allá del proyecto político inca

El reconocimiento de la variabilidad de actores y relaciones dentro de la infraestructura ha sido ampliamente aceptado (Anand, 2015; Smith, 2016; Wilkinson, 2019). Negar esta multiplicidad favoreciendo discursos que enfatizan el rol de las entidades centralizadas convierte a la infraestructura, especialmente a los caminos, en instrumentos del Estado y su poder (Larkin, 2013; Anand *et al.*, 2018; Wilkinson, 2019).

Desde la antropología y otras ciencias sociales hay un creciente consenso en reconocer que la infraestructura no es neutral y suele asociarse con el progreso, la modernidad y el avance de políticas centralizadas (Dalakoglou & Harvey, 2012; Kallianos *et al.*, 2022). Esta asociación puede generar o reforzar diferencias sociales y reproducir modelos de exclusión (Kallianos *et al.*, 2022), promoviendo una visión de las naciones desde la centralidad del Estado, en lugar de desde las prácticas diarias de las personas.

Los Estados y otras estructuras centralizadas de poder intentan apropiarse de la infraestructura, no solo para adaptarla a sus necesidades, tecnologías e ideologías, sino también para borrar o ignorar su carácter local (Harvey & Knox, 2015). Esto prioriza una visión de corto plazo que ignora la multiplicidad de actores que interactúan con la infraestructura diariamente, legitimando su uso y fomentando nuevos contenidos culturales (Ashmore, 2005; Smith, 2016).

Los caminos, al igual que las terrazas y los canales, reflejan la larga historia de relaciones sociales nacidas de las interacciones y necesidades de las personas (Snead *et al.*, 2011; Larkin, 2013; Ruiz *et al.*, 2015). En el caso de los caminos prehispánicos andinos, la perspectiva que prioriza su papel como instrumento del poder estatal inca corre el riesgo de invisibilizar el rol de las poblaciones locales en su establecimiento, mantenimiento y uso hasta el día de hoy (Garrido, 2016; Marcone, 2020; Lavado *et al.*, 2021). Se necesita un diálogo entre instituciones y actores para materializar la infraestructura como caminos y redes viales (Smith,

2016). En la realidad, los caminos tienen diferentes significados construidos en el uso cotidiano que las entidades centralizadas no pueden prever ni controlar (Larkin, 2013; Anand, 2015; Smith, 2016; Prieto, 2020). Esto obliga a una negociación permanente, donde los Estados intentan mantener el control sobre la infraestructura priorizando el conocimiento y la tecnología.

Pensar en la infraestructura únicamente como resultado de una política centralizada estatal o como una dicotomía entre infraestructura centralizada y local simplifica su papel en la larga trayectoria histórica de influencia sobre el paisaje. Es necesario entender y conceptualizar el surgimiento de los caminos modernos como una materialización constante de una larga trayectoria de negociaciones. Este discurso puede influenciar la relación actual de las carreteras con las comunidades, tratando de legitimar el control estatal como algo natural. Resaltar el proyecto político unificador inca para la construcción de un Estado nación moderno es relevante, pero también es necesario reconocer la necesidad de romper con este paradigma.

La larga trayectoria de la infraestructura

La historia oficial del Perú ha priorizado las rupturas en lugar de las continuidades. En una secuencia marcada por un carácter evolutivo pronunciado, la historia oficial describe un pasado prehispánico interrumpido por la llegada de los españoles. Este marco de ruptura permite —simultáneamente— una identificación con el pasado incaico mientras niega la identidad indígena o local contemporánea (Méndez, 1996). Todo es nuevo y todo responde a las voluntades centralizadas del momento, comenzando un nuevo ciclo. La llegada de los conquistadores españoles se entiende como el factor exógeno que trajo consigo cambios en la naturaleza y forma de las relaciones sociales, políticas y económicas en la región, generando una nueva realidad insertada en los sistemas coloniales occidentales. En esta narrativa, la cultura original fue virtualmente reemplazada por una cultura más moderna, dejando el periodo prehispánico meramente como un vestigio de la grandeza pasada que no sobrevivió al choque cultural (De la Cadena, 2000; Molinié, 2004, 2021). Esta narrativa está cambiando por nuevas ideas de autenticidad arraigadas localmente, pero insertadas globalmente, y desafiando en su núcleo las narrativas tradicionales del Estado nación (Molinié, 2021).

Con tonos menos dramáticos, pero aún encarnando las ideas de ruptura que favorecen las perspectivas de las élites y autoridades centralizadas, estas mismas nociones de quiebre se proyectan sobre los procesos que siguieron al fin de la

presencia española directa en América. Un nuevo proceso exógeno trajo consigo transformaciones culturales y sociales significativas, donde el peninsular se retira para dar paso al criollo, quien finalmente es entendido como el habitante legítimo de este territorio, heredero de los incas, pero también hijo de la modernidad y Occidente (Gänger, 2009; Marcone, 2011).

Estas ideas de quiebre favorecen las miradas desde las élites y autoridades centralizadas, y son proyectadas tanto para el pasado prehispánico como para los procesos que siguieron al fin de la presencia directa de España en América. En el caso de las experiencias prehispánicas, la formación de caminos se reconstruye desde los Estados centralizados como wari o chimú, donde el Qhapaq Ñan y el Estado inca se vuelven el ejemplo excelso de esta idea (Hyslop, 1984; Lumbreras *et al.*, 2020).

Paradójicamente, el camino es quizás el mejor contraejemplo de estos planteamientos. La ruta original de este camino inca fue construida sobre rutas anteriores (Lumbreras *et al.*, 2020) y a su vez sirvió de base para el desarrollo de las posteriores obras viales, coloniales y republicanas (Marcone, 2020). Los contenidos locales de estas rutas sobrevivieron parcialmente a los incas. Al caer los centros administrativos imperiales incas luego del colapso del Tahuantinsuyo, algunas de las funciones estatales del camino como enlace entre los centros administrativos y tambos desaparecen, pero las poblaciones locales siguieron usándolo, por lo que el camino continuó teniendo una relativa vigencia. Sobre estos ejes de movimiento o rutas se desarrollaron los sistemas viales posteriores, sentando así las bases para la construcción de las dinámicas actuales de interacción y comunicación que afectan al Perú moderno (Lavado *et al.*, 2021).

Caminos: Los cambios de trazos y el mantenimiento de las rutas

De acuerdo con Dalakoglou y Harvey:

De hecho, las etnografías de caminos permiten al etnógrafo desentrañar las prácticas e imaginarios que funcionan a través de las escalas, por ende, a través de características sociológicas tradicionales: desde la materialidad a los sujetos humanos, del Estado a la sociedad y de allí a los individuos (2012, p. 460; traducción propia).

Como sostiene la cita, los caminos son improntas que deja la acción de la gente y estudiarlos nos permite acercarnos al entendimiento de las dinámicas sociales de los diversos actores, así como sus complejas negociaciones, en varias escalas sociales que involucra su construcción, uso y mantenimiento.

En una simplificación con fines analíticos de la complejidad de los elementos de un camino podemos establecer al menos dos dimensiones dentro de cada uno: el trazo y la ruta. El trazo es entendido como la manera en que se construye el camino una vez que una ruta es definida. Si bien es claro que estos son dos elementos intrínsecamente relacionados, las rutas se determinan también en función a la posibilidad de trazarlas y la elección de un trazo u otro es fruto de la ruta que sigue. Es posible definir algunas características ligadas a uno u otro de estos elementos, que además nos dan información diferenciada sobre la planificación del camino y lo que conecta con su proceso de construcción o trazado.

El trazo es, en esencia, dinámico y se encuentra en permanente transformación ya sea por cambios tecnológicos o económicos que facilitan y posibilitan determinados tipos de materiales, forma del camino o tipo de vehículo. Si bien va a responder a un canon constructivo, no es necesariamente rígido. Inclusive, una misma sociedad puede variar las características de los trazos de sus caminos adecuándolos a determinadas particularidades locales, sociales y ambientales. Así, una misma sociedad puede construir simultáneamente caminos que varían en forma, tecnología y monumentalidad (Ruiz *et al.*, 2015). Esta capacidad de rápida transformación hace que el trazo sea más sensible a intereses económicos o políticos mediatos. Sus transformaciones rápidas permiten fomentar narrativas de modernidad y progreso, generar nuevos discursos y en muchos casos convertirse en sí mismo en un símbolo de poder (Ruiz *et al.*, 2015). Enfocarse en los cambios del trazo de los caminos nos puede ayudar a entender cambios sociales rápidos, así como identificar mejor las voluntades centralizadas.

El segundo elemento propuesto en nuestro análisis es la ruta, es decir: qué puntos/poblaciones son unidas por el camino, por dónde pasa este camino —en zonas particularmente restringidas o estrechas como en el caso de Perú son de particular importancia los pasos o abras—, y, qué actores o grupos sociales articula. A diferencia del trazo que nos informa de los cambios a corto plazo, los cambios de las rutas nos informan de la larga y permanente construcción del territorio. Las rutas no son decisiones aleatorias o administrativas aisladas tomadas solo por las elites o gobernantes de turno, sino que responden a necesidades cambiantes y/o permanentes de los grupos involucrados en una suerte de «diálogo contencioso» (Smith, 2016, p. 2). Su cambio o abandono tiene un impacto en la gente y en sus relaciones. Por este motivo, en principio asumimos que el cambio de una ruta sucederá solo cuando el mantenimiento de la ruta anterior carece de sentido por haber perdido sus contenidos simbólicos, económicos y culturales,

o cuando los potenciales beneficios de establecer una nueva superan el costo de la resistencia de los diversos actores a este cambio.

Bajo esta idea, la permanencia de una ruta puede reflejar tres cosas que no son excluyentes entre sí: a) una fuerte influencia del entorno en la planificación de la ruta, donde las características geográficas no dejan demasiado espacio para variaciones; b) una larga tradición cultural acumulativa de rutas a través del tiempo (Ruiz *et al.*, 2015) que complica la variación de caminos que están muy fuertemente legitimados por la población; o, c) una relativa similitud entre las cosmovisiones, sistemas y/o ideologías estatales que no justificarían la inversión en un cambio (Marccone, 2020). Por otro lado, los cambios de rutas solo serían justificables cuando estos caminos: a) pierden su uso cotidiano y/o su significado a nivel local, o b) si es explícita e inequívocamente necesario transformar estas rutas para el establecimiento de nuevos sistemas e ideologías estatales, intereses privados de algunos grupos de poder, o debido al surgimiento de nuevas cosmovisiones del paisaje y el territorio. En estos casos, el carácter local de la ruta se minimiza y oculta intencionalmente, de manera que el cambio encuentre menos resistencia. Sin embargo, este cambio es, sin lugar a dudas, una inversión costosa en muchos niveles incluso hasta el día de hoy.

RUTAS Y CAMINOS EN LA REGIÓN PIURA

En este trabajo analizaremos las continuidades y cambios en los caminos en la depresión de Huancabamba, específicamente en la región Piura, para comprender su papel en la construcción del paisaje regional hasta la actualidad. Por su ubicación, al interior de la depresión de Huancabamba, Piura es una región muy diversa que abarca desiertos, serranías, mesetas, páramos, bosques de neblina y también porciones de selva alta. La evidencia paleontológica y arqueológica del tránsito entre la Amazonía y la costa permite ver que el establecimiento de rutas transversales y su posterior formalización en caminos fueron centrales para la definición de las interacciones de personas y sociedades tanto al interior de la región como al exterior. Estos movimientos en el eje este-oeste definieron las tempranas interacciones entre los grupos al interior de la depresión de Huancabamba y, posteriormente, vincularon la región con proyectos expansivos estatales desde el sur.

Las rutas que definen el territorio y el paisaje

La sierra piurana abarca la porción de la cordillera de los Andes con menor altitud en América del Sur y en ella se encuentra una meseta, con elevado potencial agrícola para el cultivo de tubérculos y otros productos altoandinos, rodeada de estribaciones andinas y cuencas hidrográficas. Desde esta meseta y otros puntos de la sierra piurana, como la quebrada de Shumaya, parten fértiles corredores naturales definidos por los cauces de ríos, quebradas transversales y estribaciones andinas que facilitan el paso de la Amazonía a la costa, en contraste con las zonas limítrofes al norte y sur de la depresión de Huancabamba (Ver Figura 1).

Los corredores naturales facilitaron el establecimiento de rutas de comunicación que son rastreables hasta los tiempos de cazadores-recolectores y a la domesticación de animales y plantas (Cárdenas & Milla-Villena, 1980; Martínez, 2011). Con el paso del tiempo, algunas de estas rutas se consolidaron como caminos vinculados a establecimientos permanentes ocupados por grupos complejamente organizados, que además extendieron sus interacciones con regiones aledañas. Este es el caso de Portachuelo de Culucán (Ayabaca), ubicado en la ruta transversal que vincula el bosque seco con el bosque de neblina a lo largo del río Quiróz y que data del Periodo Intermedio Temprano (100-700 d.C.), pero luego fue incorporado a la red de caminos incas conectando los centros de Poechos y Aypate. Los registros coloniales y republicanos de rutas de correo, comerciantes y exploradores evidencian que estas rutas se mantuvieron vigentes en el contexto de la expansión del Imperio español y durante los inicios de la república (Zavala, 1993 [1847]; Raimondi citado en Santillana, 1989; Scott 1894). Por ejemplo, Diego de Palomino en 1549 registra en un mapa las rutas de penetración desde Huancabamba, en el sur de la sierra piurana, hacia la Amazonía en su expedición de conquista de los Bracamoros. Tres siglos después, en 1894, Scott recorre la costa y sierra de Piura en busca de una ruta para el establecimiento de un ferrocarril que permita extraer los recursos de la región y comercializarlos desde el Marañón-Amazonas hasta Europa.

El movimiento intrarregional en la depresión de Huancabamba, tanto longitudinal como transversal, alcanzó su máximo apogeo con la sociedad vicús (siglo I-VII d.C.) tanto en la sierra como en la costa. Esto se expresó en un complejo desarrollo metalúrgico e iconográfico, como se observa en los similares materiales recuperados de Callingará (Frias) en la sierra y Loma Negra en el Alto Piura. Una lectura integral de estos hallazgos dispersos en la región de Piura sugeriría que estamos ante una entidad sociopolítica que se desplegó tanto en la sierra como en el Alto Piura y que además mantuvo estrecho contacto con el sur del Ecuador y la Amazonía (Clasby & Nesbitt, 2021).

Figura 1. Vista general de la meseta andina en la sierra de Piura



Nota: Se observan las estribaciones andinas que la flanquean por el oeste y que descienden hacia el Alto Piura. El trazo anaranjado muestra el registro del Qhapaq Ñan en los tramos longitudinales de la sierra y la cuenca media, así como una ruta transversal que los une.

Fuente: SIGDA, Ministerio de Cultura del Perú (<https://sigda.cultura.gob.pe>).

A partir del 1300 d.C., con la llegada de los Estados expansivos del sur (chimú e inca) al área piurana de la depresión de Huancabamba, se formalizaron rutas longitudinales que intersecaron las rutas transversales y consolidaron una red estatal. Consecuentemente, se crearon nodos que permitieron la conexión y movilidad interregional, incluso a nivel pan andino. Este fue el caso del camino longitudinal entre las cuencas medias de los valles de Tumbes, Piura y el norte

de Lambayeque. Dicho camino constituyó un puerto en el Alto Piura para los recursos que descendían desde la sierra de Piura y ascendían por el despoblado de Sechura. Por ejemplo, la sal y pescados como el tollo y la caballa eran llevados desde el litoral hacia la cuenca media y sierra piurana. Este manejo regional de los recursos contribuyó con la consolidación de prácticas macrorregionales de subsistencia. Esta red caminera transversal fue reutilizada en tiempos coloniales para el sustento de las ciudades españolas establecidas en la región. Por ejemplo, Salinas de Loyola (1885 [1571]) registra el abundante consumo de tollo por parte de los españoles en el asentamiento colonial de Piura [La Vieja] en Morropón, Alto Piura. Incluso, este camino fue articulado a una red imperial de rutas transatlánticas en las que circularon elementos esenciales de la dieta mediterránea como el aceite de oliva y el vino.

Tradicionalmente, las investigaciones en la región, particularmente en el Alto Piura (Hocquenghem, 1998), plantean que la aparición de caminos formales se debe principalmente a la intervención de los Estados foráneos que llegaron a la zona a partir del siglo xv. Sin embargo, es claro para nosotros que grupos locales, como los vicús durante el Periodo Intermedio Temprano, ya habían desarrollado fuertes redes de movimiento e intercambio transversal y longitudinal de alcance regional en la depresión de Huancabamba. Otro caso para el Periodo Inicial (1800-800 a.C.) es el del centro monumental de Ñañañique investigado por Guffroy (1989), quien sugiere que dicho centro integró a dos sistemas de caminos: uno en el eje norte-sur y otro en el eje oeste-este de los caminos transversales locales (p. 203). Esta temprana confluencia de rutas habría sido subyacente a todo el proceso histórico de la región Piura, con variaciones en los nodos de jerarquía de rutas que reflejaban la visión del territorio por parte de la entidad expansiva condicionada por las formaciones locales. En este proceso se crea una red de caminos contenida en paisajes naturales y que conecta porciones de paisajes sagrados (como los cerros Pilán, Vicús y Aypate) y culturales (Alto Piura, la meseta andina, por ejemplo).

Caminos estatales/ imperiales prehispánicos

Entre los siglos xi y xv d.C., con la sucesiva llegada de los Estados expansivos sicán, chimú e inca a la región, aparecen asentamientos administrativos vinculados a los caminos longitudinales del piedemonte como Pabur, El Ala y Piura [La Vieja], respectivamente. Las rutas longitudinales habrían servido directamente a los proyectos estatales y fueron formalizadas en las redes camineras estatales

suprarregionales para incrementar la capacidad de flujo de bienes y personas. Pabur Viejo y El Ala estuvieron ligados a la presencia sicán y chimú como sitios claves en los intercambios de objetos suntuarios y fueron incorporados a un camino longitudinal que conectaba con el valle de Lambayeque a través de Olmos. Además, El Ala permitió la administración de los sistemas de irrigación de los bolsones agrícolas del Alto Piura. No se observan transformaciones en los asentamientos locales vinculados a este periodo que se concentran en la margen derecha del río Piura.

En contraste, el área de ocupación local en la margen derecha muestra transformaciones luego de la llegada inca. Piura [La Vieja], el asentamiento local de mayor monumentalidad registrado, es transformado en el centro provincial inca que administró el Alto Piura (Gonzales, 2021). Además, el camino longitudinal que atravesaba este sitio y lo conectaba con los caminos transversales es incorporado a la red imperial inca, articulándolo con Cabeza de Vaca (Tumbes) por el norte y con Tambo Real y La Viña (Lambayeque) por el sur. Así, Piura [La Vieja], al ubicarse en la confluencia del camino inca con caminos transversales se convierte en un nodo de interacción entre grupos locales y el Imperio inca. Los caminos definidos en ambas márgenes del río Piura por los sicán/chimú y los incas continuaron funcionando como ejes de articulación de haciendas y pueblos durante siglo XIX (ver Figura 2). En particular, el camino de la margen izquierda cobró importancia pues atravesaba el centro productivo de las haciendas y estuvo bajo el cuidado de la inversión privada a manos de los hacendados. Posteriormente, durante la construcción de la antigua carretera Panamericana en el siglo XX se siguió un trazo paralelo al camino prehispánico de la margen izquierda para conectar Piura y Lambayeque.

Paralelamente, en los caminos transversales, como en los de las quebradas de Yapatera (Bats, 1991) y Shumaya (Astuhuamán, 2008) se concentran muchos sitios menores de origen local. Estos cambios en las ocupaciones en los sitios del Alto Piura en relación con los caminos longitudinales y transversales transformaron la jerarquía de asentamientos en el marco de las nuevas relaciones de poder interregionales. Los caminos longitudinales son copados por los Estados y priorizan el flujo de bienes suntuosos. En tanto, el movimiento y significación local se acentúa en los caminos transversales manteniendo uso e importancia regional. Sin embargo, en el eje transversal este-oeste algunos caminos fueron seleccionados e intervenidos a nivel de trazo o ruta por los Estados expansivos y se incorporaron a las redes estatales/imperiales para facilitar el manejo administrativo y la conexión entre centros de importancia. Además del camino trasversal

Figura 2. Vista del camino inca longitudinal que recorre la cuenca media del valle del río Piura (trazo anaranjado)



Nota: Este tramo conecta Lambayeque con el Alto Piura y luego continúa hacia Tumbes, vinculando los centros incas de La Viña, Piura [La Vieja] y Cabeza de Vaca. En la parte superior derecha se observa un camino transversal que asciende hacia la sierra de Piura, al sur de la meseta andina.

Fuente: SIGDA, Ministerio de Cultura del Perú. Disponible en <https://sigda.cultura.gob.pe>

paralelo al río Quiróz, mencionado previamente, se observa el caso de la ruta Piura-Jaén que fue utilizada en el Periodo Colonial para penetrar y controlar la Amazonía; y que luego se transformó en la ruta oficial de correo durante el siglo XIX. En contraste, otros caminos transversales permanecieron en la esfera regional, como los casos de Cascajal y Shumaya.

Esta red caminera chimú/inca permitió la administración de los territorios y se basó en la distribución de las redes de caminos locales, constituyó la base sobre la cual se establecieron los territorios españoles del siglo XVI. Con el advenimiento de la república, los linderos de las comunidades, haciendas, distritos y provincias utilizaron los caminos prehispánicos como referentes.

El advenimiento de la colonia y el inicio de la república

La entrada de los españoles al Tawantinsuyu utilizó también los caminos que habían sido incorporados a la red imperial inca. Por ejemplo, la ruta seguida por Hernando de Soto para subir desde el piedemonte piurano hacia la sierra se produjo a través de un camino local que conectaba Piura [La Vieja], Choco y Caxas. Con la asimilación a la red inca, este camino transversal se formalizó con la colocación de calzada empedrada delimitada por muros de contención y una serie de depósitos en Piura [La Vieja], Franco, Piscán y Caxas (Ramírez, 1966). Además, los sitios ubicados a los extremos del tramo fueron transformados en centros administrativos provinciales: Piura [La Vieja] para el Alto Piura y Caxas para la sierra.

Piura [La Vieja] luego se convirtió en la primera ciudad española, ubicada privilegiadamente sobre el camino longitudinal de la cuenca media. Recién en 1578 Piura se trasladada al litoral, estableciéndose temporalmente en Paita hasta 1588 cuando, por razones ambientales y políticas —como constantes asedios de corsarios—, se traslada a su ubicación actual (Astuhumán, 2016). Estos traslados de la capital piurana, sumados al establecimiento de otras ciudades y puertos en el eje costero (Trujillo, Zaña, Callao y Lima), disminuyen la intensidad del uso del camino de la cuenca media en Piura en favorecimiento de una ruta vinculada a las ciudades costeras y sus puertos. La nueva ubicación de la ciudad de Piura implicó repensar sus conexiones intra e interregionales a través de los sistemas longitudinales y transversales de caminos. En cuanto al eje norte-sur, la ubicación equidistante entre el mar y el piedemonte de Piura llevó al establecimiento de una nueva ruta a través del despoblado de Sechura.

El nuevo camino del despoblado de Sechura refleja las estrategias de la Corona española por reorganizar el territorio de acuerdo con los intereses de su proyecto colonial. El camino longitudinal de la sierra de Piura, de tanta importancia para los incas, pierde jerarquía y se reduce a una ruta regional. Así, el camino del despoblado de Sechura se torna en la ruta de mayor importancia pues los bienes debían circular y ser extraídos más fácilmente hacia la metrópoli a través del mar. Esto refleja el cambio en la dinámica de poder de un imperio de orígenes serranos a un conjunto de ciudades dependientes de una metrópoli en ultramar. Por otro lado, los caminos transversales permanecen como rutas de comercio local con eventual traslado de bienes procedentes de la metrópoli y eventuales rutas para incursiones militares (Figura 3) (Requena, 1778; Scott, 1894; Zavala, 1993 [1847]).

Figura 3. Detalle del mapa elaborado por Francisco Requena (1778)

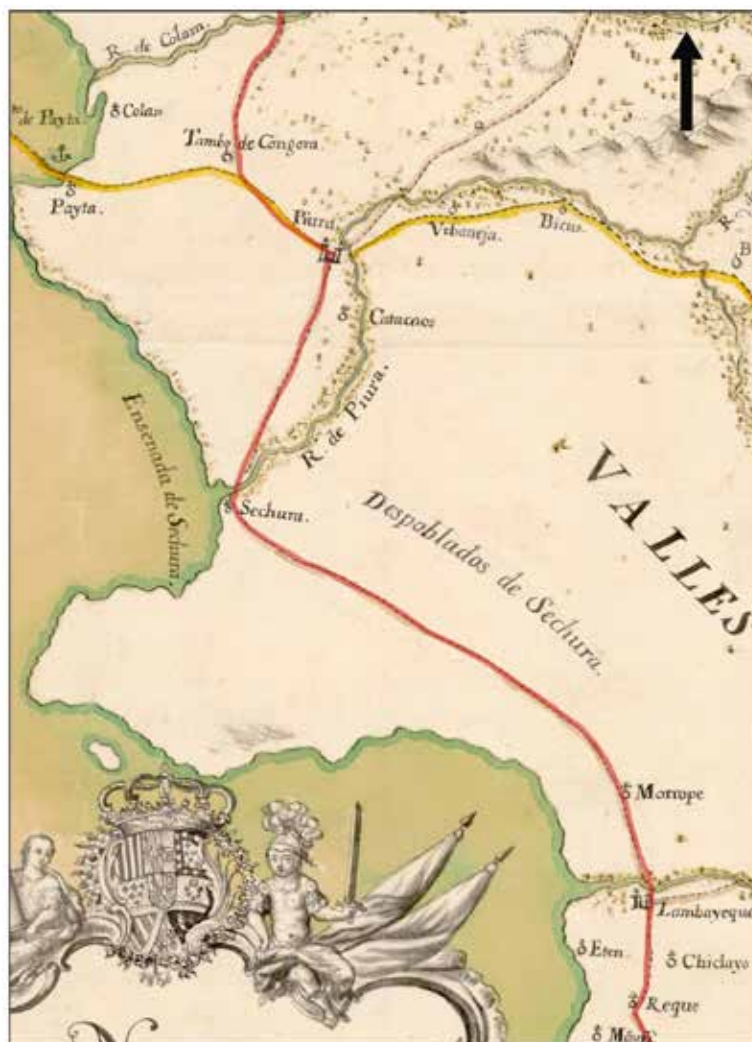
Nota: Resaltada en amarillo originalmente, se observa la ruta transversal de penetración desde el puerto de Paita hacia el río Marañón que el autor del mapa recomienda por ser propicia para la incursión del ejército realista en el contexto de la expedición contra los portugueses. Observar que esta ruta coincide con el trazo del camino inca desde la cuenca media hacia la Amazonía.

Fuente: Requena (1778).

Esta ruta colonial, a través del despoblado de Sechura hacia Chiclayo, se mantuvo vigente como eje longitudinal (Figura 4). El camino de la cuenca media fue llamado camino de rodeo. Así lo registran los ingenieros que recorrían Piura para elaborar estudios de infraestructura vial:

De las dos rutas que se dirigen al Departamento de Lambayeque, ambas van a terminar a la Provincia del mismo nombre. La una, atravesando en línea recta el inmenso despoblado de Sechura, va a salir al pueblo de Mórrope, y la otra orillando este mismo despoblado por el sudeste a dar con los distritos de Olmos y Motupe, la cual lleva el nombre de camino del rodeo (Moreno, 1890, p. 66).

Figura 4. Detalle del mapa elaborado por Francisco Requena (1778)



Nota: Resaltado en rojo por los autores, se marca el trazo realizado por Requena del camino que recorre el des poblado de Sechura y conecta Lambayeque con Piura.

Fuente: Requena (1778).

La ruta por el des poblado de Sechura a Chiclayo fue posteriormente retomada para definir el trazo de la nueva carretera Panamericana en la década de 1990 por

Bayóvar. La ruta del rodeo actualmente es utilizada para el ingreso a la Amazonía como parte de la carretera Interoceánica Norte.

Se observa entonces que hay una transformación en la jerarquía de caminos luego de la llegada española, pero es paulatina y no significa el abandono de los caminos, aunque sí una reorganización de los flujos de personas y bienes. De este proceso resultan tres caminos longitudinales (sierra-cuenca media-despoblado) que son fruto tanto de las continuidades como de las transformaciones introducidas por el nuevo régimen en acción. Con el inicio de la república, los caminos transversales fueron registrados e incorporados a las propuestas de construcción de infraestructura ferroviaria a la Amazonía para la explotación y traslado de recursos como la madera, oro y petróleo (Cuerpo de ingenieros, 1874). El objetivo de estas rutas era facilitar la extracción de recursos hacia Europa para la venta; sin embargo, estos proyectos no se concretaron.

En la actualidad, algunas de las carreteras transversales construidas en el marco de la modernización de la infraestructura vial en Piura siguen estas rutas antiguas. Por ejemplo, el recorrido desde Paita a Jaén registrado en el siglo XVIII es parte de la actual carretera de penetración a la Amazonía vía Olmos (IRSA-Norte), que recorre Paita-Piura-Olmos-Jaén-Moyobamba-Tarapoto-Yurimaguas a lo largo de 1007 km.

Con la progresiva construcción del sistema de carreteras nacional en el siglo XX, continuó la tendencia de los caminos longitudinales a concentrar el flujo de bienes y servicios. En Piura, esto se observa en la construcción del ferrocarril Paita-Piura-Catacaos que fue destruido durante la guerra con Chile. Como hemos visto, las vías principales republicanas como la misma Panamericana se construyeron siguiendo la ruta de las vías coloniales. Las rutas transversales, que no han sido intervenidas en su infraestructura por el actual Estado, aún se mantienen pero su ámbito de influencia es mayoritariamente local.

DISCUSIÓN

La región de Piura se forma por la larga interacción e intersección de rutas transversales y de caminos longitudinales. Algunas de estas rutas tienen una larga duración y persistencia. Las rutas longitudinales permitieron la conexión intrarregional y facilitaron la movilidad de sociedades antes de la presencia de los Estados expansivos del sur en la depresión de Huancabamba. Las transversales priorizan circuitos internos e intercambio de corto o mediano alcance.

Aún es una tarea pendiente expandir el registro de las trazas de estos caminos y de sus asentamientos afiliados. Sin embargo, la recurrencia en la ubicación de sitios arqueológicos y ciudades coloniales en puntos clave para el tránsito entre la Amazonía y la costa evidencia que el proceso histórico-cultural regional estuvo condicionado por la formalización de rutas estratégicas longitudinales y transversales en el territorio. Coyunturalmente, algunas de estas rutas toman importancia para la comunicación y el movimiento interregional y, posiblemente, la movilización de bienes suntuarios, mientras que otras mantienen su relevancia local y funciones de intercambio más cotidiano.

Este arreglo de rutas transversales y longitudinales inicialmente es mantenido por los conquistadores españoles hasta que adaptan sus propios fines políticos y sociales. No sorprende que los cambios se ven más marcados y con mayor rapidez en las rutas que habían sido cooptadas por los Estados previamente, mientras que las rutas de carácter más local, con menos intervención «estatal» o centralizada, pierden protagonismo pero mantienen su funcionamiento hasta hoy.

CONCLUSIONES

Los caminos prehispánicos en el Perú han sido, a nivel de discurso, secuestrados de su dimensión local para permitir relacionar el proyecto político inca con un proyecto político contemporáneo nacional e internacional (Sanz, 2007; Kania, 2019). Este secuestro trae como consecuencia invisibilizar la larga duración de los caminos y su influencia en la creación del territorio peruano. Esta narrativa facilita perder de vista el componente local de la infraestructura, promoviendo visiones centralistas donde los caminos son considerados frutos de la modernidad y no el resultado de una larga historia de interacción entre personas.

En el presente artículo, al analizar las rutas que siguen los caminos y redes viales en la región Piura, podemos entender y reconstruir de manera preliminar la larga trayectoria del desarrollo de las mayores rutas de la región. Esto evidencia que estos caminos no pueden ser comprendidos solo como parte de un proyecto político inca, sino que son principalmente el resultado de una intrincada relación de procesos locales de larga duración que se entrelazan con procesos supraregionales en una dinámica que es en principio rastreable hasta nuestros días. Reanalizar estas dimensiones locales y regionales de los caminos prehispánicos nos permite cuestionar el discurso centralista y las visiones imperantes del pasado, revalorizando el rol local en la creación de las formaciones políticas.

Finalmente, el presente artículo trata de impulsar la idea de que el análisis de la infraestructura, desde una perspectiva de larga trayectoria, es un camino para devolver a la infraestructura la dimensión local y cotidiana. En el caso del análisis de los caminos en el Perú, busca reconciliar la idea de modernidad con nuestro pasado, superando la nostalgia prehispánica y la idealización del proyecto político inca, y recuperando visiones más abiertas de nuestra diversidad.

REFERENCIAS

- Anand, N. (2015). Leaky States: Water Audits, Ignorance, and the Politics of Infrastructure. *Public Culture*, 27(2), 305-330. <https://doi.org/10.1215/08992363-2841880>
- Anand, N., Gupta, A., & Appel, H. (2018). *The Promise of Infrastructure*. Duke University Press.
- Ashmore, W. (2005). Lived Experiences of Space, Time and Cosmovision. *Cambridge Archaeological Journal*, 25(1), 293-297. <https://doi.org/10.1017/S0959774314001152>
- Astuhumán, C. (2008). The Organization of the Inca Provinces within the Highlands of Piura, Northern Peru. [Tesis de doctorado, University College London].
- Astuhumán, C. (2016). Fundación, esplendor y colapso de la iglesia de San Miguel de Piura (1534-1578), primer templo del Perú. *Boletín de Arqueología PUCP*, 21, 39-56. <https://doi.org/10.18800/boletindeferqueologiapucp.201602.003>
- Bats, J. C. (1991). Ruptures et continuité culturelles dans la basse vallée du Yapatara: approche typologique formalisée d'un matériel céramique récolté en prospection. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(2), 349-380. <https://doi.org/10.3406/bifea.1991.1040>
- Cárdenas, M., & Milla-Villena, C. (1980). El desierto de Sechura en la arqueología peruana. *Revista de la Universidad Católica*, 8(31), 107-117. https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/49226/desierto_sechura_mercedes_cardenas.pdf
- Chacaltana-Cortez, S., Mogrovejo, D., & Moralejo, R. A. (2024). Un imperio en movimiento: género, movilidad femenina y acllas en el Tahuantinsuyo (1400 - 1532 d. C.). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 55, 3-33. <https://doi.org/10.7440/antipoda55.2024.01>
- Clasby, R., & Nesbitt, J. (Eds.). (2021). *The Archaeology of the Upper Amazon: Complexity and Interaction in the Andean Tropical Forest*. University Press of Florida.
- Cuerpo de ingenieros. (1874). *Anales del Cuerpo de ingenieros del Perú. Tomo primero. Cuerpo de ingenieros y arquitectos del Estado*. Imprenta del Estado. <https://>

books.google.com.pe/books?id=h284AQAAMAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false


- Dalakoglou, D., & Harvey, P. (2012). Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)mobility. *Mobilities*, 7(4), 459-465. <https://doi.org/10.1080/17450101.2012.718426>
- De la Cadena, M. (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press.
- Gänger, S. (2009). *Estas reliquias de mis antepasados...: saber y poder en la historia de la arqueología peruana en el siglo 19* [Ponencia]. xxviii International Congress of the Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, Brasil.
- Garrido, F. (2016). Rethinking Imperial Infrastructure: A Bottom-up Perspective on the Inca Road. *Journal of Anthropological Archaeology*, 43, 94-109. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2016.06.001>
- Gonzales Lombardi, A. (2021). Piura: un centro administrativo bajo sucesivos dominios imperiales. En G. Marcone (Ed.), *Un imperio, múltiples espacios; Perspectiva y balance de los análisis espaciales en arqueología inca* (pp. 13-33). Ministerio de Cultura.
- Guffroy, J. (1989). Un centro ceremonial formativo en el Alto Piura. *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, 18(2), 161-207. <https://doi.org/10.3406/bifea.1990.1012>
- Harvey, P., & Knox, H. (2015). *Roads: An Anthropology of Infrastructure and Expertise*. Cornell University Press.
- Hocquenghem, A. M. (1998). *Para vencer la muerte; Piura y Tumbes – Raíces en el bosque seco y en la selva alta, horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. CNRS / IFEA.
- Hyslop, J. (1984). *The Inka Road System*. Orlando.
- Kallianos, Y., Dunlap, A., & Dalakoglou, D. (2022). Introducing Infrastructural Harm: Rethinking Moral Entanglements, Spatio-temporal Dynamics, and Resistance(s). *Globalizations*, 20(6), 829-848. <https://doi.org/10.1080/14747731.2022.2153493>
- Kania, M. (2019). Qhapaq Ñan: Patrimonio de los pueblos indígenas como instrumento de la política de integración interamericana. *Anuario Latinoamericano–Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, (7). <http://doi.org/10.17951/al.2019.7.231-255>
- Kolata, A. (2023). *El poder de los incas. La organización social, económica, religiosa y política de un imperio*. Colección Estudios Andinos, Tomo 33. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Larkin, B. (2013). The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327-343. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>
- Lavado, P., Franco, A. P., & Galiani, S. (2021). Nota sobre los efectos de largo plazo del Camino Inca. *Moneda*, 188, 14-18. <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/Revista-Moneda/moneda-188/moneda-188-03.pdf>
- Lumbreras, L. G. (19 de marzo de 2006). Qhapaq Ñan, El gran camino Inca. *Catedra Qhapaq Ñan*. <https://qhapaq-nan.blogspot.com/2006/03/luis-guillermo-lumbreras-qhapaq-el.html>
- Lumbreras, L. G., Tarragó, M., & Castro, V. (2020). *Qhapaq Ñan: Sistema Vial Andino*. Ministerio de Cultura del Perú. <https://qhapaqnan.cultura.pe/sites/default/files/mi/archivo/QHAPAQNANSISTEMAVIALANDINO.pdf>
- Marcone, G. (2011). Más Inca que los Incas. Mirando la obra de Tello en su contexto actual. *Cuaderno de investigación del archivo Tello*, 8, 11-16. <https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/revistas/cuadernos-de-investigacion-del-archivo-tello/8>
- Marcone, G. (2020). Por las rutas del Qhapaq Ñan: el rol de los caminos en la construcción de la historia y territorio peruano. *Chungará*, 52(3), 411-425. <http://doi.org/10.4067/S0717-73562020005001902>
- Marcone, G. (2020b). Cambiando las escalas temporal y espacial en el estudio de los Incas y del Qhapaq Ñan: el impacto de pensar en términos de territorio y paisaje. En G. Marcone (Ed.), *Un imperio, múltiples espacios* (pp. 161-174). Ministerio de Cultura del Perú. <https://qhapaqnan.cultura.pe/sites/default/files/mi/archivo/UnImperioMultiplesEspacios.pdf>
- Martínez, J. (2011). Los mamíferos contemporáneos de los primeros cazadores recolectores en el noroeste del Perú. *Evidencia ancestral*, (3), 74-81. https://www.researchgate.net/publication/342883323_Los_mamiferos_contemporaneos_de_los_primeros_cazadores_recolectores_en_el_noroeste_del_Peru
- Méndez, C. (1996). Incas sí, indios no: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis. *Journal of Latin American Studies*, 28(1), 197-225. <https://doi.org/10.1017/S0022216X00012682>
- Molinié, A. (2004). The Resurrection of the Inca: The Role of Indian Representations in the Invention of the Peruvian Nation. *History and Anthropology*, 15(3), 233-250. <https://doi.org/10.1080/0275720042000257467>
- Molinié, A. (2021). Hacia el indio global: nuevas identidades en América Latina. El caso peruano. En B. Tejarina (Ed.), *Identidad, conflicto y cambio en las sociedades contemporáneas: ensayos en honor de Alfonso Pérez-Agote Poveda* (pp. 73-88). Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Moreno, F. (1890). *Apuntes para una memoria sobre el departamento de Piura*. Imprenta de F. Masías y Ca. https://books.google.com.pe/books/about/Apuntes_para_una_memoria_sobre_el_depart.html?id=wFRKAAAAYAAJ&redir_esc=y
- Prieto, F. (2020). Reseña de The promise of Infrastructure, de Nikhil Anand, Akhil Gupta y Hanna Appel. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 23(1), 292-297. <http://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.1.14>
- Ramírez, J. (1966). *Huancabamba. Su historia, su geografía, su folklore*. Imprenta del Ministerio de Hacienda y Comercio.
- Requena, F. (1778). *Mapa que comprehende la mayor parte del distrito de la audiencia de Quito, y los corregimientos con que confina...* Biblioteca Virtual de Defensa, Ministerio de Defensa, Gobierno de España. <https://bibliotecavirtual.defensa.gob.es/BVMDefensa/es/consulta/registro.do?id=99639>
- Ruiz, R., Rodríguez, F., & Coronado, J. (2015). Exploring Landscapes Through Modern Roads: Historic Transport Corridors in Spain. *Landscapes*, 16(1), 44-62. <http://doi.org/10.1179/1466203515Z.00000000040>
- Salinas de Loyola, J. (1885 [1571]). Relación de la ciudad de San Miguel de Piura. En M. Jiménez de la Espada (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias. Perú, tomo 2* (pp. 235-245). Tipografía de Manuel G. Hernández.
- Santillana, T. (1989). *Los viajes de Raimondi*. Occidental Petroleum Corporation of Peru.
- Sanz, N. (2007). Qhapaq Ñan a Continental Cultural Route. *World Heritage*, 45, 45-50.
- Scott, S. M. (3 de noviembre de 1894). From the Sea to the Amazon; Fourth Paper. *The Evening Post*, p. 12.
- Smith, L. M. (2016). Urban Infrastructure as Materialized Consensus. *World Archaeology*, 48(1), 164-178. <http://doi.org/10.1080/00438243.2015.1124804>
- Snead, J. E., Erickson, C. L., & Darling, J. A. (Eds.). (2011). *Landscapes of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective, vol. 1*. University of Pennsylvania Press.
- Wilkinson, D. (2019). Infrastructure and Anequality: An archaeology of the Inka Road Through the Amaybamba Cloud Forests. *Journal of Social Archaeology*, 19(1), 27-46. <http://doi.org/10.1177/1469605318822551>
- Zavala, M. (1993 [1847]). *Caminos y pueblos de la antigüedad: Piura 1847*. Ed. M. Seminario. Cámara de Comercio y Producción de Piura.

Desarrollo, infraestructura urbana y ordenamiento clasista en la ciudad de Córdoba (Argentina)


Katrina Salguero Myers

 <https://orcid.org/0000-0003-1785-6369>

Universidad Nacional de Córdoba.

k.salguero.myers@unc.edu.ar

Cecilia Quevedo

 <https://orcid.org/0000-0001-6964-1349>

Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Nacional de Villa María.

cecilia.quevedo@unc.edu.ar

RESUMEN

El artículo aborda la relación entre desarrollo e infraestructuras en un área de la ciudad de Córdoba (Argentina) denominada Quinta Sección. Desde un ejercicio de crítica ideológica, se analizan tres intervenciones inauguradas durante 2018 y 2019, orientadas a lograr circulación rápida, seguridad urbana e inclusión social. El abordaje presenta discusiones conceptuales en torno a las ideas de desarrollo, ideología y ciudad; y analiza las infraestructuras urbanas como horizonte de expectativas sociales desde una perspectiva de clase. La estrategia metodológica es cualitativa y para el análisis de las tres infraestructuras se utilizaron fuentes primarias (entrevistas resultantes del trabajo de campo) y secundarias (periodísticas, imágenes y documentos oficiales). Como resultado del trabajo se presenta la operatoria ideológica que, desde la idea de desarrollo, construye material y simbólicamente a la infraestructura como bien innegable, interviniendo en espacios urbanos obturando el conflicto y generando separaciones/unificaciones sociales.

Palabras clave: Ciudades, Desarrollo, Infraestructura urbana, Clases sociales, Ideología



Development, Urban Infrastructure and Class-Based Ordering in Cordoba City (Argentina)

ABSTRACT

The article engages the connections between development and infrastructure in an area of the city of Córdoba, Argentina, called the Fifth Section. From an ideological critique approach, the research examines three urban interventions inaugurated during 2018 and 2019, oriented to achieve fast circulation, urban safety, and social inclusion. The proposal, on one hand, presents a field of interrogations around the concepts of development, ideology and cities. On the other hand, it analyzes three urban infrastructures that materialize social horizons and expectations with a class perspective. The methodological strategy is qualitative and based on journalistic sources, images, official documents and interviews made during field work. The article arrives at conclusions regarding an ideological operation that, based on the idea of development, presents infrastructure as an undeniable benefit that transforms spaces, seals social conflict, and produces social separations/unifications.

Keywords: Cities, Development, Urban infrastructure, Social classes, Ideology

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda el campo de los estudios urbanos desde una perspectiva crítica, que pone en relación las transformaciones físicas con las dinámicas sociales y sensibles de la vida en las ciudades. En este estudio tomamos como estrategia de análisis la crítica ideológica desde la perspectiva de Slavoj Žižek (2003, 2012), analizando en tres infraestructuras urbanas las operaciones ideológicas de universalización de un particular (Žižek, 2012), la obturación del conflicto y de las contradicciones internas, y las diversas formas de agrupamiento y separación involucradas.

Como caso de estudio, analizamos la nueva infraestructura en un sector de la ciudad de Córdoba, llamado Quinta Sección, que incluye la construcción de un puente, la apertura de una avenida de circulación rápida y la edificación de un parque educativo. Tomamos estas intervenciones de infraestructura vial y de equipamiento social para interrogar los procesos de transformación, las implicancias del desarrollo y su sesgo de clase. Sostenemos que estas modificaciones materializan miradas de la vida urbana hegemónica y deseable, y presentan una idea de desarrollo como horizonte sin fisuras, sin contradicciones ni cuestionamientos. En este texto se presentan las principales dimensiones teórico-metodológicas del análisis para luego profundizar en las infraestructuras urbanas analizadas.

La propuesta construye un espacio de investigación singular producto de años de estudio colectivo¹, junto con las relaciones entre las intervenciones espaciales/físicas y las relaciones sociales posibles/deseables que en ellas se producen. Numerosos trabajos en Córdoba (Boito & Espoz, 2014; Scarponetti & Ciuffolini, 2011; Marengo & Monayar, 2012; Molinatti, 2013) así como en otras regiones

¹ Las autoras actualmente encabezan espacios colectivos de investigación financiados por la Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de Villa María, respectivamente: Salguero Myers es codirectora de un proyecto titulado «Producción social de las ciudades y experiencias de circulación y detenimiento: espacios públicos y construcción ideológica de ‘lo común’ (Córdoba, 2023-2026)»; y Quevedo dirige el proyecto «Capitalismo, hegemonía y resistencias locales en la provincia de Córdoba (2020-2024)».

del país y del mundo (Carman, 2011; Delgado, 2011; Sevilla-Buitrago, 2014) han abordado este campo, dando cuenta de las complejidades de la vida urbana actual en la producción cultural, social, material y simbólica. Como expresa Sennett (1997), de lo que se trata es de estudiar las íntimas vinculaciones entre carne y piedra, entre sensibilidades y espacios, en las ciudades que progresivamente se convierten en oportunidades rentables de inversión dentro de las reglas de la acumulación capitalista.

DIÁLOGOS TEÓRICO-CONCEPTUALES: DESARROLLO, CIUDAD E IDEOLOGÍA

La idea de «desarrollo» ha sido extensamente debatida a lo largo del siglo xx, partiendo de las perspectivas modernizadoras del desarrollo (Rostow, 1959), la teoría de la difusión de innovaciones (Rogers, 1995) y el énfasis puesto en los medios técnicos de la comunicación (Beltrán, 1973). Se suman a lo anterior, las críticas dependencistas (Gunder-Frank, 1973), participativas (Castells, 2002; Díaz Bordenave, 1989), de desarrollo territorial o endógeno (Madoery, 2007) y las contemporáneas teorías del desarrollo humano (Streeten, 1999; Sen, 2000; PNUD, 2015). En las últimas décadas también se ha expandido la perspectiva del posdesarrollo y diferentes críticas decoloniales y radicales, de la mano de Escobar (2005, 2007), Esteva (1996), Sachs (1996), entre otros.

Este recuento diacrónico permite dimensionar las complejidades y transformaciones en las distintas conceptualizaciones, pero también permite identificar sus continuidades, los núcleos duros de sentido que unen las miradas del desarrollo a una lógica de tiempo acumulativo, de crecimiento, acuerdo, modernidad, occidentalismo, transparencia y centralidad de la técnica (Salguero Myers, 2024). El desarrollo «ocupa la posición central de una constelación semántica increíblemente poderosa [...] como fuerza conductora del pensamiento y del comportamiento» (Esteva, 1996, p. 54). En efecto, tenemos como premisa el fuerte arraigo del desarrollo como organizador de la producción y reproducción de la vida social: la existencia de poderosas narrativas y matrices de interpretación, materializadas en prácticas, discursos y horizontes sociales, unidas en torno a la idea de «desarrollo». Su pertinencia e importancia no radica, entonces, en la referencia a una etapa histórica o en una política específica (el «desarrollismo» o la «guerra fría»). Interrogar al desarrollo implica mirar críticamente un supuesto casi indiscutible de la modernidad capitalista y de los horizontes hegemónicos del siglo xx y xxi. Lejos de constituirse solo como un «tema de Estado» o como

preocupación excluyente de politólogos o economistas, el desarrollo supone preceptos que calan en las honduras del sentido socialmente compartido sobre el tiempo. Y que, cuando no «está» o no se logra, su ausencia no deja de hacerla central como malestar, como experimentar socialmente un tiempo que no avanza. Justamente por esto es un núcleo de trabajo ideológico que debe ser estudiado. Desde la perspectiva de Žižek (2012), lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los puntos o parcialidades totalizará la inteligibilidad de la realidad (p. 126), pero también, qué contradicciones se ocultan tras la presentación inquebrantable de la idea de «desarrollo».

En Córdoba, el desarrollo urbano ha estado signado por las tendencias a la segregación socioespacial, la patrimonialización, la turistificación, y la conectividad vial (Salguero Myers, 2022). La ciudad y lo urbano en Córdoba están siendo transformados por procesos sintetizados como «ordenamiento clasista», entendido como expresión espacial y actual del conflicto de clases, porque implica la mercantilización de las posibilidades vitales de reproducción social, necesariamente producto del trabajo colaborativo humano. El ordenamiento clasista, entonces, a la vez que obtura el vínculo social, lo presenta exclusivamente como una forma abstracta de realización social en el mercado. Tal proceso tiende a desposeer y privatizar parte de la riqueza urbana, a la vez que producir activamente espacio, subjetividades y prácticas entre sujetos socioeconómicamente similares, culturalmente equivalentes y sensiblemente reconocibles.

Hablar de la ciudad y su relación con el desarrollo resulta particularmente complejo en torno a la infraestructura urbana. La misma será entendida como la materialidad que se diseña, construye y dispone para ofrecer servicios a la población (Peterson, 2010). En ese sentido, el concepto tiene una amplitud que, en este artículo, tocará dos aristas como el equipamiento urbano y la infraestructura de movilidad. Las intervenciones analizadas se entienden en este caso como equiparables, al ser inversiones públicas que comparten un mismo plan de desarrollo para Córdoba y la Quinta Sección.

La tensión entre la ciudad y lo urbano es relevante para nuestro estudio, ya que permite distinguir lo físico —ciudad— de lo relacional, simbólico, afectivo —lo urbano—. Estas categorías, sin embargo, presentan un valor analítico, pero no son una separación empírica. Materialidad y simbolismo, objeto y significados, la ciudad y lo urbano; se relacionan, constituyen y tensionan: «Una sociedad (urbana) no es una superposición, ni hay un arriba simbólico y un abajo material, sino un sistema de relaciones jerarquizadas, con funciones en la producción y reproducción social» (Delgado, 2011, p. 98).

En la experiencia urbana contemporánea, la ingeniería vial y la programación de *software*, las tecnologías del cemento y la fibra óptica, la iluminación y la geolocalización son expresiones de un gran ejemplo del desarrollo. Inversiones en infraestructura vial y equipamiento parecen innegables ejemplos de ello. El «tecnologismo», como lo conceptualiza Schmucler (2019), se presenta siempre como un triunfo del hombre sobre la historia y la naturaleza, una acumulación de victorias sobre el caos, un progreso que encuentra en el producto tecnológico un sustrato incuestionable. Este punto es uno de los nudos más complejos del desarrollo: una fe en las bondades inherentes de la técnica y la ciencia, presentados ideológicamente como productos neutros y siempre mejores.

Una expresión contemporánea de esta pasión tecnológica es el culto a la velocidad: sea para atravesar la ciudad o para navegar por la web. Como afirma Zafra (2012), estar en casa —en mi cuarto propio conectado— y la centralidad de la movilidad urbana y global no son procesos opuestos o en tensión, sino formas coexistentes y hegemónicas de habitar el mundo contemporáneo: «Resulta revelador que el ‘estar en casa, estando afuera’ sea hoy uno de los correlatos de época de esta hipermovilidad» (Zafra, 2012, p. 19). Para otros, tanto la conectividad como la traslación se mantienen como escollos difíciles de resolver, materializando desigualdades sobre ese idílico universo de igualdad.

En este sentido, al abordar la infraestructura como grandes intervenciones materiales/simbólicas que expresan —y no solo responden a, o resuelven— necesidades y horizontes sociales, encontramos un tópico potente para la crítica ideológica. El concepto de ideología, y el abordaje metodológico de la crítica ideológica (Žižek, 2003), nos permite interrogar aquello que se presenta como realidad «objetiva», necesaria e incuestionable. Dicha idea de la «realidad» es entonces leída desde la sospecha y cuestiona la objetividad del mundo, intentando otorgarle el carácter de «cifra» a aquello que se presenta como natural y evidente. Lejos de «excavar» por la verdad oculta, la tarea se asemeja a la del escultor: trabajar con la materialidad sensible, para poder mirarla desde otro punto, en su espesor (Žižek, 2003). Por esta razón, analizar intervenciones de infraestructura urbana presenta una especial riqueza para el análisis, ya que, al ser intervenciones físicas y visibles, son especialmente complejas para leerse en sus contradicciones y ambivalencias.

La principal definición que retomamos de ideología es la propuesta por Žižek (2003), cuando afirma que es una «matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación» (p. 7). La ideología —en tanto «matriz»— modela la realidad como la conocemos, que nunca se presenta «tal cual es», sino que

está previamente simbolizada, organizada y ponderada. Esa simbolización es, sin dudas, producto del hacer humano, históricamente condicionado a la vez que motivado. Por eso, también, la simbolización implica epistemológicamente un velo en algún sentido, lo cual no significa que ideología y simbolización sean sinónimos ni que la pregunta por la dominación no esté íntimamente integrada al planteo. Dicha matriz no solo oculta, sino que es «generativa», es decir, produce activamente la realidad. En tal sentido, un puente sobre un río puede ser leído desde la crítica ideológica, tanto como producto de un sistema de ideas y prácticas con fundamento económico, social, político del espacio y la circulación, pero también como un activo productor de relaciones entre lo visible y lo imaginable. Lo ideológico, entonces, no habla de la correspondencia o transparencia de una simbolización con la realidad, sino que supone una específica expresión de relaciones de dominación que permanecen obturadas.

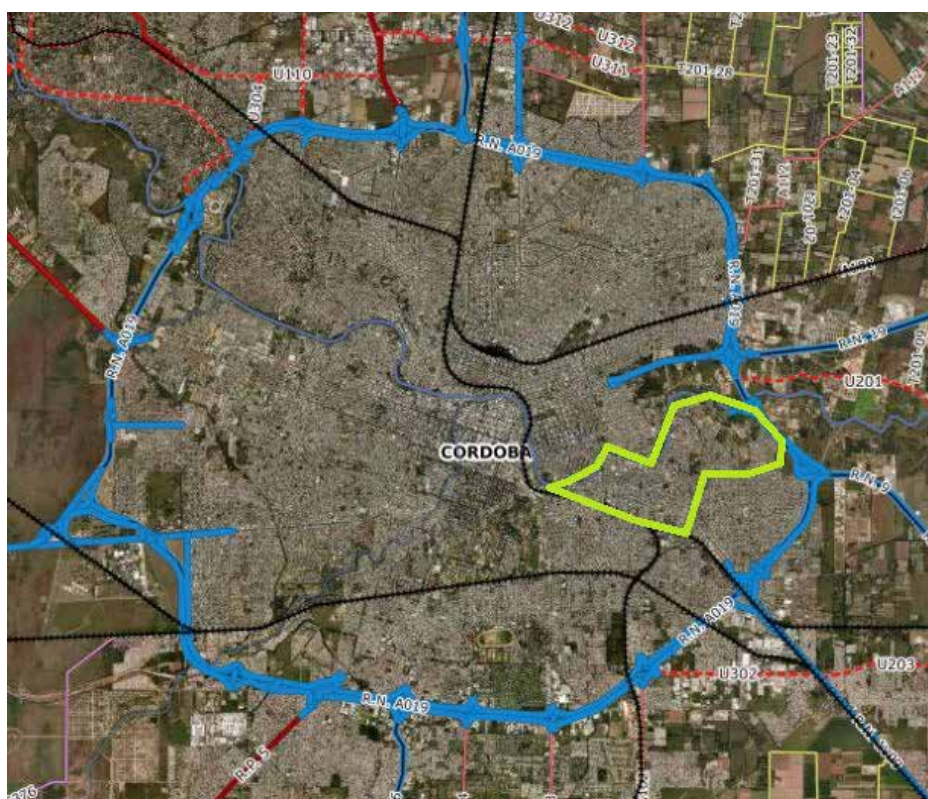
Además —y este es el punto nodal de la propuesta que Žižek agrega a aquella distinción— lo que se oculta en la operación ideológica no es solo el carácter construido, frágil e históricamente motivado de todo sistema económico, social, político y cultural; sino, sobre todo, su contradicción inherente y constitutiva, que marca sus límites y su ulterior imposible realización como tal. Este punto es central para analizar los discursos del desarrollo, la infraestructura urbana y las políticas desenvueltas en su nombre. Recuperando la línea argumental trazada hasta acá en torno a las ideas de desarrollo, ciudad e ideología, presentaremos tres intervenciones materiales en el espacio de la ciudad de Córdoba, analizados desde la crítica ideológica.

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

La ciudad de Córdoba cuenta con más de un millón y medio de habitantes (INDEC, 2023). Ubicada en la región centro-norte del país, es la capital de la provincia homónima y es la segunda urbe más populosa, después de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Desde distintas vertientes de investigación se comparte el diagnóstico de que, desde los años noventa, Córdoba ha sufrido transformaciones orientadas a la consolidación de una ciudad fuertemente segregada en términos sociohabitacionales (Molinatti, 2013), con intervenciones urbanas orientadas al urbanismo estratégico (Boito & Espoz, 2014) y al turismo. Este diagnóstico es compartido por otras investigaciones para numerosas ciudades argentinas como Buenos Aires, Rosario, Bariloche, Posadas, entre muchas otras (Carman, 2011; Roldán & Godoy, 2018; Guevara & Núñez, 2014; Brites, 2016).

El trabajo propuesto aborda una zona de la ciudad de Córdoba, conocida como la Quinta Sección, sector que se encuentra al este del centro de Córdoba, identificado por la concentración de seis barrios con grupos sociales de niveles socioeconómicos medios y bajos (ver Figuras 1 y 2). Tal nominación y delimitación es un sentido operante y tradicional que tiene raíces de larga data, y que ha sido apropiado por los habitantes e instituciones del territorio, de uso e identificación cotidiana.² Está delimitada hacia el norte por el río Suquía, y hacia el sur por las vías del ferrocarril que funcionan como claros límites urbanos y sociales (Sennett, 1997) y demarcan un espacio con pocas posibilidades de ignorar las distancias que generan.

Figura 1. Mapa de la ciudad de Córdoba y la Quinta Sección marcada en verde



Fuente: IDECOR (mapascordoba.gov.ar), señalización de las autoras.

² Según la división política municipal, en el sector se constituye la Seccional Quinta y el distrito electoral 005. En San Vicente se encuentra la Comisaría 5, la Red Social de la Quinta, la Radio Comunitaria La Quinta Pata, etc., son ejemplos de estas apropiaciones.

Esta área está identificada como fuertemente segregada (Molinatti, 2013) y como un núcleo de pobreza de la ciudad («El mapa caliente de la inseguridad», 2016). Sin embargo, el territorio no es homogéneo, sino que presenta tres tipos de sectores distinguibles: i) un barrio tradicional pericentral, incluido en la trama urbana en una primera expansión de finales del siglo XIX, con un fuerte perfil comercial y bajos índices de necesidades básicas insatisfechas (NBI)³ (llamado barrio San Vicente); ii) dos barrios consolidados, fundados en las décadas del sesenta y setenta, con índices medios de NBI (barrios Müller y Maldonado); iii) asentamientos informales de distintos periodos históricos que comparten una baja consolidación en su integración y acceso a servicios urbanos y altos niveles de NBI (Villa La Maternidad, Campo de la Ribera, Villa El Tinglado, Bajada San José y Villa Inés). Estos tres sectores, en el territorio presentan continuidades físicas entre sí.

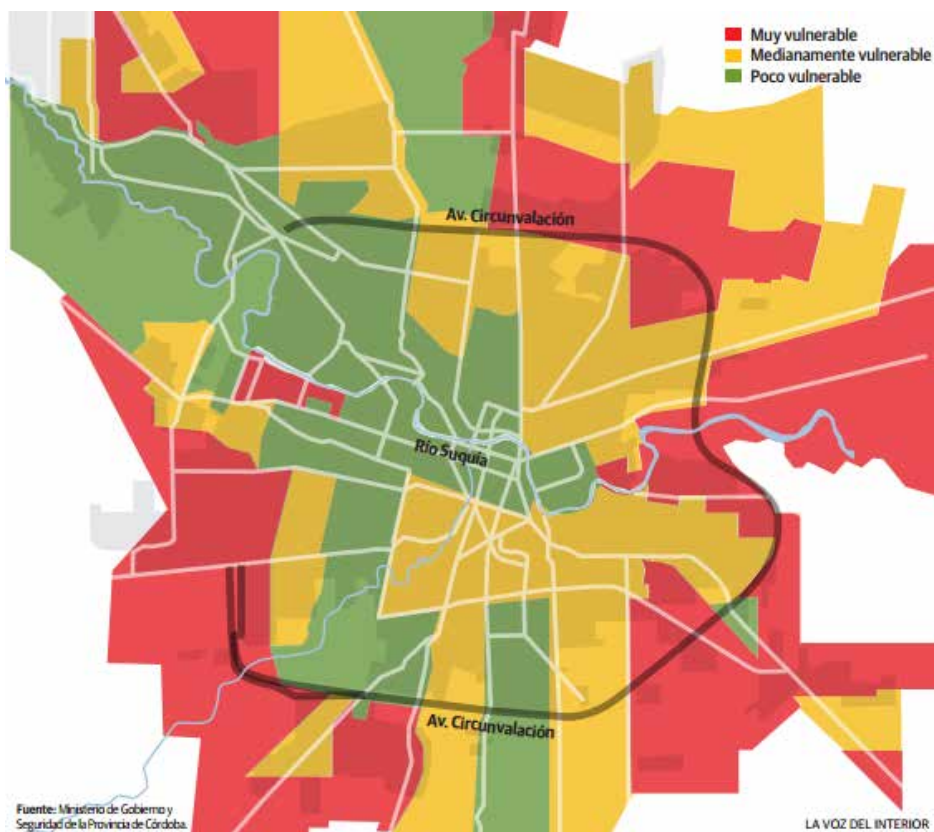
Para la selección de la infraestructura urbana a ser analizada, tomamos tres intervenciones recientes orientadas a la movilidad y equipamiento en la ciudad. Fueron inauguradas entre 2018 y 2019, por lo que habilitan una lectura sincrónica y diacrónica del objeto. Ellos son la construcción del puente Letizia, la nueva avenida Costanera Este y el Parque Educativo Este. Aunque simultáneos en su inauguración, son resultantes de diferentes procesos históricos de larga data. Este dual abordaje temporal permite poner en relación lo explícito (un acto inaugural de un objeto material de innegable existencia empírica) y los procesos de disputa (identidades, luchas por el espacio urbano, tensiones de clase, etc.) que advertimos en nuestro trabajo de campo.

Los datos que utilizamos provienen de fuentes periodísticas, imágenes, documentos oficiales y entrevistas realizadas durante el trabajo de campo. Estos datos primarios se produjeron en proyectos de investigación más amplios compartidos por las autoras y en una tesis doctoral (Salguero Myers, 2022).

Por lo dicho, presentamos y analizamos tres infraestructuras urbanas y, para cada caso, avanzamos en las siguientes caracterizaciones: i) describir cada intervención (responsables, costos, ubicación, imágenes); ii) historizar la obra pública e identificar los discursos estatales al respecto; iii) realizar un ejercicio de crítica ideológica en base a los sentidos y prácticas que lo legitiman, la representación de la vida urbana que suponen y la conflictividad social que expresan/ocultan.

³ Necesidades básicas insatisfechas es un concepto que permite clasificar la pobreza, tomando como unidad los hogares. Tiene la característica de delimitar un tipo de pobreza estructural, ya que no toma como insumo los ingresos, sino dimensiones como el hacinamiento, la calidad de la vivienda, el acceso a agua potable, entre otros.

Figura 2. Mapa de inseguridad/vulnerabilidad, elaborado por el Ministerio de Gobierno y Seguridad de la Provincia de Córdoba



Fuente: «El mapa caliente de la inseguridad» (2016).

Como se hará evidente, el análisis nos permite interrogar los horizontes del «desarrollo» en la Quinta Sección y las específicas configuraciones clasistas del unir/separar en la vida urbana actual.

Las infraestructuras y el desarrollo de la Quinta Sección

La Quinta Sección ha tenido históricamente un lugar marginal dentro de las grandes propuestas de desarrollo urbano en la ciudad de Córdoba. Desde los años veinte, esta zona no tuvo centralidad en los planes municipales ni en las intervenciones urbanas privadas. En este sentido, el área estudiada, aunque sin

protagonismo, es modificada por las ideas que orientan el desarrollo para Córdoba en sentido hegemónico.

Para Lins Riveiro (1985), el impacto social de la infraestructura debe interpretarse en términos de *ideología de la redención*, esto es, el proceso de valorización de un determinado sector para los fines del capital que a menudo son presentados «bajo la forma de un reto histórico» (p. 34) y «suministrando bienestar a todo el mundo» (p. 33). Como analizamos a continuación, el despliegue de vías de circulación rápida/segura (el puente Letizia y la avenida Costanera) y la construcción de los parques educativos como partes de un paradigma de «urbanismo social» —concepto al que referiremos en el punto c.—, son dos dimensiones del desarrollo que muestran que, lejos de estar «olvidada», la Quinta Sección expresa una perspectiva del desarrollo con eje en la circulación, la valorización mercantil y la concentración clasista de la población. En ambos casos, la infraestructura opera como una mediación central para comprender la operatoria ideológica del desarrollo en la vida urbana contemporánea en Córdoba.

a. El puente Letizia: separar para conectar

Desde la década de 1920, la ciudad de Córdoba fue objeto de discusión y estudio de parte de numerosos planes urbanísticos (Stang, 2017) que, con grados disímiles de implementación, propusieron cambios que se consideraban necesarios en la ciudad. En el primer plan urbano para Córdoba, conocido como el Plan Carrasco (Carrasco, 1927), el sector de la Quinta Sección se perfilaba como una zona de recreación, deportes y contacto con la naturaleza, dada su cercanía con el río Suquía y un paisaje de hondonadas y barrancas naturales. Desde entonces, ningún ordenamiento o planificación le otorgó un lugar central en el funcionamiento de la ciudad. En la década de 1980 se incluyeron modificaciones para la Quinta Sección centradas en la circulación, es decir, en atravesar el área. La propuesta más extendida fue construir un corredor en la Costanera para unir la avenida de Circunvalación con el área céntrica, comunicando el río, el polo sanitario y un gran espacio verde (el parque Sarmiento).

En el siglo XXI, esa conexión incluyó también la centralidad del transporte de pasajeros y la importancia de una vía rápida de acceso a la terminal de ómnibus. Este proyecto fue anunciado por un conocido empresario desarrollista local en 2008, llamado Euclides Bugliotti («Ni Nueva Córdoba, ni General Paz...», 2008), uno de los propietarios del grupo empresario Dinosaurio. Sin embargo, la obra fue realizada —financiada y ejecutada— algunos años después por el Gobierno de la Provincia de Córdoba e implicó dos grandes intervenciones iniciales: la «apertura»

de la avenida Costanera Este y la construcción del puente Letizia a la altura de Villa La Maternidad.⁴ Empezamos con el análisis de este último sector.

Villa La Maternidad es un asentamiento urbano informal que se ubica en el borde oeste de la Quinta Sección, que une/separa al barrio San Vicente de la zona céntrica y del barrio Nueva Córdoba por un único corredor en el bulevar Perón-Agustín Garzón. En el año 2004, más de 400 hogares habían sido relocalizados por el Gobierno de la Provincia de Córdoba, en el marco del programa habitacional «Mi casa, mi vida».⁵ Según el Registro Nacional de Barrios Populares (RENA-BAP, 2022), se formó en la década de 1940, aunque muchos vecinos afirman su existencia desde los primeros años del siglo xx (Vecinos y vecinas de Villa La Maternidad y otr@s, 2017). En 2018 incluía a 150 viviendas, que albergaban aproximadamente a 165 familias.

Desde aquel desalojo de la villa en el marco de un plan masivo de relocalización clasista (Von Lücken, 2016), no solo algunos vecinos resistieron de manera organizada la reubicación forzosa, logrando permanecer en sus casas hasta la fecha, sino que la villa fue lentamente recuperando una dinámica vital, comunitaria, en transformación. El sector volvió a crecer por familias que se radicaban en los terrenos previamente desalojados. La mayoría eran personas jóvenes, algunas que habían vivido en la villa con anterioridad y otras que sencillamente necesitaban un lugar donde vivir. El conflicto y las amenazas de desalojo volvieron a surgir numerosas veces, aunque la construcción del puente fue el conflicto que situó nuevamente a la villa en el centro de los debates.

En el año 2011, el Gobierno provincial comenzó la construcción del puente Letizia como parte de un plan de conectividad antes referido («Obras paralizadas desde hace años», 2016). La obra tuvo un costo de 1 200 millones de pesos a los valores cambiarios de 2019 (equivalente a 30 millones de dólares), motorizada por el Gobierno de la Provincia de Córdoba y financiada en parte por un préstamo del Banco Mundial («Abren al tránsito el Letizia y un nuevo tramo de la Costanera», 2019). En el año 2016 el nuevo puente Letizia estaba casi terminado, pero su inauguración se vio demorada hasta 2019 por conflictos y fuertes resistencias

⁴ «Villa» es el término más utilizado en Argentina para referir a barrios integrados por familias de sectores socioeconómicos bajos, territorios con poca integración a la trama urbana, normalmente de con construcciones precarias e irregular tenencia de la tierra.

⁵ Programa financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo, orientado a la construcción de viviendas para sectores populares que se desarrolló con iguales características en Córdoba (Argentina) y San Pablo (Brasil). Alrededor de 320 familias que residían en villas céntricas y otras más de 3 000 en villas «pericentrales» fueron llevadas hacia zonas alejadas.

de los habitantes de ambos lados del río. El origen de la conflictividad social tenía dos vectores: los reclamos de los habitantes del lado norte, de barrio Juniors⁶, y del lado sur, en La Maternidad.

Respecto a los primeros actores, el origen de su rechazo al proyecto radicaba en que esta obra vial iba a unir no solo la terminal de autobuses y la autopista que rodea la ciudad, sino también ambos lados de la Costanera del río Suquía. Del lado norte, los vecinos de Juniors se resistían la construcción del puente porque afirmaban que iban sufrir mayor inseguridad, por la conexión directa de su barrio con el sector de Villa La Maternidad. Estos vecinos se oponían, además, a la circulación de vehículos de gran tamaño en el área, tradicionalmente de carácter residencial y de calles amplias. Así, defendían su estilo de vida aislado y tranquilo. Del lado sur, los vecinos de Villa La Maternidad se oponían a la forzosa relocalización de 16 familias, cuyas viviendas estaban en el trazado del puente.

Frente a esa situación, el Gobierno provincial comenzó la construcción del puente Letizia desde el centro del río hacia los costados (Figuras 3 y 4), y la obra se mantuvo así, sin bajar a las zonas de conflicto, por varios años. El Estado tomó una estrategia que implicó meses de diálogo y presiones para acordar con las familias afectadas su relocalización, pero dentro del mismo sector de la ciudad. La propuesta final consistió en la construcción de 16 casas en un predio muy pequeño, también a orillas del río, en barrio San Vicente, a unas diez cuadras de su lugar original. Las familias no resistieron su relocalización y fueron ubicadas en un mismo espacio. El puente fue terminado en 2019 y actualmente funciona dentro del nuevo plan de conectividad urbana.

⁶ Barrio ubicado al este del centro, a unas 15 cuadras, lindante con el barrio General Paz y el río Suquía. Es un sector caracterizado por amplias casonas de más de una planta y jardín al frente. Sus calles son anchas, arboladas y tranquilas.

Figura 3. *Puente Letizia, construido en 2017 sobre el río Suquía, pero sin bajar a las márgenes sur y norte.*



Fuente: Fotografía tomada por Salguero Myers.

Figura 4. *Puente Letizia, parcialmente construido en 2017. Tomado desde el margen sur del río Suquía*



Nota: Se puede apreciar el carácter inconcluso de la construcción, con inscripciones como Villa La Maternidad Resiste. En el fondo de la imagen, barrio Nueva Córdoba.

Fuente: Fotografía tomada por Salguero Myers.

El caso del puente Letizia refleja una victoria del plan técnico con un carácter clasista. Si bien decíamos que los vecinos de ambos lados del río presentaron resistencias a su construcción, los vecinos de barrio Juniors lograron su objetivo: el Gobierno provincial definió no hacer una bajada a ese barrio.⁷ En cambio, se realizó una gran muralla que lo separa de la infraestructura vial en su totalidad (ver Figura 5).

En este sentido, el puente Letizia es una clara muestra de un proceso que impulsa la conectividad y la velocidad sobre tierras previamente desalojadas, que dirime conflictos de maneras diferenciales según los perfiles de ingresos de los sujetos. La forma global de su resolución tras años de conflicto, resulta en una ciudad más «cerrada» en el sentido en que Sennett (2018) lo propone: con menos posibilidades de inventiva y de ocupación. Esto es interesante para analizar los vínculos entre desarrollo urbano y valores de la ciudad neoliberal, como el orden, la previsibilidad y la «inteligencia». De hecho, el conflicto fue efectivamente «gestionado», concertado y resuelto. El puente fue construido con un solo sentido de circulación vehicular: desde Juniors hacia Villa La Maternidad, no al revés. Tiene una posta policial permanente y un paredón que lo aísla física y visualmente del lado norte. Las familias de la villa fueron relocalizadas en su pequeño terreno de casas iguales, los viajeros pueden entrar y salir de la ciudad sin demoras, intersecciones ni semáforos. El puente, en su materialidad específica, supone formas sociales de interacción más estructuradas, lineales, sin contacto, prohibición del detenimiento y desencuentro entre clases sociales.

⁷ El titular de la Dirección Provincial de Vialidad en ese momento, Osvaldo Vottero, aseguró que el puente Letizia no iba a implicar una unión de Juniors con la Costanera y con San Vicente. Ver: <http://revistala24.com.ar/2018/03/11/la-provincia-reitera-que-el-puente-letizia-no-bajara-hasta-barrio-juniors/>

Figura 5. *Puente Letizia, terminado en 2019*



Nota: Foto del margen norte del río, una gran muralla que separa la infraestructura vial de barrio Juniors.

Fuente: fotografía tomada por Salguero Myers.

b. La Costanera Este: mirar al río, celebrar la velocidad

Muy relacionado con el plan de conectividad del cual el puente Letizia es deudor, se llevó a cabo otra obra pública en la Quinta Sección: la apertura de la avenida Costanera Este del río Suquía. También financiada por el Gobierno provincial, esta obra significaba una inversión, en 2019, de 950 millones de pesos (equivalentes a casi 24 millones de dólares), realizada en parte con dinero de la Corporación Financiera Internacional.

El río Suquía, también llamado río Primero, atraviesa la ciudad de Córdoba de oeste a este, bajando desde el dique San Roque y las sierras hacia las llanuras. El tramo desde el oeste hacia el centro fue acondicionada años anteriores, pero el sector hacia el este estuvo históricamente intransitable por la presencia de basura y escombros. Entonces, «abrirlo» no era «construirlo», sino permitir el paso seguro y rápido. En 2017, el diario La Voz del Interior hacía un recorrido por los 40 kilómetros urbanos del río y referenciaba cómo en la Quinta Sección

el paisaje era desolador: «Del lado sur, el panorama es mucho peor. Allí existe un megabasural que tiene varias cuadras de extensión y que invade la calzada de la Costanera» («La ciudad sigue de espaldas al río», 2017).

Sin embargo, en ese mismo año el Gobierno provincial empezó su limpieza y reacondicionamiento, que culminó en 2019 («Habilitaron otros dos tramos del nuevo acceso por Costanera», 2019). Resulta notoria la asociación adicional que este proyecto presenta de forma material: *circulación y seguridad* están indisolublemente relacionadas. La Costanera, ahora abierta, bordea la Quinta Sección y sus barrios más pobres. Para garantizar esa travesía, se instalaron «domos» (cámaras de seguridad de 360°) cada 400 metros y casillas policiales en el recorrido abierto. La «soberanía vertical» (Chamayou, 2016) se emplaza en la ciudad: cámaras y drones. Como presenta el diario local, hay diez puestos de vigilancia en el nuevo tramo de 6,8 km. La íntima vinculación entre desarrollo, seguridad y circulación ha sido uno de los ejes del Gobierno provincial en el periodo estudiado para la Quinta Sección:

El nuevo acceso por la Costanera de la ciudad de Córdoba, desde Circunvalación hasta la terminal de ómnibus, se propone ser, además de una gigantesca obra vial, el mayor corredor seguro de la capital provincial: 5,4 kilómetros iluminados y vigilados las 24 horas con patrulleros y cámaras; un parque lineal sobre el río con espacios verdes hoy tapados por basurales, y un derivador del tránsito de 900 colectivos de larga distancia por día, que ya no cruzarán zonas urbanas («Nuevo acceso por costanera...», 2018).

La seguridad para el transporte urbano e interurbano fue un aspecto clave del proyecto, ya que la nueva avenida atraviesa uno de los mayores polos de pobreza de la ciudad. Barrio Müller, Maldonado, Bajada San José, Campo de la Ribera y Villa Inés son territorios de niveles socioeconómicos bajos que estuvieron siempre aislados de la circulación masiva del transporte, pero fuertemente unidos al río. Por ello, garantizar una circulación tranquila fue uno de los ejes de la obra vial, «cambiando de color» («Nuevo acceso por costanera...», 2018) a una zona roja de la ciudad. Como expresó el secretario de Seguridad provincial:

Hay 57 mil personas que colindan con el recorrido, alrededor de 20 barrios donde se determinaron 20 sectores críticos, según el Observatorio de Seguridad y Convivencia. Es por eso que se diagramaron diez puntos fijos y móviles de patrullaje inteligente y videovigilancia, con 14 cámaras que tomarán todo el recorrido desde el ingreso de Circunvalación, Diego Hak. («Nuevo acceso por costanera...», 2018).

Figura 6. *Avenida Costanera Este, del río Suquía*



Nota: Foto tomada sentido este-oeste, ingresando a la ciudad desde la avenida de Circunvalación. A la izquierda de la imagen: barrio Campo de la Ribera, detrás de la arboleda, antecedido en su ingreso por un destacamento policial. Al centro de la imagen: la avenida y un poste con cámaras tipo «domo» 360°. A la derecha, un cartel de propaganda del Gobierno de la Provincia, y fuera de la imagen más a la derecha, el río Suquía.

Fuente: Fotografía tomada por Salguero Myers.

Esta infraestructura implica, dentro de los planes urbanos, un proyecto de embellecimiento para generar espacios verdes, consolidando un pretendido «corredor», llamado «reserva» de la ribera. La «revalorización» de áreas deterioradas hasta transformarlas en entornos embellecidos es otro de los objetivos con los que opera la selectiva inversión pública en infraestructura urbana.

El proyecto de la Costanera Este, aunque emplazado en la Quinta Sección, está lejos de reorganizar o modificar estructuralmente las dinámicas de vida en el territorio para sus vecinos. Pareciera, en cambio, aislarla aún más, e incluso separarla del acceso al río. En una entrevista al director del Parque Educativo Este, Gonzalo Suárez, nos decía:

Entrevistadora: ¿Vos decís que cambiará algo con la Costanera nueva, la dinámica?

Director: No. O sea, trae progreso, es más rápida, todo el mundo ahora le queda mejor entrar por acá, por el parque, por la zona, pero no creo que cambie. ¿Por qué? El mayor tráfico que se va a dar van a ser colectivos y

camiones [...] porque vos le ponés a Gendarmería en toda la Costanera y sí, vas a tener seguridad, pero ¿qué pibe va a ir a jugar? Si hay un fuerte estigma del pibe que tiene gorra y el que está vestido de verde y azul nunca van a congeniar, no, no es así (director del Parque Educativo Este, comunicación personal, 19 de agosto de 2019).

La obra permite la velocidad de quienes circulan, una vía rápida principalmente para automóviles y transporte público de media y larga distancia. Como fue sostenido en redes sociales por el gobernador de la provincia de Córdoba, Juan Schiaretti, en 2018 y 2019: #Obrasqueunen.⁸ Sin embargo, hay también velocidades y puentes que separan. Disocian grupos humanos, aunque unan avenidas.

La circulación como modo de habitar la ciudad en entornos seguros y embellecidos es, además, una apuesta mercantil. Como sostuvo el arquitecto Daniel Rey, director de Arquitectura provincial: «el entorno degradado, con construcciones muy deterioradas» en la Quinta Sección, mejorará solo con «la recuperación» en sentido de clase social: «la renovación urbana será inmediata. Si un empresario hoy tiene un galpón que carece de valor, no invierte, pero cuando comience a recuperarse la zona, la renovación urbana surgirá sola» («Nuevo acceso por costanera...», 2018). Recolocado en el mercado, se producen nuevos circuitos de producción de valor para este sector urbano «degradado» como apuesta hegemónica. Pero, además, la mirada de Rey expresa el rol clave del Estado vía fondos públicos o endeudamiento, puesto que financia esa capitalización privada a futuro. La «renovación» no se da sola, sino que se planifica primero desde el Estado y luego desde el mercado.

Frente a la celebración de la circulación y la velocidad para algunos sectores —materializada en la experiencia de transitar muchos kilómetros en pocos minutos de forma iluminada, embellecida y vigilada—, para los barrios de la Quinta Sección significó el aislamiento del río Suquía: las infancias ya no se acercan por la peligrosidad de los vehículos y porque las personas pobres no habitan sectores tan intensamente policializados. Tal como Benjamin (1999) estudió respecto al París del Barón Haussman: belleza y control producen una ciudad que no es para sus habitantes.

c. Parques educativos: concentración de los iguales

El territorio estudiado estuvo fuertemente estructurado por otra política que afirmaba la íntima relación entre la faz social y la faz represiva del Estado sobre

⁸ Ver: <https://twitter.com/jschiaretti/status/1100736865190268928>

poblaciones empobrecidas. A fines de 2015, se presentó el Plan Integral de Seguridad Ciudadana y Prevención del Delito «Córdoba se encuentra» (PISCPD), institucionalizado en 2017 con la aprobación de la Ley Provincial n.º 10.437 (Legislatura de la Provincia de Córdoba, 2017). En el marco de esta política, se desplegaron desde el Estado provincial distintas intervenciones entre las que resultan centrales la creación de la Policía Barrial, los Consejos de Cuadrantes y los Corredores Seguros. A tales políticas del Gobierno provincial, se sumaron los parques educativos municipales.

Es importante destacar la unificación de aquellas intervenciones, aparentemente tan diversas, bajo la idea de «urbanismo social». Este concepto, impulsado por el renombrado arquitecto colombiano Gustavo Restrepo⁹, fue tomado como eje político tanto por el Gobierno de la Provincia de Córdoba, como por el municipio de la ciudad, sintomáticamente de signos políticos contrarios.

El arquitecto, al presentar su propuesta urbanística, hablaba de la «importancia de volver a los sueños y a los valores, y concretar los anhelos mediante la transparencia». También expresó: «Lo que busco es que la gente entienda que tiene en sus manos la oportunidad del cambio, que somos capaces de transformar la realidad» («Medellín, un laboratorio de innovación urbana», 2015). Así, proponía que con pequeñas intervenciones se podían revalorizar los «sueños», preguntando a la «gente» lo que necesita.

En consonancia con lo dicho, el secretario de Desarrollo de Políticas Comunitarias de la Provincia, Oscar Arias, afirmaba que el urbanismo social buscaba «intervenir en los factores urbanísticos, sociales y de integración comunitaria que favorecen el delito y la violencia» («En silencio, la provincia construye tres parques educativos», 2019). Proponía como ejemplo la limpieza de un microbasural, para convertirlo en una canchita de fútbol. Las declaraciones de este tipo de actores son significativas para comprender la densidad ideológica de la infraestructura urbana, esto es, de pequeña escala o —como refiriera el urbanista Restrepo— un «pinchazo urbanístico» de bajo costo, alta replicabilidad y en problemas de alta sensibilidad («En silencio...», 2019). A diferencia del planteo de Lins Ribeiro (1985), nos encontramos con un posicionamiento estratégico sobre el rol de la infraestructura urbana. En palabras del secretario de Desarrollo

⁹ Arquitecto colombiano, conocido por impulsar transformaciones en la ciudad de Medellín, Colombia, bajo la premisa del «urbanismo social», proceso nombrado luego como «modelo Medellín» y «laboratorio de innovación urbana» («Medellín, un laboratorio de innovación urbana», 2015). Restrepo fue contratado como asesor por el Gobierno de la Provincia de Córdoba.

de Políticas Comunitarias: «El símbolo del plan, según el funcionario, son las obras más pequeñas, que no están listadas ni contabilizadas por su inversión en millones de pesos: las mitigaciones o pequeñas acciones, que son definidas como ‘acupuntura urbana’» («En silencio...», 2019).

En el mismo sentido se desplegó la Policía Barrial en ciertos sectores de la ciudad. Suponía un nuevo paradigma, de la acción policial con énfasis en la proximidad, en el íntimo conocimiento y articulación de las comunidades como formas de prevenir el delito y «mediar» en posibles conflictos. Esta política securitaria fue analizada por Peano y Torres (2020), quienes historizan y explican que la intervención de esta fuerza policial de cercanía operó como una política focalizada socioeconómica y geográficamente:

Bajo esta línea, se presentó un mapa de vulnerabilidad de la ciudad de Córdoba, cruzando diversos indicadores socioeconómicos (como empleo, nivel de escolarización y PBI) con estadísticas delictivas de distinta índole. Mediante este entrecruzamiento, entonces, el territorio urbano cordobés apareció en los medios de comunicación locales como un espacio fragmentado por colores (verde, amarillo y rojo), lo que permitía definir el nivel de vulnerabilidad por zonas (pp. 1-2).

Así, el mapa de la vulnerabilidad o de la inseguridad permitía cartografiar las relaciones entre carencias materiales y delito, conformando «cuadrantes» como territorios controlados no solo a nivel policial sino socialmente (Figura 2). El discurso hegemónico clasificaba al territorio como áreas de alta, media y baja vulnerabilidad («Pobre Córdoba», 2018). En 2017, se presentaron 650 nuevos policías, «56 móviles policiales —14 para reforzar los cuadrantes que están en marcha y 42, para los nuevos cuadrantes—, y 100 bicicletas, que se agregan a las 60 que se están utilizando ya» («Se presentaron este viernes 25 nuevos cuadrantes de la Policía Barrial», 2017). En 2018, la provincia incorporó otros 500 nuevos agentes al PISCPD, de los que 360 estaban destinados a los cuadrantes («Ponen en función a otros 500 policías en Córdoba», 2018). Así, en solo dos años más de mil policías ingresaron para reforzar las tareas de prevención del delito y control territorial, dato contrastante con el discurso de «inversiones mínimas» que referenciábamos más arriba, en la perspectiva del urbanismo social («Ponen en función a otros 500 policías en Córdoba», 2018).

Sin embargo, el cambio de paradigma no estaba enfocado a la totalidad del «cuerpo» social, ni a todo el territorio de la ciudad: estaba diseñado para sectores «vulnerables», empobrecidos, de menores ingresos. Los llamados «cuadrantes

rojos», que incluyen toda la Quinta Sección, salvo el barrio San Vicente. Esta política parte de la unión entre pobreza y delito, recurriendo eufemísticamente a las ideas de inclusión/exclusión para organizar el abordaje. Dicha oposición entre excluidos e incluidos no es, sin embargo, una inclusión económica, sino que los discursos oficiales se encargaron de sostener insistentemente que esta exclusión es «social». Por ello, las intervenciones no se planifican en el frente laboral, productivo o de transferencias económicas para modificar la precarización de ingresos o de consumos mínimos, sino en la clave antes nombrada del «urbanismo social»: educación, participación y control capilar.

En ese marco, la Municipalidad de Córdoba propuso la construcción de parques educativos en distintas «zonas rojas» de la ciudad, y en la Quinta Sección se inauguró, en diciembre de 2018, el Parque Educativo Este.

El Parque Educativo Este «Ricardo Alfonsín» es un gran edificio, con aulas para talleres y actividades educativas (Figura 7), una gran pileta climatizada, una amplia cocina equipada para cursos vinculados a la alimentación y un salón de usos múltiples (Figura 9). La obra cuenta con un diseño «sustentable» que incluye paneles solares y la recuperación del agua circulante, que una vez utilizada riega espacios verdes en el techo.

Figura 7. *Parque Educativo Este, niño jugando en el aula (agosto, 2019)*



Fuente: Fotografía tomada por Salguero Myers.

Figura 8. *Parque Educativo Este, ingreso principal (agosto, 2019)*



Fuente: Fotografía tomada por Salguero Myers.

Figura 9. *Parque Educativo Este. Salón de usos múltiples, con una clase de fútbol para niños y niñas (agosto, 2019)*



Fuente: Fotografía tomada por Salguero Myers.

En 2019, la Municipalidad publicó un documento titulado Programa Parques Educativos (2016) que explicaba esta política de urbanismo social. El documento referenciaba la información científica como consecuencia de procesos participativos y desde las perspectivas de la comunidad beneficiaria de la política estatal. La propuesta se estructuraba en torno a un «árbol de problemas» y un «árbol de soluciones», contruidos «a partir de las intervenciones de los vecinos en los talleres llevados a cabo en el proceso participativo de validación de la propuesta de los parques educativos zona sur y zona norte» (Municipalidad de Córdoba, 2016, p. 9). En este texto no existen divergencias o polémicas, sino que todo se enuncia como un saber indiscutible, en este caso, fruto del consenso de una comunidad. Por el contrario, define el objetivo de los parques educativos de la siguiente manera:

A partir del diagnóstico derivado del árbol de problemas construido colaborativamente, se define como objetivo general del proyecto de parques educativos generar un «espacio de educación permanente para la integración social y la participación ciudadana», con el fin de contribuir a la «convivencia ciudadana y a la construcción de más y mejor ciudadanía» (Municipalidad de Córdoba, 2016, p. 18).

En 2019, el director del Parque Educativo Este mencionó, en una entrevista, que la idea surgió entre el intendente de la ciudad en ese momento, Ramón J. Mestre, y un exintendente, Rubén Martí. Aunque el funcionario no refiere al arquitecto Restrepo, afirma: «Se van a Medellín, ahí son parques-escuelas; después van a Brasil que son bibliotecas-escuelas que están en las favelas. Bien, Córdoba: parque educativos» (director del Parque Educativo Este, comunicación personal, 19 de agosto de 2019). Decimos que es significativo que el funcionario no haya referido a Restrepo ya que este fue consultor estrella tanto de la gestión municipal de la ciudad como del Gobierno provincial.

En esta línea, y tal como el nombre del programa lo indica, hay una centralidad de la «educación» en la propuesta de estos parques. Ahora bien, ¿cómo se presenta ese concepto en el discurso? En el apartado 1 se expresa lo siguiente:

El Gobierno de la ciudad de Córdoba propone llevar adelante un proceso transversal en todas sus áreas con el objetivo de repensar el papel de la educación, poniendo especial atención en las zonas socialmente relegadas y en la cultura de la comunidad; y asumiendo que la reconstrucción del tejido social y de las redes comunitarias encuentran en la educación y en la cultura puentes que nos acercan a una convivencia armónica, como así también a una ciudadanía crecientemente igualitaria (Municipalidad de Córdoba, 2016, p. 5).

La idea de zonas relegadas se presenta aquí orientando el objetivo, junto con el concepto de «cultura de comunidad». Las ideas de cultura y de educación parecen funcionar a la par en la argumentación, como herramientas para lograr las transformaciones deseadas en el territorio, sin intervenir en dimensiones económicas, productivas o habitacionales. La desigualdad de ingresos, las carencias estructurales o los problemas de empleo se presentan, en cambio, como una situación sin causas y sin conflictos, emanadas de un territorio relegado o de «indicadores» bajos. Un diagnóstico que se hace, así, tautológico: ni procesos históricos ni cambios a futuro. La educación pasa a ser sinónimo del encuentro entre los mismos y la cultura constituye un mero recurso recreativo o de capacitación. Pero, además, como afirmó Restrepo: lo central es la participación, es decir, que la responsabilidad de los cambios posibles está en manos de las mismas comunidades segregadas y empobrecidas («Gustavo Restrepo: ‘Para que la obra llegue a todos es clave la participación’», 2018).

CONCLUSIONES

A lo largo del presente artículo abordamos la relación entre desarrollo e infraestructuras en un área históricamente marginal de la ciudad de Córdoba (Argentina). En la Quinta Sección, la promesa del desarrollo se sostiene y gana fuerza operante tanto al desenvolverse territorialmente como al mantenerse como fantasía. El desarrollo parece un término absoluto, que incluye al desarrollar un territorio en tanto *ideología de la redención* (Lins Ribeiro, 1985), pero también al no hacerlo. Sea al intervenir activamente en un espacio social modernizando, valorizando y turistificando; o, por el contrario, sea reservando ese espacio social como marginal. Así, mediante la tensión inclusión/exclusión, aparentemente contradictoria, se cumple la operatoria ideológica que totaliza un particular, expresa relaciones de dominación y oculta la imposibilidad de la promesa. Las infraestructuras que hemos analizado no significan, por lo dicho, procesos neutrales sino profundas orientaciones sociales y sensibles en las que se produce y reproduce la vida urbana. Tales intervenciones, lejos de responder a necesidades de la población, las definen y modelan.

Como ejercicio de crítica ideológica, exploramos las maneras en que la infraestructura urbana en la Quinta Sección puede leerse a través de sus tensiones entre aislar/juntar. A lo largo de este artículo, miramos críticamente el horizonte de expectativas sociales tendientes a lograr traslación/conexión, así como la separación/unificación. En efecto, indagamos en cómo la circulación y la velocidad

como ordenadores de los modos de habitar la ciudad pueden significar también el encierro y la separación, profundizando procesos de despojo y relocalización en una ciudad sociosegregada como la de Córdoba. Identificamos también cómo políticas de urbanismo social convergen en torno a una idea donde el equipamiento urbano tiene una función social y securitaria a la vez, que demanda la participación como eje central. En ese sentido, y tal como proponen las doctrinas del «desarrollo humano» (Streeten, 1995), la responsabilidad de superar las condiciones de marginalidad es principalmente de las personas pobres.

La crítica ideológica como perspectiva de análisis nos devuelve la imagen barrial de la Quinta Sección posibilitando diferenciar los mecanismos ambivalentes basados en la idea de desarrollo de un área urbana deprimida. Por una parte, las obras de infraestructura estudiadas se basan en una doble operación que aísla y que concentra a la vez. La primera, el aislamiento, está basado en la construcción de puentes y avenidas que limitan y que circundan, y por operaciones de policiamiento de esas vías de conexión. El cemento permite el tránsito y la velocidad, pero también separa grupos sociales entre sí y clases sociales de sus entornos de vida: aleja a los vecinos del río, escinde el barrio Juniors de Villa La Maternidad, divide zonas rojas de zonas verdes. La segunda operación es la concentración: muchas políticas en el sector se dirigen a la hiperterritorialización, a la multiplicación de intervenciones *in situ*, y no a la expansión o la movilidad. La «cercanía», lo «próximo», lo «barrial» y la «acupuntura» son las palabras que ideológicamente permiten hablar de este encierro. Las familias relocalizadas en un minibarrio de casas iguales, los vecinos de Campo de la Ribera y alrededores reunidos en el parque educativo en tanto promesa de encontrarse entre-los-mismos y procurar(se) un mejor futuro, la Policía Barrial mediando en los territorios empobrecidos y las garantías de orden social.

En este sentido, las intervenciones de infraestructura referidas materializan el desarrollo urbano como continuidad del ordenamiento clasista. Ese desarrollo deseable tiene sus núcleos ideológicos en la circulación de personas y mercancías, la «valorización» de territorios para su colocación en el mercado de suelos y la articulación entre el rostro represivo y asistencial del Estado.

Finalmente, advertimos en el caso del Parque Educativo Este un edificio que opera como lugar de encuentro para los barrios empobrecidos, sedimento de lógicas de separación clasista de la ciudad. En los discursos provinciales y municipales, la participación se construye como eje para la solución de los problemas técnicos. Más que tematizarlos como resultantes de un modelo de producción económico y social, proponen hacer intervenciones mínimas, que en gran medida

dependen de las responsabilidades de los propios sujetos, con los recursos que el Estado pone a disposición. Sea vía participación o vía educación, la promesa estatal parece ser siempre igual y se reduce a montar equipamientos para «incluir», «ciudadanizar» o «desarrollar».

Desde nuestra perspectiva, lo ideológico al mirar el puente, la avenida y el parque educativo supone una expresión singular de relaciones de dominación que permanecen ocultas. Se trata de la escenificación desde el Estado de un conjunto de intervenciones para regenerar proximidades y distancias de clase social al interior de la sociedad cordobesa. Analizando en detalle los casos, ni el desarrollo, ni la infraestructura, ni la ciudad se pueden entender como monolíticas y «más allá» del conflicto social. Pues, cuando evidenciamos el antagonismo fundamental del capitalismo, advertimos que la técnica y la velocidad prometidas no comunican —en el sentido humano del encuentro— sino que *conectan* —como lo hacen las máquinas—: para evitar los ruidos, las demoras, la incertidumbre, los asaltos de lo extraño y los sujetos peligrosos. Es decir, todo aquello que otrora fue definitorio de la vida urbana (Sennett, 1997).

REFERENCIAS

- Abren al tránsito el Letizia y un nuevo tramo de la Costanera. (28 de febrero de 2019). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/abren-al-transito-letizia-y-un-nuevo-tramo-de-costanera/>
- Beltrán, L. R. (1973). Comunicación y desarrollo económico. *Revista Chasqui*, 2, 50-72. <http://hdl.handle.net/10469/15400>
- Benjamin, W. (1999). París, capital del siglo XIX. En W. Benjamin, *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II* (pp.171-189). Editorial Taurus.
- Brites, W. (2016). Grandes proyectos y sus efectos sociales. Tendencias a la sustitución social en espacios urbanos revalorizados. *Arquitectura, Ciudad y Entorno*, 11(32), 13- 32. <https://doi.org/10.5821/ace.11.32.3964>
- Boito, M. E., & Espoz, M. B. (Comps.). (2014) *Urbanismo estratégico y separación clasista. Instantáneas de una ciudad en conflicto*. Puño y Letra.
- Carman, M. (2011). *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, B. (1927). *Plan Regulador y de Extensión para la ciudad de Córdoba*. Córdoba.

- Castells, M. (2002). Tecnologías de la información y la comunicación y desarrollo global. *Revista de Economía Mundial*, 7, 91-107. https://biblioteca.hegoa.ehu.es/downloads/12291/%2Fsystem%2Fpdf%2F775%2FTecnologias_de_la_Informacion_y_la_Comunicacion_y_Desarrollo_Global.pdf
- Chamayou, G. (2016). *Teoría del Dron*. Editorial Futuro Anterior.
- Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Catarata.
- Díaz Bordenave, J. (1989). La sociedad participativa. *Revista Chasqui*, 32, 18-24. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5791780>
- El mapa caliente de la inseguridad. (27 de julio de 2016). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/politica/el-mapa-caliente-de-la-inseguridad-en-cordoba>
- En silencio, la provincia construye tres parques educativos. (17 de noviembre de 2019). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/en-silencio-provincia-construye-tres-parques-educativos/s>
- Escobar, A. (2005). El «posdesarrollo» como concepto y práctica social. En D. Mato (Coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17-31). Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación editorial el perro y la rana.
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 52-78). PRATEC.
- Gunder-Frank, A. (1973). *Subdesarrollo o revolución*. Era.
- Guevara, T., & Núñez, P. (2014). La ciudad en disputa. Desarrollo urbano y desarrollo económico en San Carlos de Bariloche. *Diálogo Andino*, 45, 153-167. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812014000300013>
- Gustavo Restrepo: «Para que la obra llegue a todos es clave la participación». (18 de agosto de 2018). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/gustavo-restrepo-para-que-obra-llegue-todos-es-clave-participacion/>
- Habilitaron otros dos tramos del nuevo acceso por costanera. (24 de septiembre de 2019). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/habilitaron-otros-dos-tramos-del-nuevo-acceso-por-costanera/>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos – INDEC. (2023). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados provisionales*. INDEC.
- La ciudad sigue de espaldas al río. (15 de junio de 2017). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/la-ciudad-sigue-de-espaldas-al-rio/>
- Legislatura de la Provincia de Córdoba. (18 de abril de 2017). *Modificación de la ley sobre Seguridad Pública y Ciudadana Provincial*. <https://www.argentina.gob.>

ar/normativa/provincial/ley-10437-123456789-0abc-defg-734-0100ovorpyel/actualizacion

- Lins Ribeiro, G. (1985). Proyectos de gran escala: Hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria. En L. Bartolomé (Comp.), *Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas* (pp. 23-47). IDES.
- Madoery, O. (2007). *Otro desarrollo. El cambio desde las ciudades y regiones*. UNSAM.
- Marengo, M. C., & Monayar, V. (2012). Crecimiento urbano e informalidad residencial. El caso del asentamiento 'Nuestro Hogar' en la periferia de Córdoba –Argentina. *Cuaderno Urbano*, 13(13), 7-25. <https://doi.org/10.30972/crn.1313531>
- Medellín, un laboratorio de innovación urbana. (19 de agosto de 2015). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/espacio-de-marca/medellin-un-laboratorio-de-innovacion-urbana/>
- Molinatti, F. (2013). Segregación residencial socioeconómica en la ciudad de Córdoba (Argentina): Tendencias y patrones espaciales. *Revista Invi*, 28(79), 61-94. <http://doi.org/10.4067/S0718-83582013000300003>
- Municipalidad de Córdoba, Secretaría de Educación. (2016) *Programa de Parques Educativos*. Córdoba.
- Ni Nueva Córdoba, ni General Paz: el «Tati» pone las fichas en San Vicente (30 de diciembre de 2008). *Infonegocios*. <https://infonegocios.info/nota-principal/ni-nueva-cordoba-ni-general-paz-el-tati-pone-las-fichas-en-san-vicente>
- Nuevo acceso por costanera, la apuesta provincial para un tránsito más seguro. (20 de febrero de 2018). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/nuevo-acceso-por-costanera-la-apuesta-provincial-para-un-transito-mas-seguro/>
- Obras paralizadas desde hace años. (28 de febrero de 2016). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/obras-paralizadas-desde-hace-anos/>
- Peano, A., & Torres, P. (2020). *La exclusión social como factor de riesgo para la intervención en seguridad: análisis de los supuestos ideológicos del Plan Integral de Seguridad Ciudadana y Prevención del Delito (Córdoba)*. Actas de las II Jornadas de Estudios Sociales sobre Delito, Violencia y Policía, UNSAM.
- Peterson, G. (2010). *La plusvalía de la tierra como opción para el financiamiento de la infraestructura urbana*. Banco Mundial.
- Pobre Córdoba. (15 de diciembre de 2018). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/sucesos/pobre-cordoba/>
- Ponen en función a otros 500 policías en Córdoba. (9 de agosto de 2018). *La Voz del Interior*. <https://www.lavoz.com.ar/sucesos/ponen-en-funcion-otros-500-policias-en-cordoba/>

- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD. (2015). *What is Human Development?* ONU. <https://hdr.undp.org/content/what-human-development>
- Registro Nacional de Barrios Populares – RENABAP. (2022). *Mapa de barrios populares*. <https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/renabap/mapa>
- Rogers, E. (1995). *Diffusion of innovations*. The Free Press.
- Roldán, D., & Godoy, S. (2018). Seeking Other Urban Possibilities: Community Production of Space in a Global South City. *Journal of Peer Production*, 11(11), 113-139.
- Rostow, W. (1959). The Stages of Economic Growth. *The Economic History Review, New Series*, 12(1), 1-16.
- Sachs, W. (Ed.) (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC.
- Salguero Myers, K. (2022). *Comunicación, ciudad y horizontes de lo posible. Modalidades de desarrollo y disputas en el caso de la Quinta Sección de la ciudad de Córdoba (2017-2019)* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Córdoba].
- Salguero Myers, K. (2024). Debates para construir una comunicación sin desarrollo. *La Trama De La Comunicación*, 27(2), 11-46. <https://doi.org/10.35305/lt.v27i2.834>
- Scarponetti, P., & Ciuffolini, M. A. (2011). *Ojos que no ven, corazón que no siente. Relocalización territorial y conflictividad social: un estudio sobre los Barrios Ciudades de Córdoba*. Nobuko.
- Schmucler, H. (2019). Formas de olvido. En V. Papalini (Ed.), *La memoria, entre la política y la ética. Textos reunidos de Héctor Schmucler (1979-2015)* (pp.119-128). CLACSO.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta.
- Sennett, R. (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial.
- Sennett, R. (2018). *Building and dwelling. Ethics for the city*. Editorial Allen Lane.
- Sevilla-Buitrago, Á. (2014). Central Park y la producción del espacio público: el uso de la ciudad y la regulación del comportamiento urbano en la historia. *Revista EURE - Revista De Estudios Urbano Regionales*, 40(121). <https://doi.org/10.7764/541>
- Se presentaron este viernes 25 nuevos cuadrantes de la Policía Barrial. (21 de julio de 2017). *La Nueva Mañana*. <https://lmdiario.com.ar/contenido/17587/se-presentaron-este-viernes-25-nuevos-cuadrantes-de-la-policia-barrial>
- Stang, J. (2017). El urbanismo como nueva disciplina en Argentina visto desde el especialista Benito J. Carrasco a través del Plan Regulador y de Extensión para la

- ciudad de Córdoba, 1927. *Cuaderno urbano*, 23(23), 169-197. <https://doi.org/10.30972/crn.23232693>
- Streeten, P. (1999). Futura estrategia para el desarrollo. Importancia del desarrollo humano. *Finanzas y desarrollo: publicación trimestral del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial*, 36(4), 30-34. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2407963>
- Vecinas y vecinos de Villa La Maternidad y otr@s. (2017). *Villa La Maternidad. 13 años: luchar, resistir y ganar. Historia de la lucha por los derechos que nos quieren quitar*. Córdoba.
- Von Lücken, M. (2016). La ciudad disputada: erradicación parcial de Villa La Maternidad en el marco de transformaciones urbanas en el área central de la ciudad de Córdoba, Argentina 2033-2013. En M. C. Rodríguez & M. M. De Virgilio (Comps.), *Territorio, políticas habitacionales y transformaciones urbanas* (pp. 299-332). Espacio editorial.
- Zafra, R (2012). *Un cuarto propio conectado. (Ciber) espacio y (auto)gestión del yo*. Fórcola Ediciones.
- Žižek, S. (2003). Introducción. El espectro de la ideología. En S. Žižek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 7-42). Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Fondo de Cultura Económica.

Chamanismo y evangelismo entre los shipibo-konibo de San Francisco: predación y ontologías competitivas

Doriane Sabine Slaghenauffi

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

RESUMEN

En contacto regular con la civilización urbana y la economía de mercado, la sociedad shipibo-konibo conoce hoy un fenómeno de pluralización religiosa entre, por un lado, una comercialización, en algunos pueblos, del chamanismo vernáculo destinada a un público de turistas occidentales en busca de experiencias místicas y alucinógenas y, por otro, una implantación creciente de iglesias protestantes de diferentes denominaciones. Si, a primera vista, esta evolución puede analizarse como una forma de aculturación, a la luz de la etnografía, por el contrario, la cohabitación religiosa resultante reactiva un cierto complejo de predación propio del pasado, a través de rivalidades a la vez ontológicas y estatutarias que estarían vinculadas a una proximidad demasiado grande de los enfoques de las dos instituciones.

Palabras clave: Chamanismo, Amazonía peruana, Depredación, Brujería, Evangelismo, Shipibo-konibo

Shamanism and Evangelism Among the Shipibo-Konibo of San Francisco: Predation and Competing Ontologies

ABSTRACT

In regular contact with urban civilization and the market economy, Shipibo-Konibo society today experiences a phenomenon of religious pluralization between, on the one hand, a marketing, in some villages, of vernacular shamanism aimed at a public of Western tourists in search of mystical and hallucinogenic experiences and, on the other, a growing implantation of protestant churches of different denominations. If, at first sight, this evolution can be analyzed as a form of acculturation, in the light of ethnography, the resulting religious cohabitation reactivates on the contrary a certain predation complex specific to the past, through both ontological



and statutory rivalries that would be linked to a close proximity of the approaches of the two institutions.

Keywords: Shamanism, Peruvian Amazon, Predation, Witchcraft, Evangelism, Shipibo-konibo

INTRODUCCIÓN

Desde hace varias décadas, el panorama religioso shipibo¹ está marcado por una cohabitación religiosa entre diversas corrientes cristianas evangélicas², en plena expansión en la región, y el chamanismo vernáculo, que tiende hacia una forma de neochamanismo vinculado a la llegada masiva a ciertas comunidades nativas de turistas occidentales de la nueva era en busca de experiencias alucinógenas.

¹ En el contexto de un subcontinente a la vez compuesto y dividido entre grandes familias lingüísticas y pequeños grupos aislados, la sociedad shipibo-konibo, a principios del siglo xx, fruto de la agregación de varios pueblos de lengua pano, entre ellos los xetebo, los shipibo y los konibo, actualmente constituyen el grupo étnico pano más numeroso, con una población de 34 152 personas sin incluir a la población infantil de menos de 12 años (INEI, 2017). Incluida esta población, el número supera las 45 000 personas y podría ser incluso más grande. Situados en una zona que corresponde al departamento de Ucayali y a la parte meridional del departamento de Loreto, gozan de un hábitat ribereño privilegiado a lo largo de las ricas llanuras aluviales del Ucayali y sus afluentes, el ecosistema más rico de la alta Amazonía, aunque se observa una importante migración, en los últimos treinta años, hacia Pucallpa, la capital del departamento de Ucayali, y Lima. El Estado peruano y las organizaciones indígenas también se refieren a los shipibo como shipibo-konibo. Sin embargo, como los individuos encontrados se identifican a sí mismos como shipibo, independientemente de su comunidad de origen, he optado por utilizar la designación shipibo contemporánea.

² Siguiendo los pasos de los predicadores franciscanos y más tarde jesuitas, cuya labor evangelizadora se remonta a mediados del siglo xvii, los misioneros protestantes, entre ellos la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Misión Sudamericana (SAM), empezaron a construir escuelas en las comunidades shipibo en la década de 1930, seguidas a mediados de los años cuarenta por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una organización misionera estadounidense especializada en la traducción de la Biblia a lenguas minoritarias (Morin, 1998). La mayoría de las iglesias protestantes de América Latina se conocen como cristianas o evangélicas. Este movimiento religioso se define como una agrupación nebulosa de iglesias y denominaciones —luteranos, pentecostales, bautistas, metodistas, etc.—, lo que dificulta dar una definición precisa. A pesar de su falta de unificación, algunos criterios específicos permiten reconocer un movimiento evangélico, como el énfasis puesto en la autoridad última de la Biblia, la importancia de la conversión individual para desarrollar una relación personal con Jesús y obtener así la salvación, y la necesidad de difundir el mensaje cristiano a todas las naciones (Stoll, 1991).

Esta tendencia a la comercialización del chamanismo coexiste con un «chamanismo de parentesco» sin fines de lucro, cuyo objetivo principal es resolver problemas y curar a los seres queridos, aunque ahora esté en declive debido a la difusión de la medicina alopática en la comunidad.

Sin embargo, esta neochamanización está teniendo prioridad sobre el chamanismo vernacular. Leclerc define el neochamanismo shipibo como el resultado de las interacciones continuas en las prácticas de los chamanes shipibos con los visitantes occidentales, abarcando «todas las prácticas chamánicas indígenas y las relaciones o intercambios de conocimientos, prácticas rituales y formas discursivas que tienen lugar entre ambas partes» (2010, p. 364; traducción propia). En este sentido, los chamanes shipibo de hoy en día responden en gran medida al concepto de neoindio³ definido por Galinier y Molinié (2006), en la medida en que atraen a este nuevo público instrumentalizando al chamanismo vernáculo e integrándolo en la sociedad global mediante la promoción del pasado étnico de su pueblo y la profesionalización de la institución para responder a las exigencias de los visitantes. Esta evolución sociológica, que refleja la prolongada y en gran medida renovada implicación de la comunidad shipibo en la globalización, está vinculada a un legado histórico marcado por varios siglos de contactos y rupturas sociales.

Aunque esta tendencia a la pluralización religiosa no se aplica a todos los asentamientos shipibo, cada vez más heterogéneos debido a la gran movilidad de los individuos hacia las ciudades regionales y la capital, es especialmente visible en la comunidad de San Francisco, donde realicé mis estudios etnográficos.⁴ San Francisco cuenta con aproximadamente 4000 habitantes⁵ que viven en una zona periurbana cercana a la pequeña ciudad de Yarinacocha. A diferencia de los demás pueblos, mucho más aislados y todavía vinculados a un modo de subsistencia

³ Galinier y Molinié definen el movimiento neoindio como una comunidad de actores de contornos borrosos vinculados entre sí por ciertas afinidades electivas de inspiración *New Age* sin adhesión a un dogma ni a un sistema restringido de creencias (2006, p. 24). Esta nebulosa reúne tanto a «pueblos testimoniales» (descendientes directos de pueblos afectados por la colonización española), a poblaciones mestizas, como a «indianistas» europeos que han tomado prestados ciertos rasgos del estilo de vida amerindio (2006, pp. 22-23).

⁴ La etnografía se llevó a cabo entre 2016 y 2018 como parte de una tesis doctoral defendida el 12 de diciembre de 2019 (Aix-Marseille Université – Idemec) bajo la supervisión de Frédéric Saumade. Como viuda de un chamán shipibo y madre de sus tres hijas, viví durante cuatro años en San Francisco, donde me sometí al rito de iniciación a la práctica chamánica. La mayor parte del trabajo teórico de mi tesis consistió en combinar este conocimiento de primera mano con un enfoque científico que respetara al máximo la distancia con el objeto de estudio.

⁵ Resultó imposible encontrar una cifra exacta.

«tradicional» basado en la pesca, la caza y la horticultura, la economía de San Francisco está orientada principalmente hacia actividades comerciales y turísticas: bares y pequeñas tiendas de alimentación, «turismo chamánico», venta de artesanía⁶, etc. Además, hay una serie de instituciones externas, como un centro de salud que suministra antibióticos y vacunas, una guardería para niños de dos y tres años y una escuela pública de primaria y secundaria.

La aparición de turistas en busca de experiencias alucinógenas en la región ha provocado un aumento del número de chamanes (médico, *onanya*)⁷, de los que actualmente hay una veintena en el pueblo. Algunos de ellos poseen un «centro chamánico» (Losonczy & Mesturini, 2010), que los shipibo denominan en español albergue, cuyos oficiantes, convertidos en auténticos empresarios chamánicos, realizan prácticas rituales más o menos estandarizadas para satisfacer las demandas de los visitantes occidentales.

Al mismo tiempo, la comunidad alberga tres iglesias evangélicas: la Iglesia Adventista del Séptimo Día⁸, fundada a finales de la década de 1970, Las Asambleas de Dios del Perú (ADD)⁹ y Los Defensores de la Fe Cristiana¹⁰, que debutaron en la década de 1990. Aunque las distintas denominaciones fueron

⁶ Los objetos de cerámica que antes eran utilitarios, así como los gráficos tradicionales (*kene*) que antes se utilizaban como adornos, se han convertido ahora en una forma de artesanía comercial.

⁷ El chamanismo shipibo es característico de un «chamanismo de geometría variable» (Chaumeil, 2003), cuya adquisición se hace por grado de competencia. El *raomis* (herborista), cuyo papel se atribuye a menudo a las mujeres, está dotado de competencias inferiores a las del *onanya* (viene de *onan*: conocimiento, saber, literalmente: «el que tiene el conocimiento»), también calificado del término español «médico» y del *yobe* o *xitana* (brujo, tradicionalmente extractor de dardos mágicos [*yotoa*]) que, ellos mismos, tienen competencias inferiores a las del *meraya*, especie de metachamán dotado de poder de desaparición corporal, hoy casi desaparecido por la incompatibilidad de su ascesis chamánica con la modernidad, el mundo urbano y la sociedad nacional.

⁸ La Iglesia Adventista del Séptimo Día surgió de un movimiento de avivamiento religioso que tuvo lugar en las iglesias protestantes norteamericanas en el siglo XIX. Echó raíces en Perú en forma de misión a principios del siglo XX (Salcedo, 2012, pp. 48-49).

⁹ Las Asambleas de Dios (ADD), oficialmente la Asociación Mundial de las Asambleas de Dios, es una agrupación de iglesias cristianas evangélicas pertenecientes al movimiento pentecostal mundial. La denominación se fundó oficialmente en Estados Unidos en 1914. En 1922 se fundó en Perú, en el puerto del Callao, la primera iglesia de las Asambleas de Dios, que tuvo un gran éxito entre los pobres del país (Marzal, 1988, p. 293).

¹⁰ La Iglesia evangélica La Salvación de San Francisco de Yarínacocha fue fundada en 1987. Inicialmente presentada por los lugareños como una institución autónoma fundada por tres líderes shipibo (administración local e independencia económica), pasó a llamarse Los Defensores de la Fe Cristiana en 1995, cuando pasó a formar parte de una red misionera puertorriqueña.

sucesivamente objeto de conversiones masivas en sus inicios, todas ellas fueron perdiendo adeptos. Sin embargo, aún quedan algunos fervientes seguidores de las distintas iglesias, que ahora se oponen a los demás habitantes, que siguen frecuentando a los chamanes. Este rápido repaso podría llevarnos a considerar esta comunidad como un ejemplo de «sociedades en transición», tal como las veía Roger Bastide (1955), donde «tradición» y «modernidad» se encuentran.

A primera vista, este contacto regular con la sociedad urbana parece haber conducido a una pérdida de rasgos culturales, que habría facilitado la reagrupación de los shipibo en comunidades nativas basadas en valores civilizatorios como la convivencia no conflictiva, la organización colectiva y la promoción del desarrollo y la educación. Sin embargo, el estudio etnográfico pone de manifiesto una resistencia de los hábitos ancestrales, en particular de las relaciones predatoras inherentes a ellos. Como en todas las sociedades amazónicas, recursos como la productividad, la fertilidad y la creatividad son concebidos por los shipibo como bienes limitados que deben ser obtenidos del exterior, de acuerdo con un principio de incompletitud ontológica (Erikson, 1986; Viveiros de Castro, 2001; Santos-Granero, 2009). En el pasado, esta «ecocosmología» (Santos-Granero, 2009) tomó la forma de una relación de predación —guerras intertribales, caza de cabezas, secuestro de hombres, mujeres y niños, y canibalismo— que ha demostrado ser muy fértil para entender la relación con la alteridad en la Amazonía.

¿De qué forma puede persistir este complejo de predación en el contexto actual de pluralización religiosa, en el que la aparente pacificación de las costumbres apenas oculta las tensiones resultantes de la coexistencia de elementos «modernos» y «tradicionales» en el universo indígena? Si antes las relaciones con el mundo exterior estaban fuertemente marcadas por valores predatoros, ¿cuál es la situación con las nuevas estrategias relacionales en curso entre chamanes y cristianos evangélicos en la comunidad? Basándonos en el material que hemos recopilado a través de una larga y profunda experiencia de la vida social y las prácticas chamánicas en San Francisco, mostraremos cómo la cohabitación religiosa dentro del pueblo da lugar a rivalidades tanto ontológicas como de estatus que ponen a prueba los valores pacíficos que defiende la comunidad nativa. Tras examinar las analogías entre la iniciación del chamán y el aprendizaje de la «santidad» por parte de los evangélicos de las Asambleas de Dios, que en ambos casos pretenden adquirir principios ontológicos no humanos, veremos cómo las cuestiones de poder resultantes de este paralelismo entre ambas instituciones generan tensiones, hasta el punto de activar ciertas prácticas locales de brujería que siguen muy presentes en esta sociedad.

INICIACIÓN CHAMÁNICA: IMPREGNARSE DE LOS PRINCIPIOS VITALES DE LAS PLANTAS

La iniciación chamánica, que los shipibo describen como una «dieta» (*sama*), consiste en una serie de prácticas vinculadas a plantas específicas (*rao*¹¹), seguidas de rituales alucinógenos basados en la ingestión de ayahuasca.¹² Los participantes deben someterse a una especie de «ayuno vegetal» que combina prácticas corporales —ingestión, inhalación, cataplasmas, sudoración o baños de plantas— con estrictas restricciones dietéticas, sociales y sexuales. Sin embargo, esta iniciación se ha visto alterada por la comercialización del chamanismo vernáculo, sobre todo en lo que respecta a la elección de la comida, cada vez más adaptada a las exigencias de los turistas occidentales.¹³ La dieta tradicional exigía un régimen muy estricto, reducido al consumo de arroz, pollo, ciertos pescados considerados «suaves», plátanos verdes y nueces. Hoy, están permitidos frutas, verduras, tubérculos, leguminosas y trigo.

Siguiendo un patrón comparable al de la «predación subjetivante» analizada por Viveiros de Castro (2009), estas diferentes prácticas obedecen a una lógica relacional que hace de las plantas *rao* «sujetos» portadores de «principios vitales», descritos por los shipibo como «aires» (*rao niwebo*)¹⁴, y dotados de un «dueño» (*ibo*)¹⁵ con

¹¹ Los *rao* designan las plantas medicinales y alucinógenas, pero también los vegetales capaces de influir o modificar el comportamiento de las personas. En este caso se les llama *waste*, *piri piri* en español (*cyperaceae*): afrodisíacos, anticonceptivos, venenos, plantas conocidas acelerar el proceso de aprendizaje de los niños o aumentar las habilidades para la caza, la pesca, el fútbol, la artesanía, etc.

¹² Ayahuasca es el nombre dado a las lianas del género *banisteriopsis* cuya corteza sirve para la composición de una decocción alucinógena obtenida gracias a la combinación de la liana con hojas de chacruna (*psychotria viridis*).

¹³ Los turistas que emprenden una terapia chamánica deciden, en algunos casos, convertirse ellos mismos en chamanes y comenzar un aprendizaje con un «médico» (Slaghenauffi, 2019, pp. 59-64).

¹⁴ Literalmente, *niwe* significa «aire», «viento». Las descripciones shipibo-konibo de la misma son similares a lo que podría describirse como un flujo o fluido que se refiere a los atributos o principios (de vida o muerte) de una entidad humana o no humana. Este fluido puede ser «bueno» (*jakon niwe*) o «malo» (*jakoma niwe*) según el caso.

¹⁵ Como en muchas poblaciones amazónicas (Viveiros de Castro, 2009; Descola, 2005), el pensamiento shipibo se basa en una concepción animista de las ontologías que establece una relación fluida entre los reinos humano y no humano. En este sentido, los shipibo creen que ciertas plantas tienen un «dueño» que es el dueño de la especie que ha engendrado, considerada como una metaespecie genérica o una figura excesiva que contiene toda la ontología de sus criaturas.

el que el novicio, según un principio de «contagio» (*kopia*¹⁶), se esfuerza por establecer una relación para incorporar y hacer suyos sus atributos. El objetivo de estos ejercicios es impregnar el cuerpo del practicante, considerado como el contenedor de un amplio abanico de maneras, modos de ser, afectos y capacidades —un *habitus* en definitiva (Viveiros de Castro & Taylor, 2006)— con los «principios vitales» de las plantas *rao*.

La «dieta» no puede tener éxito sin la expulsión del cuerpo del *samatai* de todas las sustancias consideradas incompatibles con las plantas ayunadas. En este sentido, la «dieta» favorece la abstinencia de todos los elementos, como la sal¹⁷, el azúcar, las grasas, las bebidas alcohólicas, pero también ciertas frutas, verduras¹⁸ y pescados con dientes que tienen fama de «cortar la dieta», como la piraña. Suele acompañarse de una o varias dosis de bebidas eméticas (*kinanti*), de las que el participante debe beber varios litros para «desintoxicar» el estómago. El cuerpo puede ser sometido a una serie de latigazos cortos (*panianti*) con plantas con fama de absorber el «mal», es decir, los «aires» maléficos (*jakoma niwebo*) de las entidades *yoshin* que los shipibo consideran sus enemigos por excelencia. Principalmente asociados al bosque, se considera que los *yoshin* tienen poderes maléficos capaces de enfermar a los vivos. Aunque existe una gran variedad de ellos (con frecuencia los shipibo también los asocian con el diablo, una configuración probablemente influida por los misioneros cristianos, aunque no todos lo hacen todo el tiempo), la mayoría con rasgos antropomórficos, los *mawa yoshin* (espíritus de los muertos), descritos como fantasmas errantes y solitarios, son los más temidos. Este ejercicio suele ir seguido de una fumigación con perfume industrial¹⁹ (*ininti*), cuya función

¹⁶ Proviene de la forma verbal *kopiti*, literalmente vengarse (Loriot *et al.*, 1993, p. 150), derivada de la palabra quechua *cutipa* que significa devolver, intercambiar (Cárdenas Timoteo, 1989). Este concepto, muy extendido en la Amazonía peruana bajo el término más extendido de cutipado, se entiende más comúnmente como el contagio de los atributos de una entidad humana o no humana (Colpron, 2004; Leclerc, 2003).

¹⁷ La abstinencia de sal en el aprendizaje chamánico es recurrente en la Amazonía, tanto entre los mestizos como entre los indígenas, y se cree que está vinculada a la asociación del mineral con el mundo civilizado, en contraposición a la selva, impidiendo así que la persona que realiza la «dieta» logre la relación simbiótica buscada con las plantas.

Esta asociación exógena de la sal con el mundo civilizado se contrapone a la sal amazónica del Cerro de la Sal, cuyo comercio regional permitió en el pasado la consolidación de una solidaridad defensiva amazónica interétnica en reacción contra el enemigo federador común, el no amazónico: inca o blanco (Renard-Casevitz, 1993).

¹⁸ Las restricciones sobre frutas y hortalizas varían mucho de un especialista a otro.

¹⁹ El chamanismo shipibo-konibo utiliza generalmente varias variedades de Agua de Colonia (Agua de Florida, Agua de Kananga, Agua de Rosa, Agua de Huaranga, etc.) que el chamán obtiene en los mercados de la ciudad. En realidad, se trata de un préstamo al chamanismo

es mantener a distancia a estas entidades, según una representación de los espíritus atraídos o disuadidos por los olores.

Los diversos preparados ingeridos durante la «dieta» suelen ser «soplados» (*coxonti*; soplada en castellano local) por el «médico» instructor, que consiste en una melodía rápida, a medio camino entre el silbido y el soplido, cuyo objetivo es activar los «aires» o «principios vitales» de las plantas a modo de consagración. A esto se añade el consumo diario de tabaco local (*rome*), que constituye generalmente un elemento central de la terapia chamánica en la Amazonía (Wilbert, 1987; Russell & Rahman, 2015; Chaumeil, 2000, p. 151; Arévalo, 1986, p. 154; Gebhart-Sayer, 1986, p. 211).

El ritual de ayahuasca (*nixi pae*), que actúa como catalizador para activar las distintas plantas ingeridas, profundiza en el proceso de incorporación de los atributos vegetales dispuestos durante la «dieta»²⁰, al tiempo que consolida la alianza entre el «dueño» vegetal y el discípulo humano. Este proceso implica un dispositivo cinestésico diseñado para atraer y recibir a los «dueños», induciendo un estado de alteración (*pae*) que el «médico» percibe como un agente de transformación sonora, visual y olfativa. Como me explicó un informante, cuando siente el malestar físico provocado por el alucinógeno, el «médico» ve a los «dueños» «descendiendo del cielo» sobre él al mismo tiempo que oye sus voces. Entonces comienza a cantar con ellos, de modo que a medida que aumenta la intensidad del canto, se activan las visiones y viceversa. El elemento olfativo también es un poderoso vehículo de agentividad (Albert, 1988; Fausto, 2016), que pasa a formar parte del proceso cinestésico, haciendo que los buenos olores que emanan de las plantas olorosas y los perfumes utilizados por el practicante sean el olor de los «dueños».

La alteración cinestésica adopta la forma de un movimiento comparable a la «condensación ritual» descrita por Houseman y Severi (2009)²¹ de los diversos «dueños» de las plantas ayunadas. Estas se incrustan en caminos inmateriales

mestizo local y al curanderismo norteño, para los cuales el perfume es una garantía de suerte y protección, que se utiliza en remedios destinados a obtener el éxito amoroso, la fortuna económica y el poder político.

²⁰ Existe una gran diferencia entre el ritual terapéutico, en el que solo el curandero ingiere la ayahuasca para visualizar y curar las dolencias del paciente, y el ritual de iniciación, en el que el impulso es consumir el alucinógeno. Hoy en día, esta diferencia tiende a disminuir en el ritual dedicado a los turistas, con pacientes occidentales que toman la bebida como medio de satisfacer su búsqueda del misticismo difundido por los movimientos New Age.

²¹ La única diferencia es que, en este caso, no estamos viendo las relaciones contradictorias típicas del proceso de condensación analizado por Houseman y Severi, sino un conjunto de «dueños» vegetales diferentes entre sí.

(*kano*) que el «médico», como «enunciador complejo» (Severi, 2007) que habla en nombre de entidades de otro mundo, compone mientras canta. El resultado es una dinámica relacional que transmite toda la vitalidad de los «dueños» condensada en un único «canto-camino», actuando como un dispositivo performativo total que penetra e impregna el cuerpo del discípulo a través de la cooperación entre seres humanos y no humanos.

Los «cantos-caminos» están decorados con motivos geométricos *kene* «tradicionales» que, al tiempo que son el símbolo de la estética shipibo por excelencia (Gebhart-Sayer, 1988), actúan como protección (*pana*) contra entidades *yoshin* malévolas. En efecto, su propia forma, caracterizada por la simetría y la duplicación, funciona como un filtro que, a modo de tela de araña, selecciona las diversas influencias externas y protege el cuerpo del discípulo de posibles agresiones (Lagrou, citado por Leclerc, 2003, p. 235, nota 44).²² La impregnación del cuerpo del *samatai* por los «aires» de las plantas da lugar a lo que los shipibo describen como el «vestir» («vestirse»: *senenti*) con prendas y ornamentos inmateriales recibidos de los «dueños», adornados a su vez con motivos geométricos *kene*: *paoti* (estandarte que se lleva sobre el pecho y simboliza un escudo protector), *maiti* (corona en la parte superior de la cabeza que representa la materialización de la inteligencia) y *tari* (túnica masculina tradicional utilizada por los chamanes durante los rituales). Estos adornos se convertirán en los instrumentos de poder del novicio, que los utilizará cuando esté en condiciones de dirigir sus propios rituales. El ejercicio termina con lo que los shipibo llaman *arkana*, que consiste en poner las manos sobre la frente del novicio (*betonko*) y por encima de su cabeza (*maiti*) para «cerrar» su cuerpo y fijar allí los «aires» de los «dueños» de las plantas, impidiendo al mismo tiempo que penetre el *yoshin*.

Cuando la alteración de la conciencia se encuentra en su punto álgido, es decir, cuando el novicio es capaz de experimentar un cambio «total» en sus percepciones visuales y corporales, el *samatai* es capaz de adquirir los tres principios fundamentales especialmente valorados por la sociedad shipibo —*koshi* (poder), *shinan* (inteligencia) y *onan* (conocimiento, instrucción)— que juntos ponen de

²² En este sentido, Leclerc ha demostrado que la vestimenta ceremonial del chamán (*tari*), siempre decorada con diseños geométricos, encarna una protección contra los malos espíritus (2003, p. 232). Colpron ha destacado la importancia de la pintura corporal entre los shipibo, que protegía y «cerraba» el cuerpo del infante, considerado débil y susceptible a las agresiones externas (2004, p. 148). Lo mismo se observa entre los kaxinawa (otro pueblo pano) (Lagrou, 2011). Gebhart-Sayer (1988) ha demostrado que durante el gran festival tradicional de *ani xeati* (literalmente la gran borrachera), los participantes pintaban sus cuerpos con motivos geométricos para protegerlos de otros participantes humanos y de cuerpos invisibles.

relieve el «poder perspectivista» del chamán shipibo, ahora capaz de comunicarse directamente con sus aliados vegetales y experimentar así su punto de vista.²³ Estos tres conceptos reúnen todas las cualidades valoradas de la personalidad en el sentido de valentía, lealtad, generosidad, orgullo, espíritu guerrero e inteligencia.

En términos generales, *koshi* se refiere a las cualidades de un gran líder en el sentido de fuerza (física y moral), valentía, poder político y liderazgo (Espinosa, 2012). Como tales, los líderes y jefes son llamados *koshi*.²⁴ Desde una perspectiva chamánica, ser fuerte (*koshi*) significa tener en el cuerpo los principios vitales de las plantas *rao* que se han ingerido, y así poder activar los tres grandes principios de *koshi*, *shinan* y *onan*. *Koshi* también se refiere a las personas capaces de sentir compasión y dispuestas a ayudar a los considerados débiles (*yosma*).

Una persona inteligente (*shinanya joni* o *shinan jakon joni*) es, según la definición de Espinosa, «una persona que piensa y sabe usar correctamente su juicio» (2012, p. 456; traducción propia). Desde una visión chamánica, ser inteligente (*shinan*) significa saber controlar las emociones y los miedos y ser perspicaz. *Shinan* está fuertemente vinculado a los sentimientos. De hecho, la forma verbal *shinanti* significa tanto pensar como sentir, lo que acerca el pensamiento shipibo al de los candoshi, cuya comprensión del mundo se basa en el corazón (Surrallés, 2003).

La instrucción (*onan*) encarna tanto el conocimiento tradicional como la sabiduría esencial para una vida plena, que, en la era moderna, no se limita a reproducir el conocimiento de los ancestros, sino que requiere su integración en el contexto social y cultural actual de los shipibo (Espinosa, 2012). Desde un enfoque chamánico, *onan* consiste en la capacidad de acumular diferentes perspectivas en el cuerpo, de modo que cuantas más «dietas» se realizan, más perspectivas se adquieren, concebidas como «sujetos» de conocimiento. La comunicación que el novicio es capaz de mantener con los «dueños» se logra a través de la enseñanza, que es en sí misma fruto del «poder perspectivista» del chamán. Así pues, la iniciación chamánica convierte al «médico» en un ser no ordinario, al que

²³ Tal como lo define Viveiros de Castro (2009), el pensamiento perspectivista concibe a los seres, tanto humanos como no humanos, no como una especie natural estable, sino como dotados de una naturaleza transformadora que los hace capaces de adoptar y encarnar alternativamente diferentes perspectivas, pasando de la posición de depredador a la de presa, de la consanguinidad a la enemistad. El pensamiento shipibo se basa en gran medida en esta lógica, como demuestran varios mitos identificados por Bertrand-Ricoveri (2005).

²⁴ Los jefes *koshi* eran llamados para tratar diversos asuntos religiosos, económicos, políticos, sociales y culturales. Eran la autoridad suprema para dirimir disputas, garantizar la justicia y celebrar matrimonios o alianzas (Espinosa, 2012).

se considera dotado de un «espíritu fuerte» (*koshi shinan*) resultante de estas múltiples relaciones con los «dueños» vegetales cuyos atributos ha adquirido.

CONVERTIRSE EN CRISTIANO EVANGÉLICO: TÉCNICAS PARA LLEGAR A SER SANTO

La Iglesia del pueblo de Las Asambleas de Dios²⁵ cuenta con unos cincuenta miembros de distintas edades (entre 20 y 70 años), la mayoría mujeres. La mayoría son profesores bilingües, tanto hombres como mujeres²⁶, pero también hay personas que se dedican a actividades más tradicionales, como la pesca y la horticultura. Se reúnen en un edificio de culto de madera construido en la plaza del pueblo por una misionera estadounidense.

Los cristianos evangélicos shipibo (cristiano o hermano empleado en español) conciben su religión en términos mesiánicos, según una escatología que prevé un destino póstumo basado en una dicotomía entre los cristianos evangélicos, que resucitarán en una tierra purificada de todo pecado, y los no cristianos, que arderán en el infierno. La angustia de su destino póstumo lleva a los fieles de la Iglesia de Las Asambleas de Dios del pueblo a prepararse para el Juicio Final, intensificando sus prácticas ascéticas cotidianas —ayuno, confesión privada²⁷, oración, lectura de la Biblia, alabanza y participación activa en los distintos cultos—. ²⁸ Estas prácticas van acompañadas de toda una serie de prohibiciones —no fumar, no beber alcohol, no bailar, no participar en fiestas, no visitar al chamán ni consumir plantas *rao*— que en realidad pretenden distanciarles del *habitus* local, que los cristianos consideran salvaje, arcaico y, por tanto, «diabólico» según la demonología evangélica. Desde un punto de vista *emic*, estas prácticas de orientación ascética reflejan un «imaginario de santidad» a la que

²⁵ Hemos elegido centrarnos en esta Iglesia más que en cualquier otra porque, dada su orientación pentecostal, favorece la «dimensión sobrenatural» más que las demás y, por tanto, tiene muchas analogías con la institución chamánica.

²⁶ Por su cercanía geográfica, San Francisco fue una de las primeras comunidades que se vio afectada, a partir de los años sesenta, por la expansión protestante del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la región, cuya sede estaba ubicada en Yarinacocha, hoy convertida en una institución pública no religiosa, el Instituto Pedagógico Bilingüe. Gracias a ello, San Francisco cuenta ahora con un gran número de profesores bilingües de todas las edades, una profesión que ya no es solo cosa de hombres, pues cada vez más mujeres, la mayoría treintañeras, estudian para ser maestras.

²⁷ La confesión privada consiste en una genuflexión colectiva a los pies del estrado en la que los fieles confiesan directamente a Dios sus pecados cotidianos sin pasar por ningún intermediario.

²⁸ Las celebraciones evangélicas se conocen como cultos (*mochai* en shipibo).

los fieles aspiran por encima de todo y que funciona como el único medio de ganarse su salvación.

Al igual que en la iniciación chamánica, y basándose de nuevo en una representación del cuerpo como *habitus*, estas prácticas de inclinación ascética obedecen a una lógica relacional destinada a imbuirse de los «aires» divinos (*riosan niwe*), concebidos como una sustancia activa en la formación de los individuos. De este modo, los fieles pueden establecer un contacto directo e íntimo con Dios (*Rios*), o más exactamente con el Espíritu Santo, que, para todas las denominaciones pentecostales, se concibe como una entidad capaz de «habitar» a los fieles. Tal configuración actuaría como un baluarte contra las entidades *yoshin* malévolas que, redefinidas en la figura del diablo, serían de nuevo susceptibles de «contaminar» al impetrante. En este sentido, los diversos comportamientos ascéticos adoptados por los creyentes se conciben como métodos para purificarse de los «males» de la cultura local estableciendo una relación con la divinidad. En términos generales, el ayuno (*sama*²⁹) es descrito por los cristianos como un «alimento para el espíritu» que sustituye a la comida, convirtiendo el cuerpo de la persona que ayuna en el receptáculo de lo divino. Derivada de su función intelectual, la Biblia se compara a menudo con un canal que permite una relación con Dios, de forma análoga a las plantas *rao* que transmiten la comunicación con entidades específicas. La oración (*risanti*) se considera como un discurso libre dirigido a un Dios al que «todo se le puede decir» y al que el creyente invita a «descender» sobre él para que pueda «recibirle». La confesión se describe a menudo como un medio de «purificarse de los malos pensamientos y actos». Una vez expulsado, el creyente puede recibir en su cuerpo al Espíritu Santo, la única entidad capaz de regular su comportamiento y hacerle renunciar a su propia voluntad.

Para los evangélicos shipibo, convertirse en «santo» significa establecer una comunicación directa con Dios bajo la coacción de una estricta disciplina moral y ética, que empuja a los fieles a superarse a sí mismos. La tendencia al ascetismo va acompañada de una privación del descanso. Esto remite a una concepción del sueño, común a otras poblaciones indígenas americanas (Bordin, 2011), que es visto como un estado devaluado.

Como en la iniciación chamánica, este trabajo ascético conduce a una alteración de la conciencia buscada activamente por los novicios como condición fundamental para el encuentro con el Espíritu Santo. Este mecanismo pretende lograr lo que los fieles llaman en español gozo o bautismo del Espíritu Santo,

²⁹ Recordamos que *sama* también significa «dieta» chamánica.

que, en la perspectiva pentecostal, equivale a un trance deseado, durante el cual el Espíritu Santo llega a «poseer» o «habitar» el cuerpo de los seguidores. En general, el gozo adopta la forma de una danza extática hasta la extenuación, facilitada por las alabanzas que cantan los fieles y la música que toca el organista durante los oficios. Este estado es individual y puede variar mucho de una persona a otra. Elisa, una fiel de unos cincuenta años, relata su primera experiencia de gozo tras tres días de ayuno:

El pastor me dijo: «Concéntrate, habla con el Señor de la misma manera que hablas con tu familia». Estaba llorando en mi corazón y tuve una visión de flores floreciendo y este florecimiento se volvió negro. Mi cuerpo estaba negro porque necesitaba cambiar mi vida. Y en esas flores apareció un pajarito blanco que se posó en mi cabeza. No pude pensar más y entonces me dijeron que empecé a gritar y me caí. Mi cuerpo estaba débil, pero mi espíritu estaba dispuesto a servir al Señor. Después de tres días de sacrificio [ayuno], el Espíritu Santo tocó mi corazón. Ya no era el mismo; me sentía tan ligero como el papel. Ya no sentía que mi cuerpo pesara. Me caí. Me sacudía y oía al pastor en mi oído diciendo: «Espíritu Santo, más, más, más, llénala, llénala». Y luego fue el turno de mi lengua. Fue como si alguien me hubiera cortado la lengua con una cuerda. Empecé a hablar en lenguas. Me asusté y el pastor continuó: «Más, más, llénala del Espíritu Santo». Y me estremecí, ya no tenía vergüenza, como que bailaba. Era como una corriente que fluía por mi cuerpo. Se movía, se movía. Algo tiraba de mi lengua, hablaba con otras palabras, hablaba en lenguas. Glorifiqué: «Gracias Señor por lo que me has dado». Después de eso, ya no quieres vivir en este mundo. Quieres vivir solo con Dios. Cuando te sientes así, rezas por tu marido, por tus hijos. Serán bendecidos si rezas en esos momentos, su salud, su trabajo, espiritualmente, todo. Cuando te sientes así, borra cualquier espíritu de calumnia, envidia, ira u odio que puedas tener. ¡En el nombre de Jesús! (comunicación personal, 4 de mayo de 2017).

Esta primera experiencia de trance, experimentada aquí en forma de glosolalia (hablar en lenguas), espasmos corporales, gritos y visiones, es interpretada por los evangélicos como un «encuentro» con el Espíritu Santo, que «desciende» para poseer el cuerpo del oficiante. Este dispositivo altamente emocional constituye un paso fundamental hacia el objetivo de «santidad» que se han fijado los cristianos. De hecho, el trance se define como un agente moralizador de primer orden, capaz de «cambiar el corazón» de los practicantes mediante la acción del Espíritu Santo en su cuerpo. En otras palabras, es el resultado del trabajo ascético realizado por los creyentes en su búsqueda de la «santidad», destinado a suscitar, modificar o suprimir una serie de sentimientos.

Como en la iniciación chamánica, la alteración de la conciencia provocada por la disciplina ascética lleva al cristiano a recibir lo que los evangélicos llaman dones sobrenaturales, entre ellos el don de la glosolalia, que, según mis informantes, es la primera manifestación carismática transmitida por el Espíritu Santo, seguida de los dones de alabanza, visión, curación y oratoria. Estos dones, a los que se refieren constantemente las iglesias evangélicas, son evocados por el apóstol Pablo, en particular en la Primera Epístola a los Corintios.

Al igual que el «médico» es visto como un ser no ordinario con múltiples relaciones con los «dueños» de las plantas cuyos atributos ha adquirido, el cristiano que posee dones también es visto por los fieles como un ser no ordinario imbuido de atributos divinos y capaz de establecer una estrecha relación con el Espíritu Santo. Por lo general, los cristianos que afirman haber recibido los dones de oratoria o alabanza describen su talento como «la voz de Dios que habla o canta a través de ellos» y los convierten en emisores de «inteligencia» y «conocimiento» divinos.³⁰ El curandero cristiano ve su talento como «la corriente de Dios o del Espíritu Santo que fluye por su cuerpo», lo que le convierte en «un instrumento del Espíritu Santo» a través del cual la entidad transmite la curación al enfermo.

Al igual que el «médico» que afirma estar «vestido» con las galas inmateriales recibidas de los «dueños», el curandero cristiano también afirma estar «vestido» con las armas bíblicas tomadas de Efesios 6 10-20, que confieren poder al portador: la «sangre preciosa de Jesús» (en el sentido de referente semántico), el «yelmo de la salvación», el «escudo de la fe», la «espada del Espíritu», la «coraza de justicia» y el «cinturón de la verdad». Estas diversas observaciones muestran que, además de ser un agente moralizador, el estado de «santidad» que los evangélicos se esfuerzan por adquirir mediante el establecimiento de una relación mística e inmediata con el Espíritu Santo constituiría también una forma de poder simbólico comparable al poder adquirido por el «médico» en el curso de sus «dietas».

Como en el caso del chamanismo, tal configuración encaja en la lógica amazónica de apropiación de elementos exógenos que estructura el pensamiento shipibo, haciendo de Dios una sustancia activa, es decir, un «alimento» que, al «habitar» el cuerpo del creyente, lo «constituye» realmente para transmitir sus atributos de «santidad» vectores de su poder. En este contexto, los dones recibidos del Espíritu Santo serían el equivalente cristiano de los conocimientos específicos que el «médico» ha heredado de sus múltiples relaciones con los «dueños» *rao*,

³⁰ Predicar no es solo cosa de pastores. Aunque no tengan título oficial, los fieles más comprometidos también pueden practicarla.

lo que permite al cristianismo tomar el relevo de lo ya conocido: el chamanismo. Sin embargo, cabe señalar que este chamanismo también está influido por la ideología cristiana, cuyos comuneros, creyentes y no creyentes, han recibido en algún momento de su vida la influencia. Esta configuración cristiana transforma los atributos *koshi*, *shinan* y *onan* en una versión indígena de la «santidad».

Ser fuerte, para un cristiano evangélico shipibo, significa ante todo convertirse en el predador implacable del demonio, en particular durante los cultos de liberación³¹, en los que los fieles participan en un verdadero drama de la lucha del bien contra el mal. Cada uno pretende expulsar a Satanás de su cuerpo y de su existencia, mediante oraciones durante las cuales los fieles «se concentran» cerrando los ojos y armándose con las armas bíblicas antes mencionadas, poniéndose bajo la protección del Dios cristiano, más precisamente «su mano derecha levantada». Las invocaciones a menudo toman un cariz violento, y los conversos utilizan gestos violentos para simular que quieren destruir al enemigo. El cristiano «fuerte» también es capaz de mostrar caridad y ayudar a su prójimo, especialmente a los enfermos y a los más indigentes.

Para un evangélico, ser inteligente significa tener una «mente fuerte» (*koshi shinan*), que, en el contexto cristiano, significa ser capaz de entrar en comunicación directa con Dios a través de la experiencia del trance. También significa ser capaz de cumplir la disciplina ascética preconizada por la Iglesia y saber controlarse y resistir a la tentación. La destreza y el rendimiento en el desempeño de una función dentro del culto —alabanza, predicación, oración y música— es también una marca de inteligencia, al igual que la capacidad de dar buenos consejos basados en los preceptos religiosos que deben seguirse, o de memorizar el contenido de la Biblia, hasta el punto de saber de memoria ciertos versículos considerados fundamentales.

Según una concepción perspectivista del conocimiento, también adoptada por los cristianos, ser culto reside en la capacidad del cristiano para adquirir los dones transmitidos por el Espíritu Santo, es decir, para incorporar a su cuerpo la perspectiva del predicador, cantor, vidente, curandero, consejero, músico, etc. Estos dones se conciben como «sujetos» del conocimiento del mismo modo que las perspectivas de las plantas *rao* transmitidas al «médico».

Del mismo modo que los chamanes han adquirido prestigio gracias al contacto con los turistas de ayahuasca, recibir «dones» religiosos permite a los

³¹ La iglesia de la comunidad celebra oficios los domingos por la mañana y todas las tardes excepto los lunes y viernes.

conversos elevar su estatus dentro de la comunidad. Este es particularmente el caso de las mujeres, que generalmente se considera que portan más «carisma» que sus homólogos masculinos y son percibidas por los comuneros como las líderes de su iglesia, en un contexto en el que, tradicionalmente, las mujeres se asocian con el espacio doméstico y con valores como la fragilidad, el miedo y la vulnerabilidad (Slaghenauffi, 2019, p. 85). Esta observación concuerda con la tesis planteada por ciertos autores (pueblos insulares del Pacífico) de que las mujeres son más proclives que los hombres a «recibir el Espíritu Santo» gracias a sus virtudes femeninas basadas en un corazón penetrante y suave a la vez y un cuerpo permeable que actúa como receptáculo, lo que permite establecer una relación con Dios a través de intensas experiencias personales (Malogne-Fer & Fer, 2015; Malogne-Fer, 2013; Eriksen, 2012; Robbins, 2012). En ese contexto, la Iglesia evangélica está reconfigurando las identidades de género, haciendo hincapié en la acción femenina y en la capacidad particular de las mujeres para convertirse en mediadoras o médiums del Espíritu Santo. Tales capacidades no son incompatibles con la participación activa de las mujeres en la predicación, ni siquiera con su acceso al pastorado. Esto pondría en perspectiva el análisis de Malogne-Fer y Fer de que las mujeres rara vez alcanzan el estatus de pastor o cualquier otra autoridad tradicional debido a una combinación de receptividad femenina y falta de autocontrol, control corporal y control emocional (2015, p. 31).

Estas habilidades espirituales y la promoción del estatus de las mujeres cristianas las hacen comparables a las mujeres chamanes shipibo (*médico ainbo*). Gracias a la aparición del «turismo chamánico», que ha contribuido activamente a elevar su perfil y mejorar su estatus en la escena chamánica, disfrutan ahora de un éxito rotundo, a veces mayor que el de sus homólogos masculinos (Slaghenauffi, 2019, pp. 79-86; Colpron, 2022).

«MÉDICOS» CONTRA CRISTIANOS: UNA BRUJERÍA DE PRUEBAS

El chamanismo amerindio amazónico es por definición moralmente ambivalente, una configuración de la que el «médico» no es una excepción. De hecho, en términos generales, se les describe como agentes dobles capaces de curar, pero también de matar, desempeñando los papeles de embrujador y desbrujador en función de sus intereses personales. A este respecto, Brabec de Mori (2017) pinta un cuadro poco halagüeño de un ser embustero que, a través de sus cantos, oculta su identidad tras la de una planta o adopta una voz suave y tranquilizadora para enmascarar los ataques hechiceros que envía a sus enemigos. Illius (1992) muestra que, incapaz

de neutralizar el «mal aire» (*jakoma niwebo*) que afecta a su paciente, interpretado por el autor como una «esencia individual» contaminante y contagiosa, lo extrae de su cuerpo y lo envía a un miembro de un grupo social extranjero.

Si la emergencia de la industria del turismo chamánico parece estar contribuyendo a un recrudescimiento de los ataques de brujería entre «médicos» rivales que detentan una estructura chamánica (Slaghenauffi, 2022), de manera similar, la cohabitación religiosa entre «médicos» y cristianos en el seno del pueblo está dando lugar a una forma de rivalidad a la vez ontológica y estatutaria entre los distintos especialistas de las dos instituciones. Los cristianos de Las Asambleas de Dios afirman ser objeto de ataques de brujería por parte de chamanes/brujos celosos que desean «probar» su «poder». Para ello, el perseguidor envía a su víctima uno o varios dardos mágicos (*yotoa*) que «extrae de su garganta» gracias a la presencia en su pecho de una sustancia flemática llamada *keyon* o *mariri*³², que sopla en dirección a la persona afligida. Hoy en día, esta operación se ha empobrecido entre los «médicos» de San Francisco, que generalmente ya no poseen la sustancia en su cuerpo, sustituida por pensamientos malévolos (*jakoma shinanbo*) que el especialista transmite a su víctima a través del humo del tabaco.³³ Estas acciones se manifiestan en la persona afligida en forma de apariciones fantasmales durante los sueños, como corrobora el relato de Agusho, un seguidor de la Iglesia de Los Defensores de la Fe Cristiana de unos sesenta años:

Un «médico» vino a mi casa. Me hizo varias pruebas. Entraba en mis sueños y me atacaba. Me hacía ver fantasmas, fantasmas de muerte. Venían hacia mí. Yo tenía miedo. Recé: «En el nombre del Padre, estoy en tus manos. Detén esto». Y los fantasmas se fueron. Di gracias al Señor. Durante toda la noche, los fantasmas me atormentaron. Dormí un rato y me tocaron. Si me hubieran dejado caer, ahora no estaría vivo. Eso querían hacerme los fantasmas, pero no pudieron. Me levanté de nuevo y recé. Entonces, un día, mientras dormía, en mi sueño había un campo enorme con un pequeño camino que conducía

³² La sustancia *keyon* o *mariri*, común a otras poblaciones amazónicas, consiste en una masa viscosa llamada flema que el chamán «cultiva» en su pecho ingiriendo un preparado a base de la flema del fruto del cacao y tabaco. La sustancia se alimenta con humo, combinado con una estricta «dieta» alimenticia y social que excluye a largo plazo toda comida caliente y charla excesiva. La flema puede entonces crecer y autorreproducirse dentro del cuerpo, convirtiéndose en dardos. Puede utilizarse tanto para absorber el mal «aire» presente en el cuerpo del paciente como para enviar dardos mágicos a una víctima, que el practicante extrae de su pecho en forma de serpiente, piedra o mal «aire».

³³ Esta presentación es general y no pretende ser exhaustiva, en la medida en que las técnicas de hechicería utilizadas dependen más bien de las competencias y de la variedad del aprendizaje realizado por cada especialista.

a él. Tomé el camino y me encontré cara a cara con dos fantasmas. No me dejaban pasar: «¿Qué quieres?». Encontré un palo y empecé a correr. Me perseguían. Tenía una canoa de tres metros. Salté dentro y me escapé. Ya no podía hacer nada más. Me tiraban palos y tierra y yo no sentía nada. Entonces volqué la canoa. Todo estaba seco. Se habían ido (comunicación personal, 25 de octubre de 2017).

Para los shipibo, el sueño (*nama*) se concibe como el viaje del «alma» (*kaya*) fuera del cuerpo. Por lo tanto, se considera que es «real» y que tiene una gran influencia en la realidad tangible. Así, los ataques oníricos se consideran el lugar de encuentro definitivo con el *yoshin* y, es más, con el *mawa yoshin* (espíritu de una persona muerta), que vienen a molestar al creyente para «contaminarlo» (*kopia*) con sus «aires» malignos. El objetivo de esta «contaminación» sería hacerle renunciar a su vocación religiosa, hasta que vuelva al estilo de vida local que, como hemos visto, está profundamente devaluado por los fieles. Si el agresor logra su objetivo, la persona afectada verá el suceso como una derrota. Se describirá repetidamente como «derrotado», en un estado de debilidad, falto de fuerza e incapaz de «volver a levantarse».

Ante tal clima de desconfianza, los cristianos adoptan una actitud preventiva incrementando su comportamiento ascético. Además de la oración, que es el arma por excelencia de los cristianos contra los ataques de brujería, se utilizan otras técnicas, como la lectura de la Biblia, considerada como la figura de autoridad, la distribución de aceite de oliva en el interior de los hogares y el uso de la armadura bíblica antes mencionada. Si el ataque es demasiado fuerte, el afligido emprenderá un largo periodo de ayuno y acudirá a los fieles suficientemente «preparados», en su mayoría mujeres, que le ayudarán a «recuperarse» durante sesiones de liberación, una especie de versión cristiana del ritual chamánico terapéutico, durante las cuales llevarán a cabo un ritual de exorcismo destinado a extraer a Satanás del cuerpo del afligido. Estas diversas protecciones brujeras cristianas tienden a poner en perspectiva el análisis de Stoll (1985) de que la religión evangélica ha erosionado los mecanismos de defensa espiritual de los nativos conversos.

Este ejemplo, y las diversas analogías que acaban de exponerse entre el evangelismo pentecostal y el chamanismo, corroboran que la conversión al pentecostalismo entre los shipibo implica inevitablemente una forma de apropiación de la religión, que la Iglesia de Las Asambleas de Dios logró llevar a cabo mediante el desarrollo de un mesianismo indígena basado en la combinación de dos elementos antinómicos: la «tradicición» y la religión cristiana. Este hallazgo

va claramente en contra de las hipótesis que afirman que el evangelismo entre los pueblos indígenas amenaza la preservación de las identidades culturales étnicas.³⁴

Por su parte, mis informantes «médicos» afirman que los cristianos nunca envían ataques. Sin embargo, reconocen el «poder» de sus oraciones y conjuros, en particular los que realizan durante los cultos de liberación, en la medida en que están asociados al ayuno de forma análoga al binomio «dieta» / cantos chamánicos. Así, en su opinión, son susceptibles de causar desgracias a las personas, «médicos» y otros, que muestren una falta de conducta hacia ellos. Tomemos, por ejemplo, el caso de Eduardo Muñoz, un «médico» de unos cuarenta años que dirige una pequeña estructura chamánica:

¿Ves Juan [un chamán], que tenía un bar al lado de la iglesia [Las Asambleas de Dios]? No quería bajar el volumen de la música³⁵ y les dijo a los hermanos: «¿Quién es el más ruidoso aquí? Yo soy el más ruidoso». Los hermanos rezaron: «¡Fuera demonio! ¡Fuera Satanás!». El hombre se sintió afectado por las oraciones. A causa de las oraciones, su hija murió, pero no quisieron matarla. Tus pecados vuelven a ti a través de la oración (comunicación personal, julio de 2022).

Por tanto, los conjuros cristianos actuarían de forma similar a los pensamientos malévolos (*jakoma shinanbo*) que el chamán/hechicero transmite a su víctima a través del humo del tabaco. Sin embargo, el objetivo de estas acciones no sería enviar daño a una persona, sino simplemente extraer el mal de su entorno. El resultado final es el mismo en ambos casos: la desgracia.

El reconocimiento por parte de los chamanes shipibo de la validez de las prácticas cristianas está vinculado en parte al «poder» que atribuyen a los grimorios, a los que asimilan la Biblia, y que han ido integrando gradualmente en el corpus vegetal desde la década de 1990 (Slaghenauffi, 2023), así como a los chamanes mestizos de la región, artesanos de un chamanismo sincrético fuertemente influenciado por el catolicismo popular, los libros de magia y el simbolismo de la cruz. Este reconocimiento del «poder» del chamanismo mestizo de tendencia cristiana también es compartido por otros indígenas de la región, que cada vez intentan perfeccionar sus habilidades con colegas mestizos y urbanos (Chaumeil, 1988, 1991, 2003).

* * *

³⁴ Sobre este tema, véase Sarrazin y Redondo (2022).

³⁵ Hay varios bares en el pueblo, y tienen la costumbre de armar un auténtico jaleo, sin tener en cuenta a los vecinos.

En última instancia, esta rivalidad entre dos ontologías y sistemas de poder opuestos se debe a que los enfoques de las dos instituciones están demasiado próximos. La situación obviamente se vio exacerbada por la actitud de los misioneros protestantes que, al demonizar la brujería y estigmatizar al chamán, paradójicamente magnificaron el poder de los brujos y reforzaron la convicción de que la brujería era en realidad una amenaza omnipresente (Stoll, 1985).

Las diversas observaciones expuestas en el artículo ponen de manifiesto los límites de los valores pacíficos en los que se basa la comunidad nativa y su incapacidad para erradicar el *ethos* predador que estructura el pensamiento shipibo. En este sentido, la voluntad pacificadora y civilizadora que actúa en la comunidad no habría implicado la desaparición de una ontología basada en gran medida en la guerra y el chamanismo, sino más bien su adaptación al nuevo contexto sociológico de pluralización religiosa, ahora vector de conflictos internos, divisiones y rivalidades faccionales entre los distintos especialistas religiosos. Parece, por tanto, que es más bien la razón de ser de las tensiones internas lo que resulta verdaderamente novedoso hoy en día, en unos mundos en los que la falta de cohesión territorial es cada vez mayor.

REFERENCIAS

- Albert, B. (1988). La Fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme*, 106-107, 87-119. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368972>
- Arévalo Valera, G. (1986). El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali. *Instituto Indigenista Interamericano*, 46(1), 147-161.
- Bastide, R. (1955). Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. *Anais do xxxi Congresso Internacional de Americanistas*, 1, 493-503. https://classiques.uqam.ca/contemporains/bastide_roger/principe_coupure_comportement_afro_bresilien/principe_coupure_texte.html
- Bertrand-Ricoveri, P. (2005). *Mythes de l'Amazonie. Une traversée de l'imaginaire shipibo*. L'Harmattan.
- Bordin, G. (2011). *On dansait seulement la nuit. Fêtes chez les Inuit du nord de la Terre de Baffin*. Société d'Ethnologie.
- Brabec de Mori, B. (2017). Voies de guérison, voix de sorciers, L'ambivalence des chants curatifs shipibo en Amazonie. *Terrain*, 68, 120-125. <https://doi.org/10.4000/terrain.16343>

- Cárdenas Timoteo, C. (1989). *Los Unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los shipibos-conibos del río Ucayali*. IIP / CAAP.
- Chaumeil, J. P. (1988). Le Hambisa défenseur. Figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou). *Recherches amérindiennes au Québec*, 18(2-3), 115-126.
- Chaumeil, J. P. (1991). Réseaux chamaniques contemporains et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou). En C. Pinzón, R. Suárez & G. Garay (Eds.), *Otra América en construcción* (pp. 9-21). ICAN / COLCULTURA.
- Chaumeil, J. P. (2000). *Chasse aux idoles et philosophie du contact*. En D. Aigle, B. Brac de la Perrière, J. P. Chaumeil (Eds.), *La politique des esprits* (pp. 151-164). Nanterre.
- Chaumeil, J. P. (2003). Chamanismes à géométrie variable en Amazonie. *Diogène*, 396, 159-175.
- Colpron, A. M. (2004). *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-konibo* [Tesis de doctorado, Universidad de Montréal].
- Colpron, A. M. (2022). From Unknown to Hypermediatized. En F. Dussart & S. Poirier (Eds.), *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics* (pp. 133-156). University of Alberta Press.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Eriksen, A. (2012). The Pastor and the Prophetess: An Analysis of Gender and Christianity in Vanuatu. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(1), 103-122. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01733.x>
- Erikson, P. (1986). Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 185-210. <https://doi.org/10.3406/JSA.1986.1003>
- Espinosa, O. (2012). To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as an Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3), 451-471 <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01252.x>
- Fausto, C. (2016). L'odeur des Blancs. Les avatars de la culture chez les Kuikuro du haut Xingu. En P. Erikson (Ed.), *Trophées. Études ethnologistes, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*, (pp. 170-186). Publications de la Société d'ethnologie.
- Galinier, J., & Molinié, A. (2006). *Néo-Indiens (Les): Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob.


- Gebhart-Sayer, A. (1986). Una terapia estética: los diseños visionarios de la ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, 46, 189-218.
- Gebhart-Sayer, A. (1988). Some Reasons Why the Shipibo-Conibo (Eastern Peru) Retain their Art. En E. Reichel (Comp.), *Identidad y transformación de las Américas, Memorias 45° congreso internacional de americanistas* (pp. 293-307). UNIANDÉS.
- Houseman, M., & Severi, C. (2009). *Naven ou le donner à voir : Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Maison des Sciences de l'Homme.
- Illius, B. (1992). The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. En J. M. Langdon & G. Baer (Eds.), *Portals of power: Shamanism in South America* (pp. 63-77). University of New Mexico Press.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática — INEI. (2018). *Perú: Resultados definitivos de los censos nacionales 2017*. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/
- Lagrou, E. (2011). Le graphisme sur les corps amérindiens. *Gradhiva*, 13(1), 6893. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2040>
- Leclerc, R. F. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale* [Tesis de doctorado, Nanterre, Paris x].
- Leclerc, R. F. (2010). Curanderos Shipibo (Amazonie péruvienne) et Ayahuasqueros occidentaux. En S. Baud & C. Ghasarian (Eds.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi* (pp. 363-386). Imago.
- Loriot, J., Lauriaut, E., & Day, D. (1993). *Diccionario Shipibo-Castellano. Serie Lingüística Peruana*, 31. Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano. <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/443>
- Losonczy, A. M., & Mesturini Cappelletti, S. (2010). Entre «l'occident» et «l'Indien». Ethnographie des routes du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrepart*, 56(4), 93-110. https://shs.cairn.info/article/AUTR_056_0093/pdf
- Malogne-Fer, G. (2013). Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme: les assemblées de Dieu de Polynésie française. *Social Compass*, 60(2), 189-203. <https://doi.org/10.1177/0037768613481749>
- Malogne-Fer, G., & Fer, Y. (2015). Introduction. En G. Malogne-Fer & Y. Fer (Eds.), *Femmes, genre et pentecôtismes* (pp. 7-37). Labor et Fides.
- Marzal, M. (1988). Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. *Antropologica*, 6(6), 457. <https://doi.org/10.18800/antropologica.198801.022>

- Morin, F. (1998). Los Shipibo-Conibo. En F. Santos & F. Barclay (Eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, volumen III* (pp. 275-448). Abya-Yala. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/50094.pdf>
- Renard-Casevitz, F. M. (1993). Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme*, (126-128), 25-43. <https://doi.org/10.3406/HOM.1993.369627>
- Robbins, J. (2012). Spirit Women, Church Women, and Passenger Women: Christianity, Gender, and Cultural Change in Melanesia. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 157, 113-133. <https://doi.org/10.4000/assr.23646>
- Russell, A., & Rahman, E. (2015). *The Master Plant. Tobacco in South Lowland South America*. Routledge.
- Salcedo La Serna, J. C. (2012). *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santos-Granero, F. (2009). *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy*. University of Texas Press.
- Sarrazin, J. P., & Redondo, S. (2022). Pluralism versus Pluralization. How the Protection of Cultural Diversity Can Turn Against New Forms of Religious Diversity. *Colombia Internacional*, (109), 115-137. <https://doi.org/10.7440/colombiaint109.2022.05>
- Severi, C. (2007). *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Rue d'Ulm / Musée du Quai Branly.
- Slaghenauffi, D. (2019). *Korikiati. Comment les chamanes shipibo pensent le tourisme, le prosélytisme protestant et le capitalisme* [Tesis de doctorado, Aix-Marseille Université – IDEMEC].
- Slaghenauffi, D. (2022). Sorcellerie capitaliste et touristes pishtaco : les tensions occultes autour du tourisme d'ayahuasca chez les Shipibo de San Francisco (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des américanistes*, 108(2), 39-59. <https://doi.org/10.4000/jsa.21111>
- Slaghenauffi, D. (2023). El mundo occidental: una fuente de poder chamánico. El caso de los chamanes shipibo-konibo (Amazonía occidental). *Indiana*, 40(1), 243-262. <https://doi.org/10.18441/ind.v40i1.243-262>
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Stoll, D. (1991). *Is Latin America Turning Protestant?* University of California Press.

- Surrallés, A. (2003). *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Centre national de la recherche scientifique – CNRS / Maison des sciences de l'homme.
- Viveiros de Castro, E. (2001). Gut Feeling About Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. En L. Rival & N. Whitehead (Eds.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière* (pp. 19-43). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199244751.003.0002>
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie structurale*. PUF.
- Viveiros de Castro, E., & Taylor, A. C. (2006). Un corps fait de regards. En Musée du Quai Branly, *Catálogo da exposição Qu'est-ce qu'un corps?* (pp. 149-215). Musée du Quai Branly.
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and Shamanism in South America*. Yale University Press.

Intelectuales indígenas, escritura de la historia y epistemes nativas: *El Kakanchic* de los Quilmes en Argentina

Manuel Fontenla

 <https://orcid.org/0009-0005-6658-5042>

Universidad Nacional de Catamarca

manuruzo@gmail.com

RESUMEN

El artículo analiza algunas claves epistémicas en la manera en que los intelectuales indígenas diaguitas abordan la escritura de la historia. Estas escrituras, ponen en juego, por un lado, la identidad étnica propia del intelectual indígena y la pregunta por el sujeto y el lugar de enunciación desde el cual se construye su posicionamiento epistémico-político. Por otro lado, plantean un proyecto de crítica y descolonización de la historia, en la medida en que sus escritos proponen una confrontación directa y abierta con las versiones hegemónicas (coloniales) de la historia. Desde estas dos dimensiones, nos interesa reflexionar sobre la posibilidad de que estas escrituras configuran una episteme nativa para la reescritura y relectura de la historia indígena.

Palabras clave: Intelectuales indígenas, Escritura de la historia, Epistemes nativas, Diaguitas, Quilmes

Indigenous Intellectuals, History Writing and Native Epistemes: *The Kakanchic* of the Quilmes in Argentina

ABSTRACT

The following article aims to analyze some epistemic keys in the way in which indigenous Diaguita intellectuals approach the writing of history. These writings put into play, on the one hand, the ethnic identity of the indigenous intellectual and the question about the subject and the place of enunciation from which his epistemic-political positioning is constructed. On the other hand, they propose a project of criticism and decolonization of history, to the extent that their writings propose a direct and open confrontation with the hegemonic (colonial) versions of history. From these



two dimensions, we are interested in reflecting on the possibility that these writings configure a native episteme for the rewriting and rereading of indigenous history.

Keywords: *Indigenous intellectuals, Writing of history, Native epistemes, Diaguitas, Quilmes*

INTRODUCCIÓN

El artículo se propone analizar algunas claves epistémicas en la manera en que los intelectuales indígenas diaguitas abordan la escritura de la historia. Estas escrituras ponen en juego, por un lado, la identidad étnica propia del intelectual indígena y la pregunta por el sujeto y el lugar de enunciación desde el cual se construye su *posicionamiento epistémico-político*. Por otro lado, desarrollan un proyecto de crítica y descolonización de la historia, en la medida en que sus escritos plantean una confrontación directa y abierta con las versiones hegemónicas (coloniales) de la historia. Desde estas dos dimensiones, nos interesa reflexionar sobre la posibilidad de que estas escrituras configuran una episteme nativa para la reescritura y relectura de la historia indígena.

Para realizar este análisis, recorreremos primero algunas discusiones sobre la figura del intelectual indígena y su inserción en el campo de la historia profesional y académica. Luego, nos detendremos en el caso particular de los testimonios y propuestas elaboradas en el libro *Kakanchic. Pájaro de las tormentas* (2011), para finalizar con una recuperación y reflexión en torno a la posibilidad de una episteme nativa.

En 2011, a partir de un trabajo conjunto entre comunidades indígenas diaguitas e investigadores universitarios salteños, se publicó en Argentina: *Kakanchic: pájaro de las tormentas. La resistencia del pueblo Quilmes*, un libro-experiencia, libro-memoria, libro-reencuentro de voces, cuya lectura no puede menos que emocionar. El libro es resultado de un trabajo colectivo, una coproducción entre la Universidad Nacional de Salta, el colectivo indígena El Rescoldo, y la participación de intelectuales indígenas, investigadores indígenas y comuneros

Quilmes, destacando las reflexiones de Francisco Chaile¹, Adriana Zaffaroni², Javier Lajo³ y Gerardo Choque⁴.

El libro contiene tres capítulos, cada uno con un enfoque particular y una temática específica. El primero, titulado «El memoricidio diaguita», aborda una crítica a la historia hegemónica nacional y local sobre los pueblos indígenas en el noroeste argentino. Un recorrido histórico desde la época preincaica hasta el presente donde se recorren algunos hitos fundamentales para desmitificar las visiones blancas, colonizadoras y nacionalistas sobre el pasado indígena en Argentina.

El segundo capítulo, titulado «La vuelta de los comuneros quilmes», recorre las trayectorias de los intelectuales indígenas Francisco Chaile y Gerardo Choque, dos comuneros diaguitas considerados referentes y sabios por su larga historia de lucha por los derechos indígenas, la defensa cultural y la reapropiación territorial. Este capítulo presenta extensos fragmentos de entrevistas realizados por el colectivo El Rescoldo, especialmente por jóvenes indígenas estudiantes universitarios.

Finalmente, el tercer capítulo, titulado «La Ciudad Sagrada de Quilmes», relata el proceso por el cual el sitio arqueológico Ruinas de Quilmes, administrado durante más de cincuenta años por el Estado provincial y distintas universidades, fue recuperado por la comunidad diaguita de Quilmes y renombrado como «Ciudad Sagrada». El proceso implicó instancias legales, cortes de ruta, asambleas y tomas en el sitio mismo. Luego de una larga lucha de más de diez años, finalmente se le otorgó la concesión y administración a las comunidades diaguitas locales.

¹ Comunero diaguita. Cacique de la Comunidad India Quilmes, con más de 35 años de lucha como dirigente de la resistencia indígena.

² Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Directora del Centro de Investigación de Lenguas, Educación y Culturas Indígenas de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Investigadora, docente de la Facultad de Humanidades de la UNAS, autora de numerosas publicaciones. Asume su raíz cultural indígena por parte de su abuela materna Antonia Ramírez Tehuelche, quién fuera negada como madre en la partida de nacimiento de su hija expedita por el Estado argentino.

³ Comunero del pueblo Puquina en las alturas de Arequipa, Perú (1951-2021). Lic. en Economía y Doctor en Filosofía. Fue dirigente indígena, docente de la Universidad Global de Cuzco, Perú. Investigador y autor del libro *Qhapaq Ñan, la Ruta Inka de Sabiduría* (2006) y numerosas publicaciones orientadas a la construcción del pensamiento político y la cultura indígena.

⁴ Cofundador del colectivo El Rescoldo y miembro del Centro de Investigación de Lenguas, Educación y Culturas Indígenas de la UNAS. Militante de la resistencia cultural indígena. Asume su raíz cultural diaguita por parte de su abuelo paterno, Adolfo Choque, trabajador minero, oriundo de Cachi, Valles Calchaquies.

Acorde a los objetivos de este artículo, recuperaremos solo los aspectos de este libro que nos permitan reflexionar sobre las nociones de intelectual indígena y de episteme nativa, ambos focalizados sobre la escritura de la historia.

TRAYECTORIAS EN TENSIÓN: LO POLÍTICO, LO ACADÉMICO Y LO BIOGRÁFICO

En una de las obras centrales sobre los intelectuales indígenas de América Latina, la historiadora chilena Claudia Zapata Silva (2015) señala que debemos comprender la figura del intelectual indígena, primero como una novedad, y segundo, en el contexto de las transformaciones sociales operadas en los últimos 50 años, en las cuales se ha profundizado y complejizado el vínculo entre sociedades indígenas y sociedades nacionales. En sus propias palabras:

Los intelectuales indígenas emergen a partir de estas transformaciones, rupturas y adaptaciones a espacios geográficos y sociales distintos a los de la comunidad y del grupo social homogéneo. Por lo tanto, su vínculo con los procesos nacionales y continentales constituye el punto de partida para cualquier análisis (Zapata Silva, 2007, p. 71).

En una dirección similar, se inscribe el balance que realiza la intelectual indígena mapuche (argentina) Lorena Cañuqueo, para quien, «la tematización e investigación sobre la figura del ‘Intelectual indígena’ son muy recientes, razón por la cual son muy escasas las publicaciones referidas al tema; sobre todo en la Argentina» (2018, p. 71).

La presentación de este panorama es importante para comprender los aspectos que atraviesan al análisis propuesto. La novedad que representa el fenómeno de *intelectuales indígenas* formados en academias y espacios institucionales pone en tensión no solo la figura misma del intelectual indígena y sus colectivos, sino que implica importantes reflexiones sobre el tipo de políticas públicas educativas y de universidades que se construyen en la actualidad. Es decir, las discusiones sobre la figura del intelectual indígena se desarrollan en el contexto de una discusión esencial para la época sobre el carácter intercultural de la educación y de nuestras sociedades.

Una primera idea para acercarse a la comprensión de la figura del intelectual indígena es la de trayectoria. Esta, puede comprenderse en dos líneas. Por un lado, la idea de trayectoria político-ideológica en espacios de militancia lucha y organización indígena; y, por otro lado, la idea de trayectoria en espacios

institucionales y académicos. Es sumamente importante señalar que ambas trayectorias son consideradas como espacios de producción de conocimiento. Las largas trayectorias de militancia y organización no son opuestas o distintas a un momento «teórico» o institucional. En ambos tipos de trayectorias se producen conocimientos, saberes, cultura, identidad, lengua y cosmovisión. Separar esas trayectorias desde una mirada disciplinar o academicista, señalando una como más política-práctica y otra más teórico-académica, es un error que no permite comprender la riqueza y complejidad de las trayectorias de los intelectuales indígenas. Esto tampoco niega que ambas trayectorias presentan diferencias y similitudes. En el caso de la trayectoria académica, se trata de un particular sujeto/a indígena cuya trayectoria está marcada por el paso a través de instituciones de educación superior y por una formación disciplinar principalmente en el ámbito de las ciencias sociales. Estos intelectuales indígenas son caracterizados a grandes rasgos por una identificación explícita con un colectivo, y por un tipo de intervención en el espacio público emplazada en la escritura. Para Zapata Silva, lo determinante es que estos intelectuales producen discurso desde una disciplina del conocimiento, y desde ella se sitúan en el espacio público, en tanto autor, con nombre y apellido, lo que indica su pertenencia al campo intelectual configurado con la modernidad (Bourdieu). Además, por mucho que su escritura coloque en el primer plano el compromiso político, su forma se atiene a las reglas y los mecanismos de legitimación de su disciplina (Zapata Silva, 2015, p. 299).

Cañuqueo también recupera la idea de trayectoria como noción central para pensarse en su autoetnografía como intelectual mapuche, destacando los espacios de militancia, como una forma de relación con el pasado donde «leer, entender y discutir el marco teórico creado por nuestros antecesores inmediatos durante las décadas de los ochenta y noventa nos permitió poner en valor a lxs militantes mapuche y a sus producciones» (2018, p. 64). Las trayectorias mapuche, señala Cañuqueo, no solo arraigaban en un modo de vida «ancestral» que había que recuperar, sino que también debían incluir nuestras propias realidades y la de las personas con las que nos sentíamos cercanas (2018, p. 65).

Para Mariana Paladino y Laura Zapata, coordinadoras de un dossier dedicado a los intelectuales indígenas en América Latina, lo importante no es una definición exhaustiva de qué es un intelectual indígena, sino el hecho de que «hoy podemos decir [...] que los/as ‘intelectuales indígenas académicos’, los/as ‘investigadores/as indígenas’; los/as ‘intelectuales indígenas profesionalizados’ están construyéndose un lugar propio al interior de las ciencias sociales» (2018, p. 26). Incluso,

ese lugar propio tiene como característica central cuestionar las definiciones esencialistas de «lo indígena», ya sea como intelectual, militante o historiador.

Estas autoras, como otras destacadas en la temática —Cusicanqui, Briones o Segato—, insisten en que señalar la existencia de intelectuales indígenas o de epistemes nativas no implica plantear una diferencia cultural radical entre «mundo occidental» y «mundo indígena», sino más bien situar las diferencias culturales existentes en relación con unas configuraciones históricas de poder donde la diferencia cultural se reinscribe como desigualdad social. Al tiempo que combate el esencialismo, esta mirada permite analizar los espacios de interacción e interrelación entre «mundo indígena» y «mundo occidental». En esta dirección, Zapata Silva muestra que muchas de las producciones de los intelectuales indígenas, buscan justamente acercarse a los parámetros de las disciplinas occidentales y a las maneras del campo intelectual latinoamericano, para discutir en su propio seno la colonialidad del saber/poder.

Es necesario e importante apuntar que la negativa a definir una «pureza cultural», o una diferencia incommensurable, no contradice la búsqueda de una episteme nativa. En las posturas que se recorren aquí, los/as autores toman posición sobre lo que significa una perspectiva «nativa», al mismo tiempo que niegan las miradas esencialistas. En esta clave, ya en la década de 1980, el destacado intelectual mexicano Bonfil Batalla señalaba de manera pionera en su texto *Historias que no son todavía historia* que la *historia india* de los pueblos indios reclama, ante todo:

Un punto de vista indio [...] un compromiso de tomar como problema principal del quehacer histórico, la historia del pueblo indio. Es un cambio de óptica que permite hacer central lo que hasta ahora ha sido excéntrico y marginal; importa asumir al pueblo indio como la entidad historiable y echar mano de las otras historias (las historias de «los otros», los no indios) en tanto sean pertinentes para ayudar a explicar la historia india [...] esta tarea mostrará que no hubo rompimiento ni cancelación de la historia india como resultado de la invasión europea (2005, p. 241).

Ya en aquella época, Batalla marcaba que la producción historiográfica profesional y establecida no había dado muchas respuestas todavía, no obstante, «el silencio [estaba] siendo poblado con las voces de los propios historiadores indios» (2005, p. 241). Si bien esa situación ha cambiado, aún hoy en Argentina los historiadores e intelectuales indígenas siguen ocupando un lugar marginal en la producción académica. Por eso, lo que destaca en la noción de intelectual indígena

que aquí proponemos es su inserción como un intelectual «profesional» con relación a espacios académicos e institucionales de producción de conocimiento.

En esta línea, las trayectorias de estos intelectuales se plasman en características de su escritura histórica. Esto se nota especialmente en el carácter situado de su posicionamiento como «un tipo de conocimiento que es individual en primera instancia, pero que aspira a la representación de un colectivo histórico que ha sido subordinado, que busca incidir en la sociedad mayor y promover cambios en ella» (Zapata Silva, 2015, p. 301). Incluso, cuando su «apoyo a la causa no les impide dirigir críticas hacia quienes la representan, lo que provoca debate y controversia en el seno de los propios movimientos indígenas» (Zapata Silva, 2015, p. 300). Es decir, el posicionamiento político-histórico, si bien aparece mayoritariamente ligado a la historia colectiva del pueblo o la comunidad indígena, no implica que desaparezca o se subordine la propia trayectoria y las propias tensiones del campo académico.

El hecho de que la trayectoria de estos intelectuales indígenas esté caracterizada por un tránsito en instituciones educativas cuya historia se hunde en la genealogía colonial de los Estados nación no está exento de paradojas. En Argentina son prácticamente nulos los espacios de enseñanza de la historia indígena desde una perspectiva crítica de la historia colonial. Por ello, tal como denuncia la mayoría de estos intelectuales, el Estado nación y sus modelos educativos han impulsado e impuesto los mayores proyectos coloniales de integración, entendidos como negación-asimilación. El acceso a la educación superior y la especialización profesional constituiría, en esos términos, el extremo de la integración para los indígenas.

Con una preocupación similar, Cañuqueo cuestiona que «en nuestro paso por la academia lxs mapuche nos terminaríamos ‘awinkando’ [...] ser académicx/mapuche/activista son caminos que elegimos recorrer y que se encuentran habilitados para nosotrxs y no de lugares de enunciación fijos» (2018, p. 67). Como decíamos anteriormente, la trayectoria de «intelectual indígena» no fija una posición o identidad, sino que refiere a desplazamientos entre lugares que se conectan en una trama de sentidos, resignificando arte, teoría, política y reflexión sin entenderlos como campos estables de saberes.

Por ejemplo, en una de las entrevistas que recupera *Kakanchic*, el comunero diaguita Sergio Condori, relata este recuerdo:

Cuando estaba en la Facultad de Filosofía y Letras me voy a inscribir en una materia y la profesora esta me pide el documento y me dice: «Ah usted es Condori. ¿Usted es de los Valles verdad?». Le digo: «No, no soy de los valles, soy nacido y criado en la ciudad de Manantiales».

«Yo sé que los Condori son de todo el Valle, de Santa María, de Colalao, hasta incluso en la historia han sido trasladados hasta Trancas». «Ajá» exclamó. Yo no sabía de qué me hablaba porque obviamente no he conocido nada de la historia nuestra. Y entre discusiones me dice: «Mire usted está renegando de su apellido, usted reniega de su pasado. Lo entiendo porque aquí en este caso nadie le ha enseñado nada de su historia. Sepa bien que el apellido suyo es un apellido importante como todos, pero dentro de todo, usted tiene que sentirse orgulloso de su apellido». «¿Por qué?», le dije. «Porque su apellido ha nacido aquí en este continente [...] investigue la historia. Le voy a dar algunos libros. Vaya buscando su identidad y sépase bien que Condori... hay muchos Condori que han sido, en la historia, caciques tanto en Bolivia, en Perú y en Educador». Me quedé pensando, digo: «¿Yo, indio?» Pensaba: que me dirá esta señora. Y empiezo esa investigación que ha sido un proceso muy paulatino, muy lento. Empecé y empecé a encontrar Cunturi. ¿Qué era Cunturi? Proviene de Kúntur y Kúntur es cóndor, y ahí, con mi hermano más grande es que discutimos cuando yo renegaba de mi apellido (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 129).

Este es el caso de algunas de las trayectorias recuperadas en *Kakanchic*, a partir de la combinación de intelectuales que provienen de espacios de militancia y más tarde confluyen o articulan con espacios académicos; y de manera contraria, intelectuales que a partir de su tránsito por espacios académicos (principalmente la Universidad Nacional, pública y gratuita) se vinculan a espacios de militancia política y territorial indígena.

El Rescoldo⁵, colectivo cultural, académico y territorial que realizó las entrevistas publicadas en *Kakanchic*, está integrado por docentes universitarios, por importantes referentes políticos de las comunidades diaguítas, como el histórico Cacique Francisco «Pancho» Chaile, y principalmente por jóvenes estudiantes universitarios, que a partir de su tránsito por la universidad han podido reconectar y relacionarse con sus identidades étnicas.

Pancho Chaile ha tenido una larguísima trayectoria política en organizaciones indígenas. A inicios de la década de 1970, colaboró en la organización de la Federación Indígena de los Valles Calchaquíes, en 1973 participó del Primer Parlamento de los Valles «Juan Calchaquí», y en 1975, con apenas 22 años, pero ya convertido en un referente, viajó a Canadá para el Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas. Luego, con el golpe de Estado cívico-militar llamado «Proceso de Reorganización Nacional» (1976-1983), Chaile, como muchos otros militantes, sufrió años de cárcel, persecución y refugio. No obstante, con

⁵ Para una historia de El Rescoldo, véase Zaffaroni (2020).

la vuelta de la democracia, Pancho, retomó su actividad política territorial en los Valles Calchaquíes. De su largo caminar, Chaile nos señala dos características centrales para la configuración de esta idea de intelectual indígena. Dice Pancho:

No quiero hablar de mí, yo no soy yo, yo soy parte de la comunidad, represento ante ustedes la voz de todos los comuneros, todos juntos, cada uno con lo suyo es un pedacito de la memoria del pueblo Quilme (Chaile, 2011, p. 112).

Como ven, yo no he tenido vida privada, como dicen. Mi vida es la comunidad. En la vida ¡andao mucho y lindo (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 120).

Este tipo de reflexiones se encuentra en todos los testimonios de los comuneros quilmes, poniendo el acento en la trayectoria que camina desde lo personal hacia lo colectivo y comunitario. Sin embargo, cuando nos detenemos en el papel de los intelectuales indígenas, como historiadores, o en su vínculo con la escritura de la historia, aparecen tensiones entre lo biográfico y lo comunitario. Como historiadores indígenas no pueden obviar el hecho de que esta disciplina ha jugado un rol fundamental en la imposición de un dominio ideológico sobre sus colectivos. Esto da por resultado una escritura que, sin dejar de lado los parámetros historiográficos, aparece altamente conflictuada sobre todo en relación con aquellos aspectos que les impiden establecer vínculos con las luchas étnicas del presente. Esto los lleva a protagonizar un combate más pequeño, pero no menos importante, que consiste en el intento por descolonizar su propio ámbito de conocimiento (Zapata Silva, 2007, p. 176). Sobre esta tensión y la posibilidad de la descolonización de la historia nos detendremos en el próximo apartado.

EPISTEME NATIVA, MUNDOS PROPIOS Y CRITICA COLONIAL

En la década de 1980, en el ya citado *Historias que no son todavía historia* se menciona que la *historia india* de los pueblos indios reclamaba, ante todo «un punto de vista indio». Desde esa época hasta el presente, diversos autores han continuado debatiendo y problematizando, qué significa ese «punto de vista indio». Aquí intentaremos mostrar que ese punto de vista «propio» puede ser comprendido, más allá de un posicionamiento identitario e ideológico, como un posicionamiento epistémico sobre la manera de producir conocimientos.

Para ello, recuperaremos algunas definiciones o caracterizaciones de lo que significa una «episteme nativa». Una primera definición la encontramos en *Intelectuales indígenas de América Latina* de Zapata Silva. Allí la autora afirma que

la emergencia de estos intelectuales significa la llegada de sujetos indígenas a un espacio de construcción y disputa ideológica, donde no son pocos los que se abocan a formular interpretaciones de la historia de su grupo, que se confrontan a otras actualmente hegemónicas o en crisis:

Este punto de vista es lo que en esta investigación he denominado «lo propio», con la complejidad de que en su elaboración concurren los más distintos elementos: experiencia colectiva, experiencia individual, formación disciplinaria y sus distintos recursos metodológicos y teóricos (Zapata Silva, 2015, p. 310).

La construcción del posicionamiento, que busca disputar las versiones hegemónicas de la historia, se hace no solo cuestionando el sentido ideológico de la historia, sus valoraciones y desenlaces, sino criticando las categorías coloniales, las construcciones temporales, el archivo y los testimonios. En algunos casos a partir de una intervención a textos canónicos y en otros a partir de nuevas historias antes marginadas o silenciadas.

En esta dirección, señalamos tres aspectos que se pueden encontrar en estas escrituras históricas, y que conforman una noción básica de episteme nativa. En primer lugar, en la escritura de los intelectuales-historiadores indígenas, la recuperación del pasado se inscribe en un proyecto político mayor que consiste en la «restitución de un mundo propio». En segundo lugar, la recuperación del pasado no se vincula a hechos específicos, acontecimientos o aspectos culturales particulares (un mito, una lucha, un ritual, etc.), sino a la idea de autonomía para narrar. Tercero, estos dos movimientos implican una fuerte crítica a los conocimientos hegemónicos y las historias oficiales.

Imaginar el pasado que no fue

Para comprender el primer aspecto de la episteme nativa (que el pasado se pone al servicio de un proyecto político mayor), podemos abordar el concepto de «utopía retrospectiva». En el clásico, *México Profundo* (1987), Bonfil Batalla afirma la importancia de comprender correctamente la idea de utopía retrospectiva. Por un lado, el autor señala, en los textos de la nueva historia india que comienzan a conocerse, que se presenta con frecuencia una imagen de la sociedad precolonial que fácilmente puede calificarse de «idealizada» y, en consecuencia, «falsa». Se la reivindica como una sociedad perfecta, mucho más avanzada y justa de lo que la historia oficial (la que escribe el dominador) ha querido jamás admitir (Bonfil Batalla, 2005, p. 236).

Pero, inmediatamente aclara que esta «idealización» —que abarca tanto los aspectos tecnológicos y científicos como los sociales, políticos y éticos de aquellas sociedades— cumple tres funciones importantes para los pueblos indígenas de hoy. Primero establece un punto de oposición a partir del cual se debe realizar la crítica de las concepciones oficiales, pretendidamente «científicas», acerca de la historia y la sociedad precolonial. Segundo, profundiza la crítica de la colonización al afirmar que su verdadera esencia fue la destrucción de una historia del bien, perfecta, y no una historia del mal, errada, como lo sostiene la visión del colonizador. Tercero, introduce, bajo la fórmula de una vuelta al pasado, un nuevo proyecto de sociedad futura.

De esta manera, la visión «idealizada y acrítica de la sociedad precolonial», que con frecuencia se aduce como argumento para descalificar a los autores indios que escriben sobre la historia, adquiere otro sentido. No se trata de reconstruir el pasado tal cual fue, sino de proponer un futuro que se vincula con un pasado interrumpido. Restaurar, o restituir, no sería entonces dar marcha atrás a la historia, sino una manera de «postular una sociedad ideal para el futuro, en la que se realizarán las utopías germinales de la historia precolonial. Esta *recomposición de la historia tiene que ver con el futuro, no con el pasado*» (Bonfil Batalla, 2005, pp. 236-237; énfasis propio).

La idea de utopía retrospectiva —o las familiares a ella, como reversibilidad, retorno, tiempos cíclicos— que suele leerse con frecuencia en las escrituras de historiadores indígenas tiene un peso político e histórico distinto cuando es comprendida desde esta visión. No con relación a volver a un tiempo que ya existió, sino a un tiempo que, si bien se ubica en el pasado, nunca ocurrió, porque fue interrumpido por la colonización. En su libro sobre Jesús de Machaqa, el historiador aymara Roberto Choque, señala la potencia política de esta visión:

La referencia a un pasado idealizado, como pistas de un futuro mejor posible, fue entonces —como sigue siéndolo hoy— una clave fundamental para organizar la lógica del discurso de los sublevados, sobre todo en sus niveles de alta dirigencia. Es fundamental comprender bien esta lógica, tan distinta de la que suele usarse en el mundo urbano. La utopía que otros proyectan en el futuro que todavía nunca ocurrió, los aymara de entonces —y de ahora— la imaginaban más bien en *un pasado idealizado, que en realidad tampoco ocurrió nunca*. Por eso es utopía. Pero, como utopía, es tanto o más movilizadora (Choque, 1996, pp. 164-165; énfasis propio).

En diversas obras de intelectuales indígenas es común encontrar este tipo de formulaciones donde la reconstrucción histórica y la crítica epistémica están al

servicio de un objetivo político mayor, que se vincula a la resistencia y la lucha en clave de descolonización. Por ejemplo, en el caso del reconocido Taller de Historia Oral Andina (Bolivia), se señala esta dimensión política como privilegiada del trabajo historiográfico: el rescate, la preservación y la articulación de una memoria andina, capaz de trascender el espacio local para lo cual se asume la posibilidad de rescatar, construir o conciliar aquella memoria andina con el ejercicio de la historiografía, esta última subordinada a la primera pero igualmente juntas en un proyecto político que denominaron la «reconstitución de los ayllus» (Zapata Silva, 2015, p. 329).

En la introducción a *Kakanchic* se señala este mismo aspecto. La recuperación histórica al servicio de la restitución de un «mundo propio», desde el cual se piensa la historia:

Los Quilmes, en esta recuperación de la memoria, son una Pachamama viva un camino fértil que nos invita a reflexionar para cuidar la vida. Descolonizar nos llama a involucrarnos en el «estar», contribuyendo con las voces del libro a un proceso de recuperación de otra historia, una narrativa desde la voz de los comuneros, que aporta a la elaboración de nuevas *herramientas para organizarnos y liberarnos* [...] Este libro es una astilla, una «chala» del añoso algarrobo. De su sabia vertebral, se ha de intentar construir o deconstruir las herramientas culturales necesarias para reinventarnos, *para regenerar la vida*, a partir del mensaje milenario de las estrellas (Zaffaroni et al., 2011, p. 19; énfasis propio).

No se trata solo de una reivindicación cultural, sino de un llamado a reflexionar sobre los límites de la crítica colonial. No alcanza con descolonizar la historia, si por ello, entendemos solamente criticar la historia de violencia y despojo colonial. Tampoco alcanza, ni es el objetivo, visibilizar nombres y sucesos, incluso cuando eso sea valioso en sí mismo. El punto es que la reconstrucción histórica es clave y necesaria para la reconstrucción de una vida propia, para su regeneración y reorganización colectiva, en base a lógicas distintas a las que continúan hegemonizando el mundo social.

Ahora bien, comprender este proyecto político es imposible sin atender a los aspectos culturales que definen la idea de armonía y de equilibrio en la cosmovisión andina, y cómo ellas interactúan «con el poder». Por ello nos interesa ubicar estas problemáticas dentro de la noción de epistemes nativas. En la misma introducción de *Kakanchic*, encontramos en las reflexiones de Javier Lajo el desafío para pensar los problemas epistémicos e históricos que surgen con relación a los proyectos políticos:

Muchos no-indígenas pensarán que a los indígenas «no nos queda otro camino», y yo creo que están en lo cierto, a los indígenas no nos queda otro camino que el de la paz, el del mutuo respeto, pero no por falta de valentía ni de ansias de justicia, sino porque el legado de nuestra cultura nos induce a buscar el equilibrio y la paridad, sin ellos no hay solución a ningún conflicto por más vencedores y exterminadores que pretendan ser los colonialistas. Pero falta desconvertir a muchos de nuestros hermanos para que no acepten las migas de los colonialistas; porque la justicia histórica tardará algún tiempo, pero llegará [...] Mientras los indígenas alejemos eso de «la lucha por el poder», mientras persistamos en luchar por la «recuperación y el mantenimiento del equilibrio», tendremos asegurada la victoria sobre el invasor, lo contrario es pasarse a sus filas, asumir al enemigo como nuestro maestro (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 29).

Resumamos brevemente. La recuperación del pasado histórico se realiza al servicio de un proyecto político, y este se comprende desde una cosmovisión que vuelve como utopía retrospectiva. En las palabras de los comuneros quilmes esto significa que «nos proponemos hacer memoria desde la fuerza ancestral de nuestras culturas, desde la propuesta paritaria y la complementariedad de los opuestos, un camino reparador que, sin duda, teje prácticas de reciprocidad» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 19).

Reunir lo separado. Pacha y narración

El segundo aspecto que hemos mencionado como constitutivo de una episteme nativa es la idea de autonomía para narrar. El intelectual indígena e historiador aymara, Carlos Mamani Condori, fue pionero al señalarlo en su clásico ensayo sobre la historiografía aymara:

El retorno no es un simple retroceso; es la recuperación del curso autónomo de nuestra historia. Si con la colonia la historia no transcurre para nosotros, es un tiempo estancado y opresivo que nos duele y nos encadena, lo que queremos es transitarlo en pos de nuestra utopía que esta atrás, antes de 1532, pero que también se hace futuro. Para ello es imprescindible volver al pasado. Y esto no quiere decir darle marcha atrás a la rueda de la historia, sino que gire nuevamente, bajo nuestra dirección (Mamani Condori, 1992, p. 12).

Una vez más, retornar no significa volver al pasado, sino recuperar la autonomía sobre la narración de la historia. Esta dimensión nos permite poner en eje la potencia política que implica un acercamiento a la historia desde la visión de las cosmovisiones y las epistemes nativas. Desde estas se abre la puerta a una

concepción de la historia que se enraíza en la experiencia de la resistencia anticolonial, y que puede ser explicada con dos conceptos que Mamani utiliza a lo largo de su texto: «*pacha* y *nayra* que unidos hacen *nayrapacha*: tiempos antiguos, que es como se conoce todo lo que no pertenece a *jichhapacha* (presente colonial)»⁶ (Mamani Condori, 1992, p. 12). Para Mamani Condori, *nayrapacha* implica una concepción en la que el futuro está a nuestras espaldas y el pasado adelante, tanto en el tiempo como en el espacio. El presente conjugaría esta relación entre pasado y futuro y entre espacio y tiempo. Esta es la concepción del tiempo que está implícita en *nayrapacha*.

Pero ella no se puede dar si el *pacha* se encuentra «partido» o separado. *Pacha*, espacio y tiempo, narración y voz, tienen que estar juntos, y esa es la apuesta de la autonomía:

El concepto *pacha*, que conjuga en una sola las dimensiones espacio-tiempo, constituirá una unidad en tanto nuestra sociedad mantenga el control sobre este espacio-tiempo. La colonización significa para nosotros la pérdida de control sobre el tiempo; es decir, sobre la historia, pero solo parcialmente sobre el espacio (Mamani Condori, 1992, p. 9).

Recuperar el control y la autonomía sobre la narración no refiere a un olvido o un borramiento cultural, sino a una fractura en la experiencia, a un desorden cósmico que rompe el *pacha*. La colonialidad no es, entonces, solo un problema de conocimiento en el sentido moderno-disciplinar, sino que la ruptura de espacio-tiempo imposibilita el pensamiento histórico mismo, en cuanto experiencia, cotidianidad, caminar, habitar y sentir. Como señala Mamani Condori, esta ruptura colonial afecta la organización social y la vida colectiva: «los ayllus que, aunque fragmentados, permanecen como espacio vital de nuestras prácticas sociales y culturales, y de nuestro vínculo con la naturaleza y con nuestros antepasados» (Mamani Condori, 1992, p. 10). Esta dimensión vincula de manera directa la recuperación de la memoria con la recuperación del territorio. No puedo haber autonomía para narrar sin autonomía territorial.

⁶ La conceptualización de *nayrapacha*, opuesta a *jichhapacha*, marca también una inflexión crítica sobre la periodización historiográfica. Por ejemplo, el etapismo occidental que ordena en una línea progresiva, de un lado, la conquista y colonización, y del otro, los periodos de independencias y formación de los Estados nación, pierde sentido ante una categoría crítica como la de *jichhpacha* o presente colonial, que marca las continuidades entre las dominaciones actuales (específicamente las raciales-coloniales) y un tiempo anterior.

El memoricidio diaguita

Finalmente, el tercer aspecto relativo a la idea de episteme nativa es la crítica a los discursos hegemónicos y la historia oficial. El primer capítulo de *Kakanchic*, titulado «El memoricidio diaguita. Mentiras y verdades fundamentales», se propone una relectura crítica y desmitificadora desde la época prehispánica y las falsas interpretaciones del «Imperio» inka hasta el ingreso de los indios como «ciudadanos» al Estado nación a fines del siglo XIX. Desde el inicio se hace explícito este objetivo, escribir contra «el silencio, el olvido, el ocultamiento, o simplemente la distorsión aviesa de lo ocurrido por parte de la historia oficial [...] armas que provocaron el ‘memoricidio’» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 47).

La primera gran mentira que desmontar es la del Imperio inca. Dos operaciones revisionistas apuntan contra el mito del Imperio inca, ambas fundamentales para la organización de los pueblos indígenas en el presente.

En primer lugar, la reproducción de supuestos viejos antagonismos entre los pueblos indígenas como resultado de relaciones de dominación u opresión por parte del «Imperio inka» con las demás naciones originarias. Estos falsos discursos provocan conflictos en los procesos de organización del movimiento indígena en la actualidad, al generar contradicciones inexistentes de lo cual resulta, además, una condena gratuita a la memoria de los pueblos indígenas (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 48).

La segunda operación refiere a la reducción de «aquel esplendor, aquel orden civilizatorio ante el cual se encuentra el conquistador deslumbrado» exclusivamente a la «civilización inka», cuando, en la perspectiva de estos autores/as, la cultura del Tahuantinsuyo es el resultado de miles de años de sabiduría y conocimientos acumulados por los pueblos de la región. Es decir que «aquella civilización constituye el capital simbólico de la sumatoria de los procesos culturales integrados por la voluntad y consenso de los pueblos confederados y no por la violenta imposición de los Inkas. Entre aquellos pueblos, estaban los pueblos Diaguitas» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 49).

Este argumento se erige contra una larga historia de discursos donde lo único valioso de las culturas precolombinas era el caso excepcional de las civilizaciones mayas, aztecas e incas. Lejos de esa historización que produce fragmentación y clasificación colonial, en *Kakanchic* encontramos que:

Existe un acuerdo alcanzado en el marco de la cosmovisión andina, para ejercitar la reciprocidad y complementariedad regional y continental, aquella tarea del «indio» de equilibrar al mundo, porque, aunque no se crea,

los pueblos indígenas desde sus conocimientos astronómicos sabían cómo controlar el orden cósmico, sostener al mundo en su punto justo, para que no se provocara el desorden planetario, y por ende, se pusiera en riesgo la continuidad de la vida (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 50).

En esta línea, las epistemes nativas desconocen, trasgreden y releen críticamente las fronteras impuestas por la mirada colonial para recuperar una historia de todos los pueblos indígenas, una visión milenaria del cuidado de la vida, en la cual los «imperios» tanto como las «civilizaciones» —unidad temporal privilegiada de la «historia antigua eurocéntrica»— se critican como categorías y recortes que pierden sentido histórico. Contra ellas, la historia se relaciona con una cosmovisión que identificaba la vida comunera de todos los pueblos, donde cada uno «dentro de la misma matriz cultural desarrolló su experiencia colectiva» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 50). A una historia separada por fronteras imperiales se sobrepone otra unida por matrices culturales comunitarias. En lugar de un imperio, los autores identifican una confederación que funcionaba como una instancia superior que buscaba la armonización del espacio andino amazónico y planteaba la organización territorial de complementariedad y reciprocidad en los cuatro *suyu*.

Luego de la revisión del pasado de la Confederación del Tahuantinsuyu y su relación con el pueblo diaguita, le sigue el turno al periodo de la conquista y, especialmente, al papel jugado por la Iglesia, en particular por los encomenderos, figura destacada en el despliegue territorial del genocidio colonial. Me centro en esta última por la manera en que la mirada histórica situada en esta figura es utilizada para reactualizar sentidos de recolonización y de lucha desde aquella época hasta el presente. Una vez más, es notorio aquí que la revisión de la historia, elaborada por los intelectuales indígenas, tiene una clara función de denuncia y crítica en el presente, por eso la pregunta central que proponen es «¿cómo se instrumentó en la práctica la explotación de los pueblos indígenas y de sus tierras?» (Zaffaroni, *et al.*, p. 57):

La conquista se propuso «roer las estructuras sociales y de poder indígena» (Estensoro, 2003, p. 99), para lo cual los encomenderos avanzaron en forma individual borrando jerarquías y roles, e incorporándolos a una sociedad señorial. La encomienda, fue una institución compleja que circulaba laboral y tributariamente a los nuevos vasallos. Se la culpa de haber sido el motor de la explotación del «indio» y responsable de la catástrofe demográfica. No obstante, en la Gobernación del Tucumán la «institución encomienda tuvo vigencia durante todo el siglo XVII sin modificaciones» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 58).

Tal como en aquella época, el eje del conflicto sigue siendo el mismo: la tierra. Pero no solo como fuente de riqueza, sino como posibilidad de una vida autónoma para los pueblos indígenas. Por eso, los «encomenderos» siguen vivos, se reactualizan en los terratenientes, en las transnacionales, en los gobiernos que despojan, en los continuos intentos de usurpar los territorios indígenas. La pelea continúa contra aquellos que «portan documentos, títulos de propiedad avalados por organismos gubernamentales. Aquellos que desconocen las cementeras de los antiguos, aquellos que se hacen los distraídos ante la tragedia de siglos» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 68). La resistencia sostenida y constante se plasma en ese vínculo que une a los viejos conquistadores con los nuevos explotadores:

Ayer, el requerimiento, el pedido de la posesión de la tierra por parte del encomendero lo hizo por orden del Rey. Hoy, el pedido de desalojo, por orden del Juez [...] Como antaño, como debieron soportar los abuelos ancestrales en Potosí a los encomenderos de Charcas [...] Hoy, los mega emprendimientos mineros en territorio diaguita se llaman Bajo La Lumbera y Aguas Ricas, y vienen por más (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 68).

Toda la revisión de los 500 años de colonialismo hasta el presente es articulada bajo una escritura pedagógica que combina el análisis de fuentes con los testimonios de los comuneros y sabios. La Iglesia, el Estado, la Universidad, la Escuela Pública, todas las instituciones son puestas en su justo balance de complicidad y reproducción de la negación o asimilación de las matrices histórico-culturales de los pueblos indígenas.

Para ello, este primer capítulo despliega una gran cantidad de datos históricos, y se recorren múltiples archivos para disputar cada una de las versiones hegemónicas de la historia de la conquista. Si bien este recorrido aporta valiosos datos, apuntamos como central las resignificaciones conceptuales y epistémicas que se despliegan entorno al problema del territorio que ocupa un lugar central. La denuncia del saqueo de las tierras no se realiza desde un pedido de «devolución de tierras» como propiedad privada de las comunidades, sino desde los derechos ancestrales y una cosmovisión que entiende el territorio como algo no reducible a la extensión espacial del suelo. A la concepción de los «grandes inversores internacionales» que entienden al territorio «como recurso, como mercancía, como elemento de generación de valor que tiene que ser sometido a pautas de productividad permitiéndoles entrar en el circuito capitalista», se le opone para el diaguita el territorio como «un lugar sagrado» que «es la fuente de vida» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 69). Este tipo de desplazamientos es uno más

de los que nos permiten situar la crítica del pasado histórico en un registro más adecuado a las perspectivas de los propios comuneros diaguitas y sus epistemes.

CONCLUSIONES: EL VUELO DEL *KAKANCHIC*

Posiblemente, Argentina siga siendo uno de los países que más niega sus raíces andinas, guaraníes, mapuches y de tantas otras naciones y pueblos indígenas. Su matriz colonial y racial perdura vigente y potente en los ámbitos de educación formal e institucional. La enseñanza de la historia indígena ha quedado siempre en el mayoritario reducto de la arqueología, y a penas otro poco en la antropología. Las academias siguen gozando de un fuerte eurocentrismo y, como hemos retratado en otros trabajos (Fontenla, 2022a; 2022b; Fontenla & Perea, 2021), en el norte argentino, tierra de diaguitas y calchaquíes, recién se ha empezado a desempolvar el pasado y las memorias de nuestros ancestros. Por ello, este artículo trae una doble dimensión de análisis que creemos importante poner a dialogar con las disciplinas y campos que históricamente se han ocupado de «la cuestión indígena»: por un lado, los testimonios y voces de los intelectuales indígenas como una figura novedosa en nuestro contexto y, por otro, la dimensión epistémica y nativa que traen sus escrituras de la historia. Hemos recorrido ambas dimensiones utilizando como guía y experiencia el caso de *Kakanchic. El pájaro de las Tormentas*, una obra tejida desde múltiples saberes colectivos, académicos y territoriales, biográficos y comunitarios, afectivos y simbólicos. Creemos que la potencialidad de las escrituras de intelectuales indígenas en obras como esta, y otras, no solo sirven para un claro camino de descolonización de la historia, sino, de manera más amplia, para una descolonización del conocimiento, a partir de la crítica a categorías, teorías, archivos y separaciones que se han afincado producto de la colonialidad del saber/poder, como hemos mostrado para el caso de tiempo-espacio, autonomía-territorio, memoria-cosmovisión, trayectoria-biografía.

Para finalizar, en uno de los apartados más potentes de *Kakanchic* nos encontramos con dos categorías para pensar la reescritura de la memoria diaguita: las de resistencia y diáspora. Ambas, se ponen al servicio de «La vuelta de los comuneros quilmes». Si existe una posibilidad de crítica de la historia, una posibilidad de reescritura, una posibilidad de narrar con una voz propia es porque la conquista y el genocidio no han borrado todo, ni destruido todo. «La sabiduría ha perdurado en la resistencia misma», dicen los comuneros quilmes. Los indios nunca se han ido, así como el *Kakanchic* nunca ha detenido su vuelo. Como la tormenta, ambos, siempre están volviendo, una y otra vez:

...desde el interior profundo, es hermoso y augural saber que, después de tanto extrañamiento, todos hemos vuelto. Serán tal vez los designios de la Pachamama, que anda jugando en el caudal de la memoria río... Este largo peregrinar, de casa en casa, de pueblo en pueblo, cutipando doradas mieles de Algarrobas, hacemos un camino necesario para restablecer la memoria (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 109).

Como hemos marcado desde el inicio, el objetivo central de esa relectura histórica no es solo la denuncia del memoricidio, del colonialismo, de la violencia pasada y presente, sino la apuesta por una reescritura de la historia. Es también la reinención de una vida comunitaria, la recuperación de un territorio y la recuperación de una voz, para narrar y cantar, no solo como ha sido la historia, sino, sobre todo, como será, como sigue siendo.


REFERENCIAS

- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (2005 [1982]). *Historia ¿para qué?* Editorial Siglo XXI.
- Cañuqueo, L. (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *AVÁ*, 33, 57-78. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169062373003>
- Choque, R. (1996). *Jesús de Machaca: La marka rebelde*. CIPCA/CEDOIN.
- Fontenla, M. (2022a). El pasado indígena en la historiografía de Catamarca. Una lectura a contrapelo. *Revista Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 30(2), 118-136. <https://doi.org/10.34096/mace.v30i2.10432>
- Fontenla, M. (2022b). Notas para una política poscolonial de la traducción. Temporalidad y diferencia en Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 13(22), 72-94. <https://doi.org/10.31049/1853.7049.v13.n22.40393>
- Fontenla, M., & Perea, J. A. (2021). Los pasados fraguados a través de la historia de Catamarca. Trayectorias hegemónicas y subalternas. En M. Philip, M. Silvia Leoni & D. Guzmán (Coords.), *Historiografía argentina: modelo para armar* (pp. 177-198). Imago Mundi.
- Lajo, J. (2006). *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de la sabiduría*. Editorial Abya Yala.
- Lajo, J. (2011). *Principio y fin del Qhapak Ñan*. En A. Zaffaroni, F. Chaile, J. Lajo & G. Choque (Eds.). *Kakanchic pájaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes* (pp. 9-30). Edición de autor.

- Mamani Condori, C. (1992). *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Aruwiyiri Chukiyawu.
- Paladino, M., & Zapata, L. (2018). «Imaginación y Coraje». Producción académica y militancia etnopolítica de intelectuales indígenas en Argentina, Brasil, Guatemala y México. *AVÁ*, 33, 9-34. <https://www.redalyc.org/journal/1690/169062373001/html/>
- Zaffaroni, A., Chaile, F., Lajo, J., & Choque, G. (2011). *Kakanchic pájaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes*. Edición de autor.
- Zaffaroni, A. (2020). Coinvestigación desde una práctica de la reciprocidad pluricultural. Otros «mundos posibles» desde los «mundos invisibles» de América. *Revista De Prácticas y discursos* 9(13), 1-22. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7473981.pdf>
- Zapata Silva, C. (2007). Desplazamientos teóricos y proyectos políticos en la emergente historiografía mapuche y aymara. En A. Arpini, C. Maíz & S. Montaruli (Coords.), *Hilar Ideas. Las travesías del pensamiento en América Latina* (pp. 177-184). Universidad Nacional de Cuyo.
- Zapata Silva, C. (2015). *Intelectuales Indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Casa de las Américas.

Temas de antropología, autoetnografía y pedagogías antirracistas en una universidad peruana

Marcos Antonio Batista da Silva

 <https://orcid.org/0000-0003-2701-0316>
Centro de Estudios Sociales - Universidad de Coimbra
marcos.psyco@yahoo.com.br

RESUMEN

Este artículo analiza el debate étnico-racial propuesto por la asignatura «Temas I: Raza, etnia y (contra)mestizaje ante el Perú Bicentenario», en la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de una universidad pública de la capital del Perú, Lima, llevado a cabo en 2021. El debate teórico-metodológico está anclado en la teoría de las relaciones étnico-raciales sobre la producción de conocimiento en torno a raza, racismo, antirracismo, mestizaje y otros temas recurrentes. El trabajo se centra en una reflexión sobre cuestiones de raza, racismo y antirracismo en un curso impartido por el autor como profesor invitado en colaboración con otro profesor de la institución. Con esta participación, el autor puede reflexionar con los estudiantes sobre cómo producir conocimientos sobre raza, racismo y antirracismo desde una perspectiva de autoetnografía crítica orientada a la educación antirracista. El trabajo realizado indica que el curso brindó la posibilidad de inmersión en múltiples debates, propuestas de conceptos, análisis teóricos y experiencias históricas para abordar temas relacionados, en particular, con raza, racismo y antirracismo en la educación superior en el Perú a favor de la educación antirracista.

Palabras clave: *Perú, Afrodescendientes, Autoetnografía, Antirracismo, Universidad*



Themes of Anthropology, Autoethnography and Anti-Racist Pedagogies at a Peruvian University

ABSTRACT

This article analyzes the ethnic-racial debate proposed by the subject «Topics I: Race, Ethnicity and (Counter)Mestizaje in Peru's Bicentennial», in the Bachelor of Anthropology of the Faculty of Social Sciences of a public university in the capital of Peru, Lima, carried out in 2021. The theoretical-methodological debate is anchored in the theory of ethnic-racial relations on the production of knowledge around race, racism, anti-racism, miscegenation and other recurring themes. The work focuses on a reflection on issues of race, racism and anti-racism in a course taught by the author as a guest professor in collaboration with another professor at the institution. With the participation, the author can reflect with students on how to produce knowledge about race, racism, and anti-racism from a perspective of critical autoethnography oriented toward antiracist education. The work carried out indicates that the course provided the possibility of immersion in multiple debates, concept proposals, theoretical analyzes and historical experiences to address issues related, in particular, with race, racism and anti-racism in higher education in Peru in favor of anti-racist education.

Keywords: *Peru, Afro-Descendants, Autoethnography, Anti-Racism, University*

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene su origen en la participación del autor como profesor invitado en colaboración con otro profesor de la Facultad de Ciencias Sociales, en la carrera de Antropología de una universidad pública de la capital del Perú, Lima, cuya asignatura se titula «Temas I: Raza, etnia y (contra)mestizaje ante el Perú Bicentenario», llevado a cabo en 2021, modalidad en línea. La participación se debe a dos factores: por la relevancia del tema que engloba la producción de conocimiento sobre raza, racismo y antirracismo en la educación superior (Santos & Pereira, 2021), temas raramente discutidos por la educación superior en las universidades peruanas (Silva & Coelho, 2020; Silva, 2023), y por la importancia de las acciones para combatir el racismo estructural (Luciano, 2012), en particular, en el contexto de las celebraciones del bicentenario en el Perú¹ (Moreno Barreneche, 2021).

Cabe destacar que la Organización de los Estados Americanos (OEA), en el año 2016, aprobó el Plan de Acción para el Decenio de los Afrodescendientes en las Américas (2016-2025) que propuso una serie de acciones para promover la conciencia sobre la situación de los afrodescendientes en las Américas con el fin de asegurar la plena participación en la vida social, económica y política, entre otros, reafirmando la Resolución 68/237 de las Naciones Unidas. Esta resolución proclamó la llamada Década de Afrodescendientes (2015-2024), cuyos derechos humanos deben ser protegidos y promovidos. En Perú, la discusión se ve alimentada, entre otros, por el debate impulsado por el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Afroperuanos y destaca que la omnipresencia de la discriminación estructural que enfrentan los afroperuanos se refleja en las marcadas disparidades en educación, empleo, vivienda y salud, entre otros, mostrando los efectos del racismo estructural que sufre esta población (Luciano, 2012).

¹ Las celebraciones del bicentenario conmemoran la proclamación oficial de la independencia del Perú del dominio español, ocurrida formalmente en Lima el 28 de julio de 1821.

Existe una tradición intelectual que aborda el problema de las desigualdades y el racismo que involucran a los pueblos indígenas en el Perú. Dorival Córdova (2018) profundiza esta discusión y afirma que el debate sobre la raza, en cuanto interés académico en el país andino, se remonta a la década de 1930, con discusiones sobre la problemática de los pueblos indígenas, y continúa hasta el día de hoy. Según Nugent (2021), «el racismo en sus variantes más conocidas se expresaba como separación, como expulsión de ciertas poblaciones» (p. 150).

En la sociedad peruana, en los últimos años, la discusión sobre el racismo se ha vuelto más frecuente en el espacio público. Por un lado, las denuncias, en particular en las redes sociales, convierten videos o imágenes de prácticas de racismo en contenidos viralizados. Por otro lado, las instituciones estatales y la sociedad civil están más atentas a estas denuncias y avanzan hacia la condena del racismo (Velásquez Castro, 2020). Como ejemplo, observemos algunas notas publicadas en los medios peruanos: «Tai Loy: denuncian agresión y trato racista contra mujer afroperuana en tienda de Barranco» (2021) y «Perú: justicia prohíbe ‘La Paisana Jacinta’ por racista» (2020).

Estas denuncias sobre el racismo se remontan al debate de Carneiro (2019) y sus reflexiones sobre las mujeres afrodescendientes y los pueblos indígenas. En este sentido, Curiel *et al.* (2005) enfatizan que Sueli Carneiro nos hace ver cómo las experiencias históricas de las mujeres afrodescendientes —esclavitud, trabajo duro en el campo y en la calle, mestizaje forzado y violencia sexual— a lo largo de los siglos las han colocado en una perspectiva diferente a la de las mujeres blancas y eso trae los efectos del racismo.

Sin embargo, este debate aún tiene poca visibilidad en el discurso académico de las universidades peruanas (Silva & Coelho, 2020; Silva, 2023). Se entiende que la discusión sobre una educación antirracista es fundamental, porque se valora y contempla la historia y la cultura de la población afrodescendiente con una estrategia de prácticas institucionales, curriculares y epistemológicas. Compartimos las reflexiones de Ferreira (2012) de que una educación antirracista «menciona explícitamente cuestiones de raza y justicia social, igualdad racial/étnica, cuestiones relacionadas con el poder, la exclusión y no solo las relacionadas con los aspectos culturales» (p. 278).

Para Coelho *et al.* (2023):

La educación antirracista hace referencia a varias estrategias organizativas/institucionales de lucha contra el racismo con el fin de eliminar formas de discriminación y opresión que afectan a poblaciones racializadas y que se reproducen en los ámbitos de la política, la economía, la educación y las relaciones

cotidianas, especificando cuestiones relacionadas con la raza, el racismo, el poder, el privilegio, la discriminación, la igualdad, la justicia y los derechos humanos y no solo aspectos culturales relativos a raza (histórica y socialmente constituida) y etnia (asociada a la identidad étnica o cultural) (p. 69).

Al ingresar al universo de los estudios de las relaciones étnico-raciales, y ubicarnos en una asignatura en el campo de las ciencias sociales de una universidad peruana, tomamos como objeto de estudio el plan académico de la asignatura de la carrera de Antropología (pregrado), complementado con otras temáticas recurrentes e ilustrando con informes hechos a partir de entrevistas realizadas (2019-2021) con la comunidad académica². Nos interesa especialmente analizar la producción de conocimiento sobre la raza, el racismo y el antirracismo en el discurso académico del curso propuesto.

Para este estudio, adoptamos la perspectiva de la hermenéutica profunda (HP), propuesta por Thompson (2011). Este autor presenta una concepción estructural de la cultura, que abarca el carácter simbólico de la vida social, donde los patrones de significado asociados con las formas simbólicas se comparten en la vida cotidiana dentro de contextos sociales estructurados que involucran «relaciones de poder, formas de conflicto, desigualdades en torno a la distribución de recursos y así sucesivamente» (Thompson, 2011, p. 22). Las formas simbólicas se entienden aquí como acciones, discursos, imágenes y textos recibidos, producidos y puestos en circulación. Consideramos los informes específicos de miembros de la comunidad académica y los textos trabajados en clase como formas simbólicas estructuralmente situadas que merecen descripción e interpretación.

La metodología HP en su conjunto prevé tres etapas: i) análisis sociohistórico del contexto de producción, circulación y transmisión de formas simbólicas; ii) análisis de formas simbólicas; iii) interpretación y reinterpretación del material producido. Realizar un análisis formal implica tomar decisiones y realizar actividades en dos niveles: localización del corpus y análisis del discurso. Poco después se transcribieron las entrevistas y se realizó la selección de extractos que constituirán el corpus. El corpus, según Bardin (2011), «es el conjunto de documentos que se tienen en cuenta para ser sometidos a procedimientos analí-

² El autor, además de la asignatura de la carrera de Antropología (pregrado) discutida en este artículo, realizó dos trabajos de campo en Perú con un proyecto de investigación más amplio *POLITICS (2017-2023)* que profundizó el conocimiento y el debate sobre el antirracismo en contextos europeos y latinoamericanos. Proyecto financiado por el Consejo Europeo de Investigación (ERC/n. 725402.) y alojado en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal.

ticos. Su constitución implica muchas veces elecciones, selecciones y reglas» (p. 96). Esta fase tiene como objetivo analizar la organización interna de las formas simbólicas, sus patrones, relaciones y características. Según Thompson (2011), esta fase se puede realizar a través de diferentes tipos o métodos de análisis.

Para esta investigación adoptamos como estrategia la autoetnografía (Basoni & Merlo, 2022; Almeida *et al.*, 2020; Santos, 2017). El ejercicio autoetnográfico se desarrolló a través de la observación y registro de actividades realizadas en clase, priorizando narrativas autobiográficas de la trayectoria académica del autor, relatos de testimonios de estudiantes y docentes, así como discusiones de textos trabajados en clase. Sostenemos que la autoetnografía proporciona formas de pensar en otros paradigmas de formación académica, que consideran nuestras subjetividades, nuestra ubicación geo y corpo política y las identificaciones que asumimos a lo largo de nuestra vida y trayectoria profesional (Basoni & Merlo, 2022). Entre las potencialidades de la autoetnografía se destaca la posibilidad de elevar la conciencia del investigador sobre el trabajo de campo a través de la comprensión de su propia participación en el proceso (Almeida *et al.*, 2020). La participación del autor sirvió de base para el aprendizaje activo y contextualizado de las prácticas educativas en torno a la producción de conocimientos sobre raza, racismo y antirracismo de la asignatura de la carrera de Antropología (pregrado).

Para nuestras reflexiones, partimos de la perspectiva de que el racismo es entendido como un sistema de opresión históricamente arraigado, que es cuestionado por instituciones y movimientos sociales de base (comunidades indígenas y afroperuanas), sobre las relaciones de poder que configuran el proceso de antirracismo en diferentes contextos, sus conexiones, así como sus procesos de diálogo y conflicto entre organizaciones e instituciones de base. ¿Qué se puede aprender del debate étnico-racial en el campo de las ciencias sociales (particularmente desde la antropología) en una universidad pública de la capital peruana?

DESIGUALDADES SOCIALES Y ÉTNICO-RACIALES EN PERÚ: ALGUNAS CONSIDERACIONES

Al discutir las desigualdades en la sociedad peruana, Ames (2011) llama la atención sobre los «estudios [...] que han enfatizado la dimensión económica y distributiva de la desigualdad y el carácter asimétrico de las estructuras sociales» (p. 255). Según la autora, «para entender la desigualdad en los países de América Latina, también es necesario abordar sus bases inmateriales, y solo decidir, la persistencia de mentalidades y culturas de desigualdad» (Ames, 2011, p. 225).

Al respecto, es necesario recordar que desde la época colonial «las desigualdades sociales han tenido, en lo que hoy llamamos América Latina, una dimensión racial» (Viveros Vigoya, 2020, p. 21).

En el Perú, como en otros países de América Latina, las desigualdades sociales también se han expresado en términos de exclusión étnico-racial, donde las etiquetas étnico-raciales parten de un conjunto más amplio de herramientas utilizadas para clasificar a los pueblos. Allí, las jerarquías sociales se basan fuertemente en criterios étnicos y raciales, fundaciones culturales y educativas (Ames, 2011; Luciano, 2012). Quijano (2006) nos alerta que las desigualdades, sobre todo cuando surgen como reflejo de prácticas sociales discriminatorias y racistas, representan un obstáculo para la superación de las relaciones que se establecen de forma asimétrica, más aún cuando la población destinataria de estas prácticas las padece simplemente por pertenecer a un determinado grupo étnico-racial (afrodescendientes o indígenas).

Villasante (2017) cita como ejemplo a Brasil, que implementó políticas de acción afirmativa en la educación superior. Cabe decir que también se implementó en Perú, en alianza con la Fundación Ford en algunas universidades del sur del país (Souza Lima & Paladino, 2012). Las políticas de acción afirmativa son un instrumento importante para combatir las desigualdades y el racismo en las sociedades contemporáneas, especialmente en América Latina. Utilizadas en varios países, han sido el resultado de las constantes demandas de los movimientos afrodescendientes y de los pueblos indígenas. Estas políticas expresan y asumen un papel fundamental en el enfrentamiento de las desigualdades sociales y raciales. En este sentido, Feres Júnior *et al.* (2018) consideran como «acción afirmativa cualquier programa, público o privado, que tenga como objetivo dotar de recursos o derechos especiales a miembros de un grupo social desfavorecido, con miras a un bien colectivo» (p. 13).

Cabe destacar que el acceso a la educación de los grupos racializados en el Perú es preocupante. Por ejemplo, en cuanto a la población indígena y/o de la Amazonía, la tasa de analfabetismo revela que «el 15,9 % declaró no saber leer ni escribir» (Benavides *et al.*, 2015). En ese sentido, ser analfabeto también es un término cuestionable. O sea, se puede decir algo así como: la incorporación del español estándar en las poblaciones indígenas de la Amazonía no ha sido tan efectiva (Mato, 2018). Y con respecto a la población afroperuana, encontramos que «el 6,0 % de las personas [...] declararon no saber leer ni escribir» (INEI, 2018, p. 17).

La población afroperuana tiene una lucha histórica por la visibilidad (política y en la producción de conocimiento), como señalan Silva y Coelho (2020).

Sin embargo, los análisis más recurrentes se detienen a debatir sobre la situación del mestizo (De la Cadena, 2006), del «cholo» (Quijano, 1980) y las ambigüedades en relación con las formas contemporáneas de racismo en el Perú en relación con los pueblos indígenas (Valcárcel, 1972). Esto se debe a que el proyecto racial de mestizaje peruano se centró, como también ocurrió en México, en varios elementos (particularmente, discriminación dirigida a pueblos originarios).

El Perú es uno de los países con mayor diversidad cultural en América Latina. Esta variedad se remonta a épocas «prehispánicas», relacionada con la extensión geográfica y variedad del territorio, así como el asentamiento histórico de diferentes poblaciones (pueblos indígenas, españoles, africanos, chinos, japoneses, etc.), como pudimos aprender de Sandoval *et al.* (2014). No obstante, encontramos denuncias de etnocidio por parte de antropólogos y activistas ante la ONU en las décadas de 1980 y 1990. Las denuncias las hicieron un grupo de antropólogos que provenían del etnomarxismo, entre otras corrientes (Bonfil Batalla, 2019). Pasado el tiempo, a partir de unas décadas para acá, la diversidad se ha convertido en un bien valorado. Destacamos también la importancia de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros propósitos, reafirma que «en el ejercicio de sus derechos, las comunidades indígenas deben estar libre de todas las formas de discriminación» (2007, p. 2).

Sin embargo, como lo destaca Luna Pineda (2007), «el desafío es convertir la diversidad cultural en pluralismo cultural. El pluralismo cultural implica la noción de igualdad. El derecho a la misma diferencia necesariamente el derecho al pluralismo» (p. 16). Según la autora:

Si decides que en el mundo hay una gran «diversidad cultural» con el significado de una «variedad de culturas» [...]. Esta diversidad, en realidad, está jerarquizada; en la realidad concreta hay culturas que dominan a las demás. No todas las culturas gozan del mismo estatus (Luna Pineda, 2007, p. 16).

Por su parte, Walsh (2008) se suma a este debate y señala que «es necesario partir de otras herramientas analíticas, herramientas que permiten vislumbrar tanto a la estructuración del poder en las Américas» (p. 135). Además, la propia Walsh (2008, p. 139) destaca que: «Al crear un Estado y sociedad que parten de y dan razón a los grupos y a la cultura dominantes haciendo que lo ‘nacional’ los represente, refleje y privilegie y no al conjunto de la población». Silva y Coelho (2020), al hablar de raza y antirracismo en una universidad pública peruana, destacan que:

La mayoría de los estudios críticos no parten de una visión afrocentrada ni discuten, por ejemplo, las relaciones entre los discursos sobre la nación,

la peruanidad y el proyecto de mestizaje nacional, teniendo en cuenta la esclavitud racial y los legados del racismo antinegro en el país (p.114).

Para este texto, tenemos el privilegio de discutir el contexto de la educación superior, particularmente en el campo de la antropología. En general, se pretende aprehender cuáles son los conceptos sobre raza, racismo y otros temas recurrentes que han ido configurando el discurso académico en una universidad pública.

ASIGNATURA DE ANTROPOLOGÍA Y CUESTIONES ÉTNICO-RACIALES EN LA UNIVERSIDAD

El curso «Temas I: Raza, etnicidad y (contra)mestizaje ante el Perú Bicentenario» que analizamos, tuvo lugar durante el periodo de la pandemia por el COVID-19 (2021), que afectó globalmente a las sociedades contemporáneas, en particular al Perú. Sin embargo, no podemos dejar de considerar el contexto de las poblaciones racializadas (por ejemplo, afrodescendientes y pueblos indígenas) que sufren racismo estructural y desigualdades sociales. Sin duda, la pandemia ha empeorado su situación, especialmente en lo que respecta a la salud y las desigualdades sociales y raciales. Por este motivo, combatir y prevenir el COVID-19 requiere una perspectiva racial y social. Se considera que las inequidades en salud son el resultado de procesos socioeconómicos y raciales-étnicos injustos. Se entiende que el debate que cruza las condiciones económicas con la raza no debe invisibilizarse y silenciarse, más aún porque la crisis de la pandemia ha ampliado las desigualdades raciales y sociales contemporáneas (Santos *et al.*, 2020).

En esta dirección, no por casualidad, en la clase inaugural del curso se presentó el debate de Stuart Hall sobre la raza. Mientras que, para el significado común de las sociedades regidas por la razón universalista, la raza, la etnicidad y el mestizaje son materialidades concretas y unívocas, significados que se han otorgado principalmente en las esferas académicas, los pueblos en cambio se ven a sí mismos como entidades identitarias construidas a partir de la cultura, es decir, mediante procesos de producción social y subjetiva.

A modo de conmemoración histórica de los pueblos históricamente subyugados por la cruda violencia de quienes han creído y crecido en la razón universalista, la bibliografía que trabajamos en este curso trató de resumir los pensamientos alimentados por las potenciales vitales de estos pueblos que, a pesar de ellos, con más de cinco siglos de contacto, aún existen y sufren de desigualdades sociales, discriminación y racismo (Silva, 2016).

En el marco del bicentenario del Perú, el curso que abordamos buscó ofrecer la posibilidad de sumergirnos en múltiples debates y propuestas de conceptos, análisis teóricos y experiencias históricas para abordar temas relacionados con la naturaleza, la etnia y el mestizaje en el Perú y América Latina. ¿Qué significa el bicentenario en los países de América Latina para la población afrodescendiente de la región?, ¿es motivo de celebración?

No son preguntas fáciles de responder, pero se sugiere una mejor comprensión accediendo a lecturas de autores sobre este debate. En esa dirección, Mayorga Balcazar (2020) muestra en su obra varios aspectos relacionados con la población afrodescendiente, por medio de historias marcadas por la negación, el silenciamiento, la violencia, la invisibilidad, la discriminación y el racismo. Así es posible comprender el lugar relegado que los pueblos indígenas y afrodescendientes ocupan hasta el día de hoy en diferentes ámbitos de la vida social y política.

En cuanto al curso que llevamos en la universidad pública, es importante recalcar que se dividió en varios temas, como podemos ver en la Tabla 1.

Tabla 1. *Contenido del curso «Temas I: Raza, etnia y (contra)mestizaje ante el Perú Bicentenario»*

| Temáticas | Autores de lectura obligatoria |
|---|--|
| El viejo paradigma de la noción de raza. Introducción | Stuart Hall, Clemente Palma, Manuel González Prada |
| El indigenismo | José Carlos Mariátegui, Luís Valcárcel |
| La choledad | Anibal Quijano, Guillermo Nugent |
| La etnicidad | Peter Wade, Cecilia Wahren |
| Interculturalidad e interetnicidad | Carlos Degregori y Pablo Sandoval, Anne-Marie Lozonscy |
| El racismo | Michel Foucault, Frantz Fanon, Juan Carlos Callirgos y Suzanne Oboler |
| El espectro de la blanquitud | Houria Bouteldja, José María Arguedas, María Aparecida Bento, Lourenço Cardoso, Lia Schucman |
| Antirracismo | Houria Bouteldja, Mara Viveros Vigoya |
| Género, raza y clase | Houria Bouteldja, Norman Ajari |
| Repensando el mestizaje/seres mezclados/(anti)mestizaje/(contra)mestizaje | Marisol de la Cadena, Eduard Glissant Peter Gow, José Antonio Kelly Luciani, Marcio Goldman, José María Arguedas |

Fuente: Elaboración propia/sumilla del curso.

El desarrollo del curso se inició con la lectura de textos de autores relacionados con la temática investigada, es decir, sobre la producción de conocimientos sobre raza, racismo, antirracismo, entre otros, como se observa en el cuadro anterior. En general, con respecto a la bibliografía requerida, llama la atención que siguen existiendo vacíos en el debate sobre la negritud y el racismo antinegro, tanto en el Perú como en las «Américas». Esto nos lleva a reflexionar sobre la centralidad de lo «andino» que, por un lado, es comprensible por los procesos históricos vividos en el Perú, pero que también ha sido atravesado por nociones de cultura y etnicidad que no permiten una discusión más profunda sobre el racismo contra otras poblaciones, como si fueran algo ajeno a los pueblos indígenas.

Un punto adicional es que no existen muchas discusiones sobre raza y género, como afirma Rodríguez Aguilera (2018), quien «explora algunas genealogías históricas de los feminismos de Latinoamérica en conversación con los llamados ‘feminismos del tercer mundo’ en Estados Unidos, de mujeres negras y chicanas» (p. 89). Además, la propuesta por Houria Bouteldja lucha contra la discriminación de los descendientes de la historia colonial y contra la ideología racista y colonialista. También se ha prestado atención a las lagunas en las bibliografías en la carrera de Antropología en pregrado. Es decir, propuestas de debate sobre género y negritud desarrolladas por autoras latinoamericanas como Lelia González, Yuderlys Espinosa, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, entre otras (con excepción de algunos maestros de la carrera de Ciencias Sociales que han adoptado estas bibliografías).

Con respecto al debate sobre la interculturalidad, nos preguntamos: ¿existe una mirada crítica del concepto y cómo se ha implementado como ideología y política de Estado, y también como corriente central en la academia? La interculturalidad como fortalecimiento de la educación superior en América Latina ha sido debatida en varios espacios, como en el «Seminario de la UNESCO», que discutió sus aportes (Antileo, 2022). Allí, varios académicos de diferentes instituciones de educación superior interculturales e indígenas de América Latina pudieron compartir avances y desafíos de sus instituciones (UNESCO, 2023).

Para Mato (2018):

Las experiencias de Educación Superior para/con/por pueblos indígenas y afrodescendientes que se vienen desarrollando en América Latina en las últimas décadas ofrecen valiosas oportunidades de aprendizaje para autoridades, docentes e investigadores de las universidades y otras Instituciones de Educación Superior (IES) de la región, así como para los responsables de formular y gestionar políticas públicas e institucionales en la materia (p. 15).

Es verdad que el curso ha pretendido ofrecer discusiones que establezcan un contrapunto entre las nociones de raza, mestizaje y etnicidad, por un lado, y racismo, blanquitud y discriminación, por otro. Sin embargo, debido a la limitación de este texto, no será posible abarcar todo el debate propuesto allí. Lo que sí se pretende es ofrecer una discusión general de la propuesta del tema de curso que se detalla a continuación.

Múltiples debates y propuestas de los conceptos: raza, etnia y mestizaje

En la asignatura «Temas I: Raza, etnicidad y (contra)mestizaje ante el Perú Bicentenario», se discutió en su bibliografía principal sobre el concepto de raza trayendo en el debate autores como Stuart Hall, Clemente Palma y Manuel González Prada, complementando con las lecturas de Anthony Marx y Sinclair Thomson (nótese que muchos autores son de fuera del Perú). Esta discusión dialoga con las reflexiones de Grosfoguel (2016) y Maldonado-Torres (2016), autores que han llamado la atención al respecto de la descolonización universitaria y estudios que proponen la consolidación de espacios decoloniales que corroboran los estudios étnicos como espacios en la academia.

Otro punto observado sobre el debate racial, a través de algunos autores señalados en la bibliografía, reflexiona sobre los supuestos teóricos, por un lado, de paradigmas racistas que abordan la noción de raza. Nos referimos a discursos racistas desde la concepción biológica, que han sido defendidos en la sociedad peruana y en su propia academia. Citamos como ejemplo el debate en *El porvenir de las razas en el Perú* (1897), de Clemente Palma.

Por otro lado, Hall (2017) hace un contrapunto a este debate, cuestionando este discurso de la raza como un tipo de diferencia biológica, basado en diferencias superficiales visibles al ojo humano. Se entiende que es necesario considerar los efectos en el mundo de la movilización política en torno a temas de raza y racismo, o en políticas y estrategias educativas antirracistas, especialmente para aquellos excluidos de posiciones de poder y privilegio. Hall (2003) advierte que «la raza es una construcción política y social. Es una categoría discursiva en torno a la cual se organiza un sistema de poder socioeconómico, explotación y exclusión, es decir, racismo» (p. 69). Gomes (2012) refuerza esta discusión y defiende «la raza como una construcción social que marca, de manera estructural y estructurante, las sociedades latinoamericanas» (p. 727), incluyendo el mantenido en el campo educativo.

En los países de América Latina (como Brasil y Perú), entre otros, existen enormes disparidades sociales debido al racismo estructural (Almeida, 2019; Luciano, 2012). Con respecto a la sociedad peruana, una de las formas de combatir el racismo sería la implementación de políticas públicas que permitan acciones afirmativas para el mercado laboral y la educación, apuntando a una sociedad con mayor equidad (Villasante, 2017). También es importante una educación antirracista que pueda ofrecer respuesta, entre otras, en el ámbito educativo, a la demanda de la población afrodescendiente/afroperuana, pueblos indígenas, entre otros grupos étnicos, e introducir acciones para reconocer y valorar las historias silenciadas (Trouillot, 2017). Es decir, con un currículo basado en dimensiones históricas, sociales y antropológicas que apunten a acabar con el racismo. Según Coelho *et al.* (2023), la educación antirracista «en el espacio educativo tiene como objetivo promover prácticas pedagógicas y curriculares que establezcan acciones que pongan en valor la historia y la cultura de los pueblos africanos, afrobrasileños e indígenas, combatiendo el racismo» (p. 69).

Mestizaje y prácticas racistas: repensando el mestizaje

Velásquez Castro (2020) enfatiza que el discurso del mestizaje y las prácticas racistas han aparecido juntos en la historia peruana. También señala que la ideología del mestizaje, promovida por intelectuales desde la década de 1920 y por el Estado expresaba una narrativa de identidad colectiva que valorizaba culturalmente al mestizo occidental más que al mundo andino. Por ello afirma que ser mestizo era olvidar a los ancestros indígenas, amazónicos o afrodescendientes, nunca a los ancestros occidentales (Velásquez Castro, 2020). Juan Carlos Callirgos, por ejemplo, señala que el mestizaje es «un discurso aparentemente democratizador, pero que es útil a las élites para negar el racismo existente en el Perú» (citado en Oboler, 2015, p. 60).

Ilustramos este debate sobre el mestizaje con reportes de entrevistas (2019-2021) captadas con miembros de la comunidad académica de la Facultad de Ciencias Sociales de una universidad en la capital peruana. Cuando les preguntamos a los estudiantes universitarios por su pertenencia racial —costumbres, antepasados y lengua—, observamos respuestas lejos de ser definitivas: «Siento que mi identidad aún está en construcción; más bien, en un proceso de deconstrucción» (Uni-1, comunicación personal, 22 de junio de 2021). Otro universitario afirmó: «En términos de identidad, creo que no me he definido como una ‘cosa

única’, sino como un conjunto de identidades que adquirí y gradué en el camino» (Uni-2, comunicación personal, 29 de junio de 2021).

En general, los relatos de estos universitarios nos remiten al debate propuesto por Montoya y López (1988). Estos autores señalan que la pregunta «‘¿Quiénes somos?’ produjo muchas dificultades porque la respuesta compromete un análisis que reduce dentro de nuestras otras profundas grietas de la dominación que recorre toda nuestra historia [peruana]» (Montoya & López, 1988, p. 9). También agregan estos autores, como resultado de un racismo estructural que impregna la sociedad peruana: «El racismo y la discriminación lingüístico-cultural aparecen inevitablemente en el espejo cuando los runas quechuas, los jaqis-aymaras o los nativos de la selva se acercan» (Montoya & López, 1988, p. 9).

Otros informes recogidos en campo, como las entrevistas a un estudiante universitario y el de un profesor universitario, muestran imbricados el discurso del mestizaje. Así, cuando también le preguntamos sobre la pertenencia racial, obtuvimos las siguientes respuestas:

Mestizo, los padres de mis padres son de distintas partes del Perú. Descendiente de indígenas, pero poco o nada practico la lengua y costumbres. Crecí en una ciudad capital producto de la migración de mis padres. Fue algo impuesto por mis padres y abuelos, hablar español (Uni-3, comunicación personal, 3 de junio de 2021).

A través de los informes, creemos que, en el Perú, la investigación en torno a la raza y al racismo también «podría beneficiarse de una perspectiva de análisis discursivo en el marco del estudio del lenguaje como práctica social» (Zavala & Back, 2017, p. 20). Para estas autoras, «la discriminación por el lenguaje o por la forma como las personas hablan o se expresan, que en muchos casos esconde una discriminación de tipo racial» (Zavala & Back, 2017, p. 24); y a ello se suman las políticas educativas de blanqueamiento. Lo mismo que en las universidades, se difunden las prácticas monoculturales:

En realidad, la gran mayoría de los peruanos pone «mestizo». Es que una recontra minoría pondría «blanco», una minoría pondría «asiático», una minoría pondría «negro». Claro, la lengua [indígena] existe, pero tampoco la gente quiere ser identificada como indígena [...]. El patrón ha sido desde el Estado, que se ha constituido como un Estado mestizo, y claro eso ha invisibilizado a la población indígena y afroperuana (Prof-1, comunicación personal, 1 de junio de 2019).

Es conocido que, en América Latina y el Perú incluido, el mestizaje fue y «todavía» continúa siendo un discurso de justificación por parte de sectores de la población, así como una bandera política e ideológica adoptada por diversos gobiernos. Según Silva y Coelho (2020), «es crucial entender el papel del mestizaje en la reproducción del racismo en América Latina, que se usa constantemente como un argumento de ‘complejidad’ que solo sirve para negar el racismo como un fenómeno estructural» (p. 111). En ese sentido, Velásquez Castro, en conversación con Marcos Silva (2021), analiza varios temas relacionados con la cultura afroperuana, y las perspectivas históricas y sociológicas sobre el racismo y la lucha antirracista. Y es que, según Velásquez Castro, «el mestizaje esconde el racismo y esconde también la afirmación de la identidad con un pueblo originario o con un grupo étnico específico» (Silva, 2021, p. 89). Entonces, «el mestizaje ha terminado siendo una política identitaria que silencia, que oculta la jerarquía, los conflictos, que oculta la identidad propia, las políticas de identidad afirmativas» (Silva, 2021, p. 89). Sandoval *et al.* (2014) señalan que «en el Perú hemos minado el racismo. Que el control social, la corrección política y el mestizaje actúan como elementos que disuaden los agravios racistas abiertos y sostenidos» (p. 10).

Es de destacar que, en el último censo realizado en el Perú, a través del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), se describe que «de los 23 millones 196 mil 391 habitantes de 12 y más años de edad, el 60,2 % [...] informaron autoperibirse ‘mestizo’; el 22,3 % [...] ‘quechua’; el 5,9 % [...] ‘blanco’; el 3,6 % [...] ‘afrodescendiente’ y el 2,4 % [...] ‘aimara’» (2018, p. 214). Los resultados presentados son importantes para el debate étnico-racial en la sociedad peruana. Indican así un panorama de estos grupos en diferentes segmentos sociales, incluido el ámbito educativo, con miras a reducir las desigualdades sociales y raciales y combatir el racismo, configurando así datos importantes para nuevos estudios sobre las relaciones étnico-raciales.

Indigenismo y «la choledad»: puntos para reflexión

Cuando nuestro foco de atención estuvo en la discusión propuesta en la asignatura «Temas I: Raza, etnia y (contra)mestizaje ante el Perú Bicentenario», que involucró temas sobre el indigenismo y el debate sobre los «cholos», es de destacar que el primer tema (indigenismo) estuvo anclado en el debate de autores como Valcárcel (1972) y Mariátegui (1981 [1928]). Así, a través de la revisión de la literatura, se pudo observar que, con la publicación de la obra *Tempestad en los Andes* (1972) de Luis Valcárcel, se presenta una forma de visión del mundo indígena, donde

el problema de los pueblos indígenas sería ante todo el problema de la justicia social. Es decir, los pueblos indígenas deben ser reconocidos como ciudadanos con los mismos derechos que cualquier otro peruano. El debate presentado por este autor busca establecer un contraste entre la cultura peruana antigua y su herencia en las poblaciones indígenas contemporáneas, denunciando el sistema de explotación, aniquilación y ostracismo que sufren desde hace siglos. Por su parte, para Mariátegui (1981), el problema indígena estaba relacionado con la propiedad de la tierra.

Este debate nos lleva a reflexionar sobre propuestas de Quijano (1980, 2014). Según Quijano (2014), el proceso de «cholificación» en el mundo andino se relaciona con «el surgimiento de un aspecto cultural en el que elementos que provienen de la cultura indígena y la versión criolla se amalgaman de una manera ambivalente y contradictoria de la cultura europea-cultura norteamericana» (p. 678). Se entiende que la «cholificación» implicaría un momento de agrupación de indígenas transformados en «cholos», en el cual este efecto de grupos en realidad funcionaría como un mecanismo de transmisión de elementos de la cultura criolla. El «cholo» así sería un canal de movilidad social para los indígenas. Sin embargo, existen varias denuncias de discriminación y racismo contra este colectivo, como podríamos plasmar, por ejemplo, en un artículo titulado «No hay cholos en mi clase» (Castro, 2015). Esta visión nos permite atravesar varios temas que se abordaron en periodos anteriores de la historiografía peruana (racismo, proyectos elitistas y demandas populares), como discutió Drinot (2016).

Sumando al debate sobre el papel de los «cholos», Dorival Córdova (2018) destaca que «ser cholo en Lima genera conflictos [...], una etnia interna (de auto-definición) y una etnicidad externa (cuando una población es caracterizada por sus características externas)» (p. 59). Este debate nos hace revisar los informes recogidos de nuestros entrevistados cuando se les preguntó sobre cómo se discute el problema de la discriminación y el racismo en el aula:

En lo que respecta al tema de la discriminación en el aula, básicamente se habla de personas con características étnicas indígenas. Probablemente haya oído hablar del término «cholo», así que básicamente esta es una población más grande que la de afroperuanos en Perú. Entonces los afros son pocos (Uni-4, comunicación personal, 21 de junio de 2019).

En otro informe, un universitario entrevistado reafirma esta predilección de las aulas: «Creo que la mayoría de las investigaciones se concentran principalmente en poblaciones indígenas» (Uni-5, comunicación personal, 25 de mayo de 2019).

Las consideraciones de estos entrevistados indican que el discurso académico da mucha visibilidad a los pueblos indígenas, «cholos» y mestizos, en detrimento de otras poblaciones, como los afroperuanos.

A su vez, un investigador entrevistado para este trabajo llama la atención sobre el debate en torno a la etnicidad, la población afroperuana y el racismo:

Soy un investigador en lo que es antropología política, con énfasis en etnicidad y reivindicaciones étnicas de población africana, que es la población afroperuana. [...]. Creo que los antropólogos deberían reflexionar un poco más sobre la interculturalidad en la sociedad peruana (Inv-1, comunicación personal, 18 de junio de 2019).

En este sentido, Walsh (2008) hace algunas consideraciones: «La interculturalidad [...] [e]s algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad» (p. 140). Entonces nos preguntamos: ¿el alineamiento ideológico vía la interculturalidad incluye el debate sobre el racismo en la educación superior? Los informes recogidos en la comunidad académica reafirman discusiones previas sobre raza y mestizaje. En particular, esto nos lleva a discutir, a la luz de la bibliografía del curso analizado, así como en otros debates recurrentes, temas sobre el racismo, el antirracismo y la blanquitud.

Análisis teórico y experiencias históricas: racismo, antirracismo y blanquitud

La «I Encuesta Nacional: Percepciones y Actitudes sobre la Diversidad Cultural y la Discriminación Étnico-Racial: principales resultados» (Ministerio de Cultura, 2018) muestra datos que destacan que un gran porcentaje de los encuestados se consideran racistas, tienen actitudes racistas y discriminan poblaciones racializadas (como afroperuanos o pueblos indígenas). Los datos, por un lado, muestran lo que piensan los peruanos sobre el racismo y la discriminación étnico-racial; por otro lado, se entiende que estas percepciones son consecuencias de la herencia colonial, las desigualdades sociales y el racismo estructural en la sociedad peruana (Luciano, 2012).

Entendemos que el racismo se manifiesta con mayor fuerza en las sociedades contemporáneas, particularmente en Perú contra la población afroperuana, los pueblos indígenas y el grupo «cholo», quienes por el racismo estructural no logran la movilidad social, participando «marginalmente» en la economía de mercado (empleo informal) (De la Cadena, 2004). Uno de nuestros entrevistados, cuando hablamos sobre el tema del racismo, refiere la siguiente problemática:

Personalmente, creo que uno de los principales problemas que sirven de alimento al racismo, aquí en el Perú, es la educación. Y la educación en dos sentidos: no solo la educación en el sentido del currículo que no incluye nuestra historia, que aportan algo a la sociedad, sino que incluye nuestra historia como esclavizados, nada más. Pero, aparte de eso, es también la poca capacitación que da el Ministerio de Educación a los profesores en cuanto a racismo y discriminación (At-1, comunicación personal, 8 de junio de 2019).

El testimonio permite realizar un análisis tomando en cuenta las políticas educativas del país que están orientadas al blanqueamiento. Es fundamental buscar incidir precisamente en este tema de la educación a favor de la lucha contra el racismo. Existen varios mecanismos de exclusión en la sociedad peruana: derechos ciudadanos, mercado laboral y educación (Luciano, 2012). Según este autor, «una deficiencia crucial del sistema educativo peruano es la inexistencia de una educación en valores basada en la tolerancia y el respeto a la diversidad»; esto, consecuentemente, «se expresa en la invisibilidad y ‘blanqueamiento u occidentalización’ de nuestra cultura e historia» (Luciano, 2012, p. 28). Este debate nos lleva a las reflexiones de Araújo y Maeso (2010), quienes discuten cuestiones relacionadas con la producción de saberes de raza y antirracismo en el campo educativo, «con el propósito de contribuir a cuestionar las visiones eurocéntricas, destacando la relación entre poder y cultura en la construcción de ciertas interpretaciones históricas» (p. 240).

Se puede observar que, en la sociedad peruana, la educación es uno de los mecanismos centrales de exclusión en los que se expresa el racismo institucional, dado que el sistema ha operado desde perspectivas y modelos occidentales. La excepción han sido académicos, activistas, entre otros miembros de la sociedad civil, que desde diferentes estratos sociales han colaborado para introducir políticas educativas a favor de una educación equitativa y antirracista. En opinión de Hall, todos hablamos y escribimos desde alguna posición.

En cuanto al debate sobre racismo, antirracismo y blanquitud, se abordó en el curso en cuestión desde los siguientes autores: Foucault (1996), Callirgos y Oboler (2015), De la Cadena (2006), Silva y Coelho (2020). Asimismo, se discutió el antirracismo desde Houria Bouteldja (2016) y Mara Viveros Vigoya (2020). Por último, los aspectos de la blanquitud se abordaron desde Houria Bouteldja (2017), José María Arguedas (1983), Lourenço Cardoso (2010), Lia Vainer Schucman (2014) y María Aparecida Bento (2002). Según Bento, «La blanquitud como lugar de privilegio racial, económico y político, en el que la racialidad, innominada como tal, cargada de valores, experiencias e identificaciones emocionales, acaba definiendo la sociedad» (2002, p. 8).

En clase tratamos de reflexionar sobre las posiciones de poder, de reflexionar críticamente sobre la blanquitud y su reproducción y de reconocer los privilegios históricamente consolidados. Las lecturas de los textos, junto con las discusiones en clase entre profesores y estudiantes, permitieron analizar interpretaciones contrapuestas de las relaciones de poder y conocimiento (van Dijk, 2001) y revelaron varias cuestiones relacionadas con las desigualdades en el capital económico, cultural y social (Hall, 2006). Asimismo, permitió problematizar el predominio de referencias blancas y europeas entre los principales autores estudiados en la academia y, salvo excepciones, la casi inexistencia de debates sobre el racismo. Sin embargo, el campo estudiado invita a ampliar el debate para incluir cambios curriculares, nuevas metodologías y una mayor diversidad en términos bibliográficos.

La discusión en el aula trató sobre el surgimiento histórico del racismo, así como las definiciones del concepto mismo. El debate se dio a través de un contraste de los conceptos de racismo, entre los cuales se encontraban los aportes de Michel Foucault y Frantz Fanon. Así, las propuestas ancladas en Foucault destacan que el racismo se originó en el siglo XIX con una apropiación conservadora del discurso sobre la «guerra de razas», «o un retomar de este secular discurso en términos sociobiológicos, esencialmente con fines de conservadurismo social y, al menos en algunos casos, de dominación colonial» (Foucault, 1996, p. 55). A su vez, Fanon (2008) ofrece una crítica incisiva de la negación del racismo contra los negros en Francia y gran parte del mundo moderno. Para Gordon, «Fanon también muestra que tal lucha tiene lugar no solo en el ámbito de las interacciones sociales, sino también en relación con la razón y el conocimiento» (2008, p. 16).

Cuando el debate sobre el racismo involucra a la sociedad peruana, Agüero (2015) advierte que resulta espinoso abordarlo, pues «el racismo es una experiencia que se sufre. Pero, es más, está construido sobre una trama de relaciones clasistas, de género, étnicas y de poder que tienen efectos en la propia institucionalidad, pues allí se legitiman» (p. 13). Callirgos (2015) afirma que «al tratar el racismo estamos descubriendo, poniendo a la luz, un aspecto de nuestra realidad que normalmente ocultamos» (p. 152). En ese sentido, para uno de nuestros entrevistados, profesor universitario: «El racismo atraviesa toda la sociedad peruana, cada uno de los fragmentos de la sociedad» (Prof-1, comunicación personal, 13 de mayo de 2019).

Otros temas importantes tratados en el curso son el debate sobre la «blanquitud» y también el antirracismo. Cuando hablamos de políticas antirracistas en América Latina y Europa, en cuanto a la producción de conocimiento, políticas

públicas y luchas colectivas, en particular en el contexto de la universidad, se fundamentan en la relación de poder, como espacio de la reproducción de la «blanquitud». Es decir, la «blanquitud» como preservación de las jerarquías raciales, como pacto entre iguales, encuentra un territorio especialmente fértil en las instituciones, esencialmente reproductivas y conservadoras (Bento, 2002).

El tema de la blanquitud no es recurrente en el debate académico en la sociedad peruana, pero está comenzando a ser introducido, como se señaló en el curso abordado, por autores como Houria Bouteldja, Lourenço Cardoso, Lia Vainer Schucman y María Aparecida Bento. Otros autores ya han tratado este tema en las sociedades contemporáneas: Du Bois, Ralph Ellison, James Baldwin, Alberto Guerreiro Ramos, María Aparecida Bento, entre otros, que contextualizan la blanquitud como un lugar de privilegio racial, económico y político, y defiende la importancia de la discusión sobre la blanquitud para la lucha antirracista en el ámbito de la educación, colaborando con la supresión de jerarquías raciales.

La educación se ha considerado un ámbito crucial, pero ambivalente en relación con el antirracismo. Así, se considera fundamental lograr cambios en las representaciones culturales, así como la inclusión de poblaciones racializadas, pero con un dominio institucional donde las desigualdades y las estructuras eurocéntricas se reprodujeron y legitimaron históricamente.

En este sentido, las recomendaciones para desarrollar programas educativos desde la educación primaria hasta la superior (Resolución 68/237/ONU) apuntan a una mayor equidad en el campo educativo y la valoración de la historia y la cultura de los afrodescendientes en las sociedades contemporáneas. Al respecto, Viveros Vigoya (2020) llama la atención sobre «las particularidades que han adoptado las luchas antirracistas en América Latina, una región donde hasta hace poco se pensaba que el ‘racismo era un tema irrelevante’ por su composición demográfica mixta en términos étnico-raciales» (p. 20).

Viveros Vigoya (2020) hace consideraciones fundamentales para la comprensión de los estudios de las relaciones étnico-raciales en América Latina y, en consecuencia, para la comprensión del racismo y el antirracismo. Asimismo, llama la atención sobre «un giro antirracista en la región para designar la mayor atención que se le da al racismo en la esfera pública y entre los movimientos sociales» (Viveros Vigoya, 2020, p. 20). Al hablar sobre esta problemática, señala que «el racismo alude a la ideología y prácticas que vinculan discursivamente cuerpos, comportamientos y patrimonio [...] para justificar, producir y reproducir relaciones de desigualdad que se traducen en privilegios, beneficios, poder» (Viveros Vigoya, 2020, p. 22).

El racismo en América Latina afecta directamente a poblaciones racializadas de diversos sectores sociales y tiene una alta incidencia en la provisión de sus necesidades básicas, así como como en el campo de la salud, educación, entre otros: «El racismo institucional funciona a través de organizaciones concretas, pero también a través de estructuras sociales que se desarrollan más allá de los límites de las instituciones particulares» (Viveros Vigoya, 2020, p. 23). Entendemos que las instituciones de educación superior, al reproducir una educación occidentalizada, «perpetúan la jerarquía del conocimiento a través de la colonialidad del conocimiento» (Silva & Coelho, 2020, p. 111). Romper con esta estructura no es tarea fácil, pero sugiere que las instituciones acepten el desafío de promover la educación antirracista, es decir, que estén dispuestas a revisar sus bases fundacionales como el contenido y la práctica académica» (Silva & Coelho, 2020, p. 128). Es urgente y fundamental reflexionar sobre las políticas de antirracismo en el espacio académico, con el objetivo de contribuir con la profundización del conocimiento y el debate sobre la relación entre las demandas de justicia racial y la producción de conocimiento.

El racismo institucional puede permeare la universidad a través de prácticas, discursos e ideologías que se articulan para apoyar la reproducción de la blanquitud y/o la ausencia de estudiantes y profesores racializados, afrodescendientes, indígenas, entre otros grupos étnicos. También es importante contar con un currículo que incluya historias y culturas silenciadas, y con bibliografía de autores indígenas y afrodescendientes, donde el proceso de definición de qué es conocimiento y qué es conocimiento científico puede ser diverso (Almeida, 2019; Grosfoguel, 2016; Bento, 2002; Araújo & Silva, 2022).

Otro punto importante por analizar es el referido al mestizaje y su carácter ideológico de gran influjo en la región: «La ideología del mestizaje se complementó con la ideología multiculturalista y ambas conviven con jerarquías raciales y formas de racismo» (Viveros Vigoya, 2020, p. 23). En los países latinoamericanos, «la aparente negación, exclusión o dilución de la población negra del imaginario nacional es una estrategia necesaria para el mantenimiento mismo de la identidad nacional» (Moreno Figueroa, 2022, p. 33).

Compartimos las reflexiones de Viveros Vigoya (2020), para quien «el panorama actual del antirracismo en América Latina incluye acciones ligadas tanto a gramáticas explícitas de antirracismo como a gramáticas alternativas de antirracismo» (p. 29). La autora destaca el caso de George Floyd (afroamericano asesinado en Minneapolis, 2020, durante una redada policial) «y sus desarrollos en la lucha contra el racismo en las sociedades contemporáneas (protestas,

manifestaciones, denuncias de violencia policial), que fue el acto de varios movimientos sociales afrodescendientes en todo el mundo» con el lema «Las vidas de los negros e indígenas importan» (Viveros Vigoya, 2020, p. 28). En esta línea, nos solidarizamos con los hombres y mujeres afrodescendientes, los adultos y jóvenes afrodescendientes e indígenas que han sido brutalmente asesinados en las sociedades contemporáneas.

CONSIDERACIONES FINALES

Los temas trabajados en clase, por un lado, por parte del autor, corroboraron el sentido de aprendizaje, en particular, relacionados con la sociedad peruana y el establecimiento de redes académicas, y se relacionaron con la propia trayectoria académica y personal del autor. Además, permitieron desarrollar trabajos en el ámbito de importantes temas que muchas veces tienen poca visibilidad en la academia, con excepciones, en particular sobre la producción de conocimientos sobre raza, racismo y antirracismo, entre otros tópicos importantes en los estudios de las relaciones étnico-raciales. Me declaro negro y desde pequeño he estado expuesto a narrativas sobre temas relacionados con el racismo y las desigualdades.

Por otro lado, el autor tuvo la oportunidad de dialogar con estudiantes de diferentes etnias, y muchas veces revisó su propia historia, escuchando relatos sobre trayectorias de vida personales y académicas que suscitaron los temas tratados. Los estudiantes revivieron historias personales y familiares, así como trayectorias educativas. Los estudiantes y colaboradores de las entrevistas provienen de un sistema educativo donde las asignaturas básicas de temas relacionados con la producción de conocimiento sobre el racismo apenas existían, con excepción de los docentes comprometidos en la lucha antirracista. Algunos de ellos recurren a asociaciones (activismo) que desarrollan acciones encaminadas a empoderar a los jóvenes, especialmente afroperuanos, para la defensa de los derechos humanos, la participación política y laboral, el fortalecimiento de la comunidad, entre otros.

Desde la infancia, algunos de los estudiantes y/o entrevistados habían estado expuestos a narrativas sobre cuestiones relacionadas con la discriminación racial, el racismo y las desigualdades sociales en el ámbito doméstico, el espacio educativo, etc. Para algunos de ellos, estos problemas se hicieron más evidentes a medida que se desarrollaban sus vidas y sus trayectorias personales.

Sin embargo, el criterio cronológico es insuficiente para caracterizar esta fase, ya que en ella interfirieron hechos sociales e históricos, como aprendimos en los estudios sociales de la infancia (Silva & Ribeiro, 2018). Así, el proceso

de emancipación familiar no se produjo de la misma manera para todos los estudiantes o entrevistados. Paralelamente a esta emancipación en relación con el grupo familiar, se establecieron importantes vínculos con diferentes grupos y/o instituciones (Iglesia, grupo de amigos, escuelas, asociaciones), entre otros diferentes grupos sociales.

Los estudiantes comparten el concepto de raza como construcción social y concepto analítico fundamental para comprender las desigualdades socioestructurales y simbólicas observadas en el Perú, sin embargo, enfatizan que el término raza es frecuentemente utilizado en las relaciones sociales para informar cómo ciertas características físicas (color de piel, tipo de cabello, entre otros), influyen, interfieren e incluso pueden determinar el destino y lugar social de los sujetos dentro de la sociedad peruana.

Otra observación se refiere al racismo. Los participantes pusieron mayor énfasis en la cuestión de la discriminación racial que en el racismo estructural y/o el racismo institucional, con mayor énfasis en el racismo estructural. El racismo estructural sigue «invisible» para muchos ojos. Esto refuerza la iniciativa de discutir el tema del racismo en clase, especialmente en la universidad. Al discutir el proceso de desigualdades sociales y/o educativas, tres tipos de explicaciones se relacionan complementariamente con el racismo: prácticas prejuiciosas que ocurren dentro y fuera de la escuela, concentración diferencial racial en la distribución del ingreso y segregación espacial de poblaciones radicalizadas en espacios geográficos.

Cuanto más se expande el derecho a la educación y se democratiza el acceso a la universidad, más personas de grupos racializados (poblaciones afrodescendientes e indígenas) ingresan al espacio académico. Si bien no contamos con datos sobre la población afrodescendiente en la universidad investigada, fue posible observar, a través de las incursiones al campus universitario y la mirada en clase, escasos afrodescendientes. Esto puede indicar que existe un porcentaje muy pequeño de afrodescendientes que, por razones estructurales, tienen pocas oportunidades de acceder a la educación superior. Este factor también puede haber sido una condición en relación con los raros testimonios de los afroperuanos, resaltados en el artículo.

Cabe preguntarse: ¿cuáles son las respuestas epistemológicas en el campo de la educación a este movimiento? ¿Están los sistemas educativos de las sociedades contemporáneas respondiendo a los desafíos sociales y culturales de una sociedad cada vez más diversa? ¿Cómo han respondido los sistemas educativos a las demandas de una condición poscolonial? ¿Cómo abordar el currículo educativo

en un contexto de diversidad y desigualdad? No son preguntas fáciles de responder, pero entendemos que, a través de las temáticas como las que propone la carrera de Antropología en pregrado ilustradas en este artículo, se vislumbra un cambio de ruptura, a pesar de que aún queda un largo camino por recorrer hacia una educación antirracista. Destacamos que estas preguntas pueden motivar estudios adicionales en lo que respecta a la educación superior peruana, en particular sobre la población afroperuana, que es un debate necesario y urgente de abordar en las sociedades contemporáneas, especialmente en las universidades.

Con luchas constantes de movimientos sociales de base (afrodescendientes e indígenas) y apalancados por iniciativas (inter)nacionales, después de la Conferencia de Durban (2001), una serie de demandas, movimientos y políticas históricas han ganado nuevos impulsos, principalmente por parte de los movimientos sociales de base de la población negra y los pueblos indígenas en las sociedades contemporáneas. Así, se han impulsado varias demandas en los movimientos sociales afrodescendientes, con el derecho a recordar siglos de esclavitud, el censo étnico-racial, el fin de la violencia policial, la revisión de las culturas académicas, curriculares y epistemológicas.

El objetivo de este artículo ha sido valorar la historia y cultura de los pueblos racializados. Por tanto, es cada vez más crucial colocar en primer plano, en lo que concierne a la docencia, la investigación y la extensión, una reflexión sobre el efecto de las lógicas sociales y las dinámicas de poder del mundo académico, como lo comentan varios autores y autoras (Viveros Vigoya, 2020; Gomes, 2012; Luciano, 2012; Silva, 2023) en nuestras sociedades contemporáneas.

REFERENCIAS

- Agüero, J. C. (2015). Introducción. En J. C. Callirgos & S. Oboler (Eds.), *El racismo peruano* (pp. 11-14). Ministerio de Cultura del Perú.
- Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. Polén.
- Almeida, D. E. R. G., Müller, R. dos P., Francia, P. N. R., Osielski, T. P. de O., & Diniz, T. (2020). Autoetnografía como estratégia decolonizadora de ensino sobre o cotidiano em Terapia Ocupacional. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 24, e190122. <https://doi.org/10.1590/Interface.190122>
- Ames, P. (2011). Cultura y desigualdad: discriminación, territorio y jerarquías en redefinición. En J. C. Cotler & R. Cuenca (Eds.), *Las desigualdades en el Perú: balances críticos* (pp. 225-272). IEP.

- Antileo, E. (2022). *Las instituciones de educación superior interculturales e indígenas en América Latina*. OREALC / UNESCO Santiago. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380773>
- Araújo, D. P., & Silva, M.A.B. (2022). Universidade e antirracismo: resistências na produção de conhecimento e políticas públicas num espaço branco. *Cadernos IS-UP*, (2). https://ojs.letras.up.pt/index.php/Cadernos-ISUP_1/article/view/12936
- Araújo, M., & Maeso, S. R. (2010). Explorando o eurocentrismo nos manuais portugueses de História. *Estudos De Sociologia*, 15(28), 239-270. <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/2559>
- Arguedas, J.M. (1983). *Obras completas de José María Arguedas. Obra antropológica y cultural*. Editorial Horizonte.
- Bardin, L. (2011). *Análise de conteúdo*. Capa de Edições 70.
- Basoni, M.C.G., & Merlo, M.C.R. (2022). Autoetnografia e formação docente: história e identificações. *Revista (Con)Textos Linguísticos*, 16(35), 79-93. <https://doi.org/10.47456/cl.v16i35.39011>
- Benavides, M., León, J., Espezuía, L., & Wangeman, A. (2015). *Estudio Especializado sobre Población Afroperuana*. Ministerio de Cultura del Perú / GRADE.
- Bento, M.A.S. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* [Tesis de doctorado, Universidad de São Paulo].
- Bonfil Batalla, G. (2019). *México profundo: uma civilização negada*. Trad. R. Lemos Igreja. Editora Universidade de Brasília.
- Bouteldja, H (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del, amor revolucionario*. Akal.
- Bouteldja, H. (2016). Raça, Classe e Gênero: uma nova divindade de três cabeças. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 2(2), 5-9. <https://doi.org/10.9771/cgd.v2i2.20686>
- Callirgos, J. C. (2015). El racismo en el Perú. En J. C. Callirgos & S. Oboler (Eds.), *El racismo peruano* (pp. 83-152). Ministerio de Cultura del Perú.
- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco antirracista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1), 607-630. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2010000100028&lng=en&tlng=pt.
- Carneiro, S. (2019). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. En H. B. Holanda (Ed.), *Pensamento feminista - conceitos fundamentais* (pp. 325-333). Bazar do tempo.

- Castro, R. (27 de mayo de 2015). No hay cholos en mi clase. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/lima/hay-cholos-mi-clase-raul-castro-366597-noticia/>
- Coelho, L.X.P., Silva, M.A.B., & Maeso, S. R. (Orgs.). (2023). *O Antirracismo em Disputa, Conceitos, Debates Públicos & Projetos Políticos: Caderno de debates do projeto POLITICS*. POLITICS / CES / UNESCO. https://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/01_POLITICS_V7_Versao%20Digital.pdf
- Curiel, O., Masson, S., & Falquet, J. (2005). Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes. *Dans Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), 4-13. <https://doi.org/10.3917/nqf.242.0004>
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. IEP.
- De la Cadena M. (2006). ¿son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, (61), 51-84. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072006000100003&lng=en&tlng=es.
- Dorival Córdova, R. (2018). *Discriminación en el Perú: acercamiento bibliográfico*. Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.
- Drinot, P. (2016). *La seducción de la clase obrera: Trabajadores, raza y la formación del estado peruano*. IEP / Ministerio de Cultura del Perú.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. UFBA.
- Feres Júnior, J., Campos, L.A., Daflon, V. T., & Venturini, A. C. (2018). *Ação afirmativa: conceito, história e debates*. EDUERJ. <https://books.scielo.org/id/2mrvbb/pdf/feres-9786599036477.pdf>
- Ferreira, A. J. (2012). Educação antirracista e práticas em sala de aula: uma questão de formação de professores. *Revista de Educação Pública*, 21(46), 275-288. http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2238-20972012000200005&lng=pt
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del Racismo*. Editorial Altamira.
- Gomes, N. L. (2012). Relações étnico-raciais, Educação e Descolonização dos Currículos. *Currículo sem Fronteiras*, 12(1), 98-109. <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>
- Gordon, L. (2008). Prefacio. En F. Fanon. *Pele negra, máscaras brancas* (pp. 11-17). Trad. R. da Silveira. UFBA.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século xvi. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>

- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Editora da UFMG / UNESCO Brasil.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural da pós-modernidade*. DP&A.
- Hall, S. (2017). *The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation*. Harvard University Press.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI. (2018). *Perfil sociodemográfico del Perú: resultados de los Censos Nacionales XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. INEI. <https://censo2017.inei.gob.pe/>
- Luciano, J. (2012). *Los afroperuanos: racismo, discriminación e identidad*. Centro de Desarrollo Étnico.
- Luna Pineda, F. (2007). Reimaginando el Perú: el diálogo intercultural. *Educación*, 16(30), 7-40. <https://doi.org/10.18800/educacion.200701.001>
- Maldonado-Torres, N. (2016). Transdisciplinaridade e descolonialidade. *Soc. Estado*, 31(1), 75-97. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100005>
- Mariátegui, J. C. (1981[1928]). *El problema de las razas en la América Latina. Ideología y política*. Empresa Editora Amauta S.A.
- Mato, D. (2018). Educação Superior e Povos Indígenas: Experiências, Estudos e Debates na América Latina e em outras Regiões do Mundo. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 12(3), 29-56. <https://doi.org/10.21057/repamv12n3.2018.31377>
- Mayorga Balcázar, L. (Ed.). (2020). *Los afrodescendientes en las Américas: 200 años de vida republicana, ciudadanía incompletas*. Centro de Desarrollo Étnico.
- Ministerio de Cultura. (2018). *I Encuesta Nacional Percepciones y Actitudes sobre Diversidad Cultural y Discriminación Étnico-Racial: principales resultados*. MINCUL. <https://alertacontraelracismo.pe/i-encuesta-nacional>
- Montoya, R., & López, L. E. (1988). *¿Quiénes somos? el tema de la identidad en el Altiplano*. Mosca Azul.
- Moreno Barreneche, S. (2021). La identidad nacional peruana, doscientos años después. *Argumentos*, 2(1), 55-78. <https://doi.org/10.46476/ra.v2i1.83>
- Moreno Figueroa, M. (2022). Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo antinegro en México. *Estudios Sociológicos*, 40, 31-64. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2084>
- Nugent, G. (2021). El laberinto de la choledad, casi tres décadas después. *Revista Nueva Sociedad*, 292, 140-154. <https://nuso.org/articulo/el-laberinto-de-la-choledad-casi-tres-decadas-despues/>


- Oboler, S. (2015). El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea. En J. C. Callirgos & S. Oboler (Eds.), *El racismo peruano* (pp. 45-82). Ministerio de Cultura del Perú.
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (2001). Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia – Durban. ONU. <https://www.un.org/es/conferences/racism/durban2001>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (2014). *Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes A/RES/68/237*. ONU. <https://undocs.org/es/A/RES/68/237/>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU. (2017). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas A/RES/61/295*. ONU. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura – UNESCO. (1 de marzo de 2023). La interculturalidad como fortalecedora de la educación superior en América Latina: seminario de la UNESCO discute sus aportes. UNESCO. <https://www.unesco.org/es/articles/la-interculturalidad-como-fortalecedora-de-la-educacion-superior-en-america-latina-seminario-de-la>
- Organización de los Estados Americanos (2016). *Plan de Acción del Decenio de las y los Afrodescendientes en las Américas (2016-2025)*. ONU. https://www.oas.org/es/sadye/documentos/PA_Afrodese_ESP.pdf
- Palma, C. (1897). *El porvenir de las razas en Perú* [Tesis de bachillerato, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/338>
- Perú: Justicia prohíbe a ‘La Paisana Jacinta’ por racista. (16 de octubre de 2020). *DW Global Media Forum*. <https://www.dw.com/es/per%C3%BA-justicia-proh%C3%ADbe-a-la-paisana-jacinta-por-racista/a-55292048>
- Quijano, A. (1980). Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. En A. Quijano (Ed.), *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (pp. 47-119). Mosca Azul.
- Quijano, A. (2006). El «Movimiento indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, 19(50), 51-77. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000100003&lng=es&nrm=iso
- Quijano, A. (2014). Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural), En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 667-690). CLACSO.
- Rodríguez Aguilera, M. Y. (2018). Diálogos hemisféricos entre feminismos del norte y sur: genealogías de feminismos críticos latinoamericanos. *Realidad: Revista de*

- Ciencias Sociales y Humanidades*, 151, 89-107. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i151.6805>
- Sandoval, P., Muñoz R., Agüero, J. C., Oré, G., & Torrejón, S. (2014). *La diversidad cultural en el Perú*. Ministerio de Cultura del Perú.
- Santos, M. P. A. D., Nery, J. S., Goes, E. F., Silva, A. D., Santos, A. B. S. D., Batista, L. E., & Araújo, E. M. D. (2020). População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. *Estudos Avançados*, 34(99), 225–244. <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3499.014>
- Santos, S. C. D., & Pereira, A. A. (2021). Antirracismo no Currículo da EDUCAFRO: um Movimento Negro em direção à universidade. *Revista O Social em Questão*, 50, 107-130. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.OSQ.52268>
- Santos, S. M. A. (2017). O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural*, 24(1), 214-241. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2017.113972>
- Schucman, L. V. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83–94. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>
- Silva, M. A. B. (2016). *Discursos étnico-raciais proferidos por pesquisadores/as negros/as na pós-graduação: acesso, permanência, apoios e barreiras* [Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica de São Paulo].
- Silva, M. A. B. (2021). Diálogos literarios contemporâneos y antirracismo: entrevista con Marcel Velázquez Castro. *Revista D'Palenque: literatura y afrodescendencia*, 6(6), 86-92. <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/110872/1/Di%C3%A1logos%20literarios%20contempor%C3%A1neos%20y%20antirracismo.pdf>
- Silva, M.A.B. (2023). Temas de Sociología y antirracismo: inclusiones y ausencias en el currículo de una universidad pública peruana. *RAES. Revista Argentina de Educación Superior*, 15(27), 234-249. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/raes/article/view/1614/1557>
- Silva, M. A. B., & Ribeiro, M. S. (2018). Educação e cuidado de crianças de 0 a 3 anos: pesquisas contemporâneas sobre infância. *Olhares: Revista Do Departamento De Educação Da Unifesp*, 6(2), 111-125. <https://doi.org/10.34024/olhares.2018.v6.776>
- Silva, M. A. B., & Coelho, L. X. P. (2020). El racismo antinegro y la (in)visibilidad del pueblo afroperuano en la universidad. *D'Palenque: literatura y afrodescendencia*, 5(5), 108-125. <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/94094/1/EI%20racismo%20anti-negro.pdf>

- Souza Lima, A. C., & Paladino, M. (Orgs.). (2012). *Caminos hacia la educación superior: los programas Pathways de la Fundación Ford para pueblos indígenas en México, Perú, Brasil y Chile*. E-Papers. <https://doi.org/10.4000/aa.1486>
- Tai Loy: denuncian agresión y trato racista contra mujer afroperuana en tienda de Barranco. (6 de junio de 2021). *La República*. <https://larepublica.pe/sociedad/2021/07/05/barranco-denuncian-agresion-y-trato-racista-contramujer-afroperuana-en-tienda-tai-loy>
- Thompson, J. B. (2011). *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Vozes.
- Trouillot, M. R. (2017). *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia*. Editorial Comares.
- Valcárcel, L. E. (1972). *Tempestad en los Andes*. Editorial Universo S.A.
- Van Dijk, T. (2001). Critical Discourse Analysis. En D. Tannen, D. Schiffrin & H. Hamilton (Eds.), *The handbook of discourse analysis* (pp. 352-371). Wiley Blackwell.
- Velásquez Castro, M. (diciembre de 2020). Racismo no Peru: o medo da igualdade. *Goethe Institut*. <https://www.goethe.de/prj/hum/pt/col/22065941.html>
- Villasante, M. (2017). Comentario a las declaraciones de Tania Pariona sobre el censo étnico. *Ideele*, 273. <https://revistaideele.com/ideele/content/comentario-las-declaraciones-de-tania-pariona-sobre-el-censo-%C3%A9tnico-2017>
- Viveros Vigoya, M. (2020). Los colores del antirracismo (en América Latina). *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (36), 19-34. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.36.02.a>
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1498>
- Zavala, V., & Back, M. (2017). *Racismo y Lenguaje*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gutmann, Margit. (2023). *El Qanchi Machu aún vive. Cuentos orales quechuas de Pomacanchi: Estudio etnolingüístico en una comunidad campesina de los Andes peruanos*. Ediciones El Lector, 2023, 1029 pp.

Juan Ansion

 <https://orcid.org/0000-0001-6965-4078>

Pontificia Universidad Católica de Perú

jansion@pucp.pe

El libro de Margit Gutmann es producto del trabajo de toda una vida. Nos presenta una obra etnolingüística innovadora que añade al gran rigor académico las muestras de su amistad con las personas que la apoyaron en su larga estadía en el pueblo cusqueño de Pomacanchi.

Me constan sus esfuerzos y su tenacidad de años por publicar los resultados de su trabajo de manera completa y asequible a todos. Nos ofrece un texto de más de mil páginas publicadas en dos tomos. El primero de ellos nos presenta su trabajo de campo en Pomacanchi, seguido de un amplio análisis de los cuentos recogidos. En el segundo tomo están los 210 cuentos, en su versión quechua y en su traducción al castellano.

Un trabajo de campo largo que da sustento al conjunto de la obra no es frecuente en esta época, menos aun cuando combina, como en este caso, la acuciosa descripción etnográfica con el estudio muy técnico de cuentos orales orientado a la comprensión profunda de la cultura de las personas. El conjunto de la obra demuestra una sólida formación etnolingüística que garantiza el rigor del análisis a la vez que utiliza un lenguaje sencillo asequible al lector no especialista.

La obra toma en cuenta toda la literatura conocida sobre cuentos andinos. Como tal, hace un buen balance de categorías andinas importantes, en particular las referidas a las relaciones entre mujeres y hombres, a la propia identidad de las mujeres, a la relación del ser humano con los dioses de las montañas y a los conceptos de espacio y tiempo. Establece, en ese sentido, un diálogo con los trabajos anteriores sobre cuentos, pero, más importante aún, es el diálogo permanente de la autora con la gente y con ella misma.



Se muestra así la relación del cuento con la música, la vida de familia, el estar bien juntos o la belleza del lugar, en una visión a la vez muy amplia y preocupada por los detalles de la vida. Los cuentos nos aparecen entonces como verdadera creación, como auténtica literatura oral, desde el encuentro con los auditores. No se entienden sin esa relación. Un mérito importante del trabajo es presentar los cuentos dentro de esa relación entre todos los actores incluyendo la propia investigadora, quien no duda en mostrar sus sentimientos como interlocutora, no como añadidos anecdóticos, sino como parte de la comprensión y explicación del cuento. Ella se muestra, así, como mujer, como alemana, como feminista. Y, en ese encuentro entre personas que simpatizan y van creando amistad entre ellas, ella nos hace ver el carácter universal de las relaciones entre seres humanos. De esa forma, nos presenta a los actores de los cuentos (narradores, auditores que a menudo intervienen y ella misma como auditora, participante e investigadora) en términos personales y dentro de su mundo social y cultural. Al hacerlo, nos hace comprender el carácter profundamente creador de cada relato contado.

Consecuente con este enfoque sobre el cuento oral, el texto mismo está escrito en forma de narración, en un estilo inteligible para los no lingüistas, porque el propio libro se coloca en situación de relación con sus lectores. Por ello, al buscar la mayor fluidez posible de exposición, y siendo largo el texto, recurre varias veces a la repetición de cosas ya dichas para que el lector no tenga que volver atrás. Es un trabajo de doctorado, que cumple con las exigencias del caso, pero que busca ser leído por todos los que puedan tener interés en él.

La fluidez del estilo se alía con el rigor académico cuando trabaja las estructuras lingüísticas mediante esquemas de oraciones o cuando se esmera en la escritura pulcra del quechua y en la traducción al castellano. El análisis muy fino del quechua, con particular atención en los matices de los sufijos, nos revela el sentido profundo de lo narrado. Desde los análisis sociolingüísticos técnicos, nos abre a la comprensión de trasfondos simbólicos andinos y de procesos psicológicos internos. Así, entre otras cosas, los cuentos en la vida de Pomacanchi suelen estar muy marcados por la dimensión ecológica y por poner énfasis en una dimensión espiritual aun para situaciones que no parecen tener implicancias religiosas, como es, por ejemplo, el caso del *ayni*.

Nos muestra, de esa manera, que los cuentos son lecciones de vida culturalmente codificadas, aunque a la vez tengan diferentes interpretaciones posibles según la situación del narrador y de los auditores y participantes. Como actriz en esta relación, por ejemplo, Margit nos expone cómo lo que le cuentan a ella como auditora depende de lo que sea pertinente para ella: no le narran cuentos acerca

de las relaciones entre padres e hijos porque ella no tiene hijos. Sin embargo, esta es una conclusión a la que ha tenido que llegar ella porque no hay ninguna norma explícita acerca de qué se cuenta a quién. Simplemente «ya se sabe» lo que corresponde narrar a cada quien porque todo depende de la relación social de la narración.

El texto, como va quedando claro, no está reservado solo para los académicos. Puede ser muy útil para quienes desean aprender o fortalecer el quechua o para comprender mejor la forma andina de ser, en una perspectiva intercultural. Busca acercarse a la forma particular de hablar del género, del medio ambiente o de lo sagrado en los Andes, a la vez que, al implicar a la investigadora en la interpretación, también abre caminos muy interesantes de mutua comprensión de las relaciones de género y de interculturalidad desde una dimensión universal. Por todo lo dicho, se trata también de un material muy rico para el trabajo educativo, sea en educación intercultural bilingüe o en educación intercultural para todos, esto es, una educación para el encuentro en la diferencia.

NORMAS EDITORIALES Y ÉTICAS

A. Política editorial y normas de presentación

POLÍTICA EDITORIAL

1. La revista *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* publica originales inéditos que presentan y discuten los resultados de investigación empíricas y teóricas recientes dentro de la antropología y disciplinas afines en el ámbito nacional peruano e internacional, con énfasis en la región andina y amazónica. Publica además reseñas, también inéditas, de libros, de trabajos audiovisuales, de revistas y otros que aporten al conocimiento etnográfico de estas regiones, a la comprensión de sus problemas y al desarrollo de la disciplina antropológica. Desde el número 40, correspondiente al primer semestre de 2018, se podrá publicar un máximo de una traducción de artículos previamente publicados en idiomas diferentes del castellano.
2. La Pontificia Universidad Católica del Perú publica *Anthropologica* en versión impresa y en la página web <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/>. Los autores no reciben pago por los textos publicados y *Anthropologica* no cobra por la publicación de los mismos.
3. Se aceptan propuestas en español, portugués e inglés. Una vez aprobada la publicación, el/la autor o autores deberán encargarse de su traducción al español para la publicación en español. En ningún caso se aceptará propuestas presentadas simultáneamente a otra publicación.
4. La extensión de los originales de artículos deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
5. La responsabilidad final de aceptar o rechazar un texto, siempre con base en la decisión de los dictámenes anónimos correspondientes, es de la dirección de la revista. La dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.
7. Asimismo, los autores deben asegurarse de seguir las normas éticas de la investigación antropológica y consignarlo en sus artículos. Toda fotografía deberá contar también con la autorización de publicación del fotografiado y del fotógrafo.
8. Los autores se comprometen a seguir las normas editoriales y éticas establecidas para el buen funcionamiento de la publicación.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

1. Toda propuesta deberá presentarse en Times New Roman 12, a dos espacios, en tamaño A4, con márgenes de 2,5 x 2,5 y deberá regirse por el formato de citado APA 6.
2. Los trabajos se presentarán en documento Word registrándose como usuario autor en <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica>. Las consultas podrán hacerse a anthropo@pucp.pe
3. Se enviarán tres documentos de Word separados:
 - 3.1. El primero corresponde al trabajo (artículo o reseña) presentado
En el caso de un artículo deberá incluir:
 - a. Título en español e inglés
 - b. Resumen en español y abstract en inglés
 - c. Palabras clave en español e inglés. Se presentarán al final del resumen.
 - d. El cuerpo del artículo completo

- En el caso de una reseña deberá incluir:
- a. La referencia bibliográfica completa del libro reseñado, autor, título, editorial, año de publicación, lugar, número de páginas
 - b. El cuerpo de la reseña completo
- 3.2. El segundo documento corresponde a las señas del autor. Deberá incluir:
- a. Título
 - b. Nombre y apellido de cada uno de los autores tal y como firman todos sus escritos académicos
 - c. Adscripción laboral
 - d. Ciudad de la institución
 - e. Correo electrónico
 - f. Teléfono
 - g. Una reseña biográfica de cada uno de los autores de 200 palabras indicando sus últimos grados académicos e institución donde se obtuvieron, la filiación institucional actual, áreas de interés principal, y dos o tres referencias bibliográficas de su producción reciente.
- 3.3. En el tercer documento deberá incluir todo otro material que forme parte del artículo: imágenes, tablas, gráficos, con título, fuente indicada al pie, e indicando con precisión su ubicación exacta en el texto.
4. Como se ha mencionado, toda propuesta deberá incluir títulos, resúmenes y palabras clave en español y en inglés. La extensión de los originales de artículos, como se mencionó anteriormente, deberá estar alrededor de 8000 palabras, sin contar resúmenes, referencias ni tablas. La extensión de las reseñas deberá ser de alrededor de 1000 palabras.
 5. Toda propuesta de publicación de la traducción de un trabajo ya publicado deberá incluir la referencia completa a la publicación original.
 6. El resumen de los artículos tendrá alrededor de 150 palabras y deberá consignar objetivo o propósito, método, principales hallazgos y conclusiones principales. Las reseñas tendrán un resumen de 75 palabras destacando el argumento central del reseñador. Las traducciones de artículos publicados incluirán una presentación destacando la relevancia y pertinencia de la publicación.
 7. Todo envío deberá estar acompañado por:
 - a. Una reseña biográfica del autor de 200 palabras indicando la afiliación profesional y académica, sus temas o intereses de investigación y sus publicaciones más recientes.
 - b. Una declaración de contar con las autorizaciones de difusión académica libre de todo material (información, imagen y sonido) contenido en el artículo, y copia de la autorización en caso de tratarse de material publicado.
 8. El título deberá evitar siglas y acrónimos. Debe ser explicativo, recoger la esencia del trabajo y tener doce palabras o menos.
 9. Deberán incluirse palabras clave que describan, en cinco palabras, el contenido del trabajo para su inclusión en los índices nacionales o internacionales.
 10. Las notas irán en Times New Roman 11, numeradas correlativamente y ubicadas a pie de página. La numeración de las notas, tanto en el texto como a pie de página, debe ir en números superíndices. Las llamadas de nota en el texto deben colocarse después del signo de puntuación, en los casos que así se requiera.
 11. Añadir direcciones web o números DOI para las referencias donde ha sido posible.
 12. Los manuscritos que se citan en el artículo deben indicarse en orden cronológico antes de la bibliografía. Deberá precisarse el título completo o, si no se tiene, las primeras palabras del documento citado, indicando autor (de conocerse), fecha cierta o probable.

B. Normas y procesos de evaluación

NORMAS DE EVALUACIÓN

1. Los **artículos** se someten a evaluación anónima (ciega) de dos especialistas externos al Departamento y Facultad de Ciencias Sociales nacionales o internacionales en el tema. En caso de discrepancia, uno tercero dirimirá.
 2. Las **reseñas** son sometidas a evaluación anónima de un especialista en el campo correspondiente.
- Las propuestas de **traducciones** de artículos ya publicados serán sometidas a evaluación del comité asesor de la revista.
4. Los **artículos** serán evaluados de acuerdo a los siguientes criterios: originalidad y calidad de los aportes al conocimiento empírico y teórico, actualidad y pertinencia del tema y su tratamiento, calidad y pertinencia de las referencias bibliográficas, claridad y coherencia, adecuada organización interna, adecuada elaboración de los resúmenes y pertinencia del título.
 5. Las **reseñas** serán seleccionadas por el equipo editorial en función de su calidad, originalidad y actualidad de la evaluación de las limitaciones y aportes de la obra reseñada, así como de su coherencia interna y sometida a un evaluador externo.
 6. Como se mencionó anteriormente, la dirección de la revista puede rechazar textos, previo incluso al proceso de dictamen, si considera que estos incumplen las normas mínimas de calidad, redacción o temática.

PROCESOS DE EVALUACIÓN

En primer lugar, se realiza una selección inicial a cargo de los equipos editoriales de *Anthropologica*, donde, como se mencionó, las propuestas son sometidas a arbitraje ciego doble en el caso de artículos y simple en el caso de reseñas por pares nacionales e internacionales en el tema, externos al Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP.

La primera revisión comprueba la pertinencia de la temática en nuestra revista, garantiza un mínimo de calidad y el cumplimiento de los aspectos formales de los artículos (extensión, resumen y *abstract*, descripción de metodología y consideraciones éticas, y otros de modo que se ajuste a la política editorial y normas de presentación propuestas por la revista).

La segunda revisión, también ya mencionada, es ciega por pares, doble para artículos inéditos y simple para reseñas, y se ajusta a los criterios de la Guía de Evaluación de artículos o de reseñas y al juicio experto de los evaluadores. En caso de desacuerdo entre evaluadores se recurre a un tercer par experto para dirimir la calidad y/o pertinencia de la publicación. Las propuestas de traducciones de artículos publicados son evaluadas por el comité asesor de la revista.

Puede descargar el formulario de revisión para artículos, traducciones y reseñas bibliográficas en https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/normas_evaluacion.

C. Normas éticas

Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales publica originales e inéditos en el campo de la antropología y afines, en la modalidad impresa y virtual, y no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

En términos se rige por el conjunto de sus Normas editoriales y éticas de las que forma parte este acápite, y se orienta por los códigos de ética de la investigación social y antropológica, así

como por las normas del Estatuto de la PUCP y las leyes del Perú. *Anthropologica* se adhiera a *Declaración de San Francisco sobre la evaluación de la investigación*.

A continuación se describen aspectos importantes de los lineamientos que rigen el comportamiento ético de todos quienes participan en el proceso de elaboración de la publicación *Anthropologica* del Departamento de Ciencias Sociales: desde los autores y autoras, los pares evaluadores, el comité internacional y editores invitados, hasta la propia institución representada por la directora, editores, y el consejo editorial.

Derechos de autor, reconocimiento y plagio

El envío de un escrito para su publicación en *Anthropologica* supone que el mismo es un trabajo original de los autores que lo firman, solo de ellos, y que es completamente inédito. Uno de coautores debe asegurarse de incluir en el envío a todos los autores y sus correos electrónicos; así como de que todos los coautores hayan visto el manuscrito en su versión final y están de acuerdo con su publicación.

La colaboración de otros individuos que hayan contribuido de alguna manera en el manuscrito también debe ser reconocida.

El editor y la revista respetan los derechos legales de autor descritos en Políticas de derechos y acceso abierto. Busca activamente evitar difamación y plagio por lo que, si fueran identificados, motivará el rechazo del escrito y se considerará denunciarlos a los órganos competentes. Un texto copiado de otro autor que aparezca en el escrito como propio del autor será considerado plagio.

Anthropologica busca también evitar causar daño a las personas a las que se puedan referir los artículos, por lo cual de preverse efecto dañino a las personas e instituciones se procederá a suspender su publicación.

Los autores, también deberán respetar y reconocer los derechos intelectuales, culturales, a la privacidad y bienestar de las personas implicadas en su investigación por lo cual deberán asegurarse de contar con la autorización libre e informada de las personas tanto para participar en la investigación como para el uso y difusión científica y académica de la información, así como del sonido e imágenes recabadas.

Los autores se asegurarán de contar también con la autorización correspondiente para la publicación de material previamente publicado o de propiedad de terceros. Se asegurarán de incluir el reconocimiento de autores y fuentes, así como la referencia correspondiente tanto si se trata de ideas referidas o citadas en otras publicaciones, como de imágenes u otros materiales, y consignarlos en su escrito de modo que los editores puedan incluirlas correctamente en la publicación.

Decisión de publicación

El editor decide cuáles de los escritos presentados a la revista serán publicados y basa la decisión en la política editorial y normas de presentación de la revista, así como en la recomendación de los evaluadores y editores invitados según las normas y procesos de evaluación, y en algunos casos, en la opinión de los miembros de los comités editoriales sobre la calidad científica y académica, los aportes empíricos, teóricos y originalidad, y sobre la pertinencia del artículo a la investigación antropológica con foco en la región andina y amazónica.

Conflictos de interés

Durante el proceso de elaboración de la publicación, la información, ideas y materiales contenida en el escrito no podrán ser utilizadas para provecho personal por ninguna persona que tenga acceso ellos, a menos que cuente con el permiso explícito del autor o autora.

Los autores deben señalar claramente las fuentes de financiamiento de la investigación de la que da cuenta el manuscrito, y señalar claramente sobre todo aquella que pueda influir en la interpretación de datos o en la discusión del manuscrito.

Los árbitros no deben revisar manuscritos cuyos autores logren identificar con los que tengan conflictos de interés debido a relaciones de coautoría, amistad, rivalidad o ningún otro tipo de relación con el autor, autores o instituciones que se relacionen con los manuscritos.

Confidencialidad

Ni el editor ni ningún miembro del comité editorial o participante en el proceso de elaboración de la publicación pueden entregar información sobre los trabajos recibidos a individuos o instituciones que no sean el autor, los miembros de los comités editoriales o a los potenciales evaluadores o evaluadoras, a quienes sin embargo no se revelará la identidad de los autores o autoras. Tampoco se entregará a los autores o autoras información alguna sobre la identidad de los evaluadores o evaluadoras.

Los autores conservarán en el anonimato y la confidencialidad de los participantes de la investigación y de la información según acuerden con ellos.

Corrección de errores en los manuscritos

Cuando un autor descubre un error grave en su manuscrito, es su deber notificar al editor oportunamente. Así como ayudar al editor en la rectificación de dicho error.

Arbitraje

El proceso de arbitraje tiene dos fines: ayudar al editor a tomar una decisión respecto a la publicación del manuscrito enviado a la revista y colaborar a los autores para que mejoren la calidad de sus escritos.

Todo árbitro que no se sienta capacitado para revisar el manuscrito asignado o que se sienta incapacitado para revisar el manuscrito a tiempo, tiene el deber de notificar esto al editor y excusarse del proceso de revisión y arbitraje.

Los arbitrajes deben realizarse de manera imparcial. No deben contener ninguna crítica personal a los autores, y deben expresar con claridad y de manera fundada sus observaciones, comentarios y opiniones respecto al manuscrito.

Los árbitros deben identificar obras u afirmaciones usadas en el manuscrito cuyo origen no haya sido reconocido. Si el árbitro descubre que el manuscrito tiene similitudes esenciales con otras obras, debe comunicárselo al editor.

Para la ejecución de sus procesos editoriales dentro del marco de las buenas prácticas académicas, la revista *Anthropologica* ha tomado como referencia los lineamientos establecidos en los siguientes documentos:

[Reglamento del Comité de Ética de la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú](#)

[Comité de Ética para la Investigación con Seres Humanos y Animales. Reglamento](#)

[Declaración de Principios para la Integridad de la Investigación - CONCYTEC](#)

[Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación](#)

[American Anthropological Association Statement of Ethics](#)

D. Política de derechos y acceso abierto

POLÍTICA DE DERECHOS

Los autores que publican en esta revista están de acuerdo con los siguientes términos:

1. Los autores conservan los derechos de autor y garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo al igual que licenciado bajo una Creative Commons Attribution License que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría del trabajo y la publicación inicial en esta revista.
2. Los autores pueden establecer por separado acuerdos adicionales para la distribución no exclusiva de la versión de la obra publicada en la revista (por ejemplo, situarlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro), con un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.
3. Se permite y se anima a los autores a difundir sus trabajos electrónicamente (por ejemplo, en repositorios institucionales o en su propio sitio web) antes y durante el proceso de envío, ya que puede dar lugar a intercambios productivos, así como a una citación más temprana y mayor de los trabajos publicados (Véase *The Effect of Open Access*, en inglés).
4. *Anthropologica* se reserva el derecho de corregir la redacción de todo material y someterlo a corrección de estilo cuando así lo considere oportuno, y con estricto respeto del trabajo de autor, a fin de: a) homologar criterios y b) despejar dudas o confusiones originadas por el estilo.
5. La publicación de un material supone la cesión patrimonial del mismo y el permiso de divulgación que los alcances electrónicos facilitan hoy, siempre en respeto de los derechos morales de los autores. En caso de que el autor desee divulgar su trabajo publicado en *Anthropologica* con propósitos académicos o científicos, por otro medio y gratuitamente, deberá hacerlo señalando la fecha y el lugar donde apareció originalmente, y pasados al menos cuatro meses después de su publicación en la revista.
6. En caso de plagio, la dirección de la revista podría considerar la opción de hacer pública la situación.

POLÍTICAS DE ACCESO ABIERTO

Anthropologica publica originales e inéditos en la modalidad acceso abierto, disponibles para consulta de manera gratuita desde el primer número de la revista.

Anthropologica no cobra ningún tipo de cargo por envío o procesamiento de artículos.

El autor/los coautores consienten que la PUCP publique la revista *Anthropologica* de su titularidad (en la cual se incluye su «artículo»), bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0), la cual permite que terceros la reproduzcan, distribuyan, transformen y redistribuyan las obras derivadas bajo las condiciones que deseen, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original y el uso no persiga fines comerciales.

El autor/los coautores conservan los derechos de autor sobre el artículo.

En caso que el autor/los coautores deseen reeditar el artículo aceptado, deben comprometerse a consignar la fecha en la cual se publicó originalmente en *Anthropologica*, así como a notificar al editor de la revista acerca de esta reedición.