

---

## NOTAS DE LIBROS

---

Reseña de: MUÑOZ MORÁN, Oscar (ed.): *Ensayos de etnografía teórica: Andes*. (Madrid: Nola, 2021), 412 pp.

**Copyright:** © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Este libro reúne trabajos etnográficos sobre las relaciones contemporáneas entre humanos y no humanos en los Andes, escritos por andinistas con amplia trayectoria basados en Bolivia, Argentina, España, Reino Unido y Estados Unidos. Podríamos señalar cuatro puntos más o menos comunes a la mayoría de sus capítulos: el diálogo con el así llamado «giro ontológico», la idea de una «animacidad» omnipresente, la invocación de la figura de la Pachamama y, aunque con menor predominio, la búsqueda de una aproximación balanceada entre reciprocidad y depredación.

Abordaremos primero el diálogo que varios de los capítulos de este libro entablan con los debates en torno al llamado «giro ontológico» — aunque también hay capítulos, como el de Pablo Cruz (sobre el saqueo, mercantilización y patrimonialización de chullpas en Bolivia), que simplemente las pasan por alto—. Las posiciones son variadas: mientras que ciertos capítulos adoptan algunas de sus premisas (como en el caso del analogismo), otros parecen revisarlas (como pasa, por ejemplo, con el perspectivismo) o rechazarlas de plano (tal como sucede con ciertas aplicaciones para los Andes cuzqueños). Otros todavía parecen hacer una lectura poco atenta de sus principales características.

Así, por ejemplo, mientras que Oscar Muñoz afirma que «La obra de Descola y su propuesta de categorizar la cosmología andina como analogista probablemente sea la más influyente de los últimos años entre los andinistas» o incluso que «el analogismo andino ya era conocido» (29); por su parte, el trabajo de Lucila Bugallo estima el analogismo como menos pertinente para las

sociedades andinas que otros conceptos del mismo autor (133). También es el capítulo de Bugallo el que, por medio de su etnografía de la crianza de animales y su crítica del concepto mismo de «domesticación», parece ilustrar la pertinencia del perspectivismo en el noroeste argentino. Así, Coquena, dueño de los animales, es visto como un guanaco por los humanos; pero a su vez vería a las vicuñas como llamas, a los pumas como ganado o perro pastor, a las víboras como cuerdas, y a los hombres, «como zorros y como pumas, es decir, como la gente ve a los depredadores de sus haciendas» (156-157). Por su parte, el zorro, el puma y el suri se verían a sí mismos como pastores de las ovejas y las llamas, y a los humanos como los depredadores «que los matan y comen» (132). Un ejemplo final parece entrecruzar en las vicuñas, que se entregarían al trabajo humano de hilar. También para el caso del perspectivismo, el capítulo de Rosaleen Howard sobre la región andina de Huánuco parece intentar su revisión explorando lo que la autora llama la «operación del perspectivismo en la narrativa» (268).

Pero además de adopciones o revisiones, encontramos también impugnación. Así, el capítulo de Andrew Canessa desestima la aplicación de la antropología de inflexión ontológica en los trabajos de Marisol de la Cadena. No es solo que, según Canessa, esta autora caiga «en la trampa de ignorar a los antropólogos que la anteceden con sus etnografías detalladas sobre cosmologías andinas» (344), sino que sobre todo incurriría en el error común de asumir la «entificación» de ciertas entidades a las que además atribuiría gratuitamente «a calidad de lo sagrado» (346).

A la heterogeneidad de los conceptos y aplicaciones del «giro ontológico» invocados por los capítulos arriba mencionados, se le podría agregar todavía el reflejo de cierto malentendido que todavía prevalece en lo que respecta a las proposiciones adjudicadas al tal «giro ontológico». Así, el críptico capítulo de Bruce Mannheim, por ejemplo, pareciera implicar una definición de ontología que la supedita a lo social. Este autor intenta proponer «un plan de investigación para estudios comparativos de ontología tanto social como material» (47), sin discutir del todo la pertinencia de tal distinción entre lo social y lo material para una empresa de este tipo. Afirma, además, que «desde la perspectiva ontológica, la naturaleza del mundo, las interacciones entre los humanos y el mundo, y las relaciones sociales varían de sociedad en sociedad» (50). ¿Cuál sería la diferencia, pues, entre el giro ontológico y el relativismo cultural? ¿En qué consistirían, en todo caso, aquellas «ontologías sociales» (48) a las que se refiere? Pero quizá sea el capítulo de Daniela di Salvia donde más claramente parece usarse el concepto de animismo como si aludiera a una mera representación, y el de «ontología fenoménica» como sinónimo de «cultura», o incluso de «creencias» (231).

Dejando las discusiones en torno al giro ontológico atrás, podemos entrever otro aspecto común a varios capítulos de este libro: la premisa de la existencia de, como lo denomina la introducción, «fuerzas vitales comunes» (25) en las cosmologías andinas. Aunque a veces, se las trate en plural —«fuerzas anímicas» (11)— y otras en singular —«una animación común» (9)—, en todos los casos se la considera como interiormente compartida por los colectivos abordados. Así, por ejemplo, Bugallo afirma que «el mundo está hecho de fluidos que circulan» (117) y Denise Arnold menciona la existencia de «fuerzas» y «energías» (186) que constituirían un «flujo de la vida» (166). Por su parte, Catherine Allen habla de un «ánimu» que infunde en ciertas entidades el «poder de la especie» (217) y cita, como ejemplo, los amuletos para la fertilidad animal (llamados *illa* o *enqaychu*), que condensarían «en sí un animu derivado del animu del apu» (215). Este último animu, además, incluiría algo llamado *sami*, que Allen describe, en consonancia con los autores ya mencionados, como un «flujo de energía vivificante» o una «energía creadora» (217) que constituiría un «principio generador vital» (197) o una suerte de «esencia

nutritiva» (211). Finalmente, también el capítulo de Francisco Pazzarelli define el «ánimu» como «el espíritu principal de las personas» (85-86) y, de hecho, afirma que «en gran parte de los Andes la existencia es definida por el ánimo» (96).

El tercer elemento frecuente en muchas de las contribuciones aquí reunidas atañe a una entidad casi tan común como el «ánimu» en los estudios andinos: la Pachamama. En efecto, más de un autor considera esta entidad como clave y ampliamente difundida — aunque Howard no la señale y agregue, además, que en Huánuco (una región de los Andes centrales peruanos, no tan estudiada como el sur andino), no ha «documentado ningún término genérico equivalente a *tirakuna*» (266)—. Así, Muñoz afirma que «La Pachamama... es el término que engloba todas las concepciones sobre el mundo que habitan los runas» (316) y Bugallo, que «es central en la conceptualización de espacio, tiempo y naturaleza... es el principio generador» (135). En cuanto a las características resaltadas, estas poseen un gran contraste entre sí: mientras que di Salvia define la Pachamama como «una realidad geofísica perenne» (232); en cambio, Allen la considera como «un estado colectivo de consciencia» (210). Gracias a su detalle, las descripciones de Bugallo nos permite sopesar mejor la polisemia entrevista en este contraste. Así, encontramos zorros que son «pachita» (125), «pacheros» que son «bocas de Pachamama» (137), «pachamamas [que] son versos cantados que se bailan alrededor del pachamamero (el mojón de la hacienda)» (136), pachamamas que están «en el silbido de las perdices o en el relincho de la vicuña macho» (151). Bugallo también nos habla de Coquena, al que a veces se llama Pachata (143) y no tiene un género definido, quien «hace temblar la tierra, sus cerros más altos se abren y salen torrentes» (154).

Aunque la introducción intente distanciarse de «la búsqueda incansable de un «pensamiento andino» (8) y reafirme la necesidad de tratar «no tanto de qué es un ser determinado, sino de cómo es, partiendo del hecho de que, para ser, debe ser relacional» (8); el foco en estas dos entidades en tanto que tales, el «ánimu» y la Pachamama, es, en realidad, de larga data en la literatura sobre las cosmologías andinas.

Finalmente, un aspecto no destacado en la introducción, pero, a nuestro juicio, de mucho interés en esta compilación, es el énfasis que ponen ciertos capítulos en la depredación, en adición a la

frecuentemente resaltada reciprocidad —Canessa, por ejemplo, describe todo un circuito de intercambio recíproco: «durante las fiestas, los seres telúricos son satisfechos... En recompensa, los achachilas traen lluvia, hacen crecer los productos, aseguran el bienestar... y... otorgan la fertilidad humana» (356)—. Bugallo, por ejemplo, habla también de «un tipo de equilibrio», pero resalta que este no implica armonía ni estabilidad (118). Así, los «‘dueños’ del mundo» (117), Pachamama —«matriz principal de la cosmología puneña» (115)— y Coquena —«criador y protector de animales del campo y de minerales» (118)—, «crían, son criadores, crían y comen, son también predadores» (117). La autora explora «en qué medida las relaciones de crianza son... predatorias» (123) y en qué medida «la predación no supone lo salvaje, como la crianza no supone lo doméstico» (157). De hecho, propone el concepto de «ciclos de crianza-predación» (139).

La contribución de Pazzarelli, también sobre el noroeste argentino, enfatiza igualmente no solo la necesidad de «pedir permiso o hacer pagos» (94) a determinadas entidades no humanas —«si alguien cazaba animales sin pedir permiso a sus dueños no humanos en realidad no estaba cazando sino robando» (94)—, sino también la de confrontarlas. Esta necesidad no solamente estaría presente en casos más o menos obvios como la caza —que describe como una de «las diversas formas de depredación que existen con el paisaje» (86), sino que el pastoreo también requeriría de la confrontación. Pazzarelli encuentra que aquel no podría ser entendido sin colocar «ciertas relaciones de depredación (caza, robo, enfermedad, ingesta, brujería) como indispensables» (87). Este autor también problematiza otras distinciones usuales como aquella entre cuidado y depredación: «los límites entre lo que hace un pastor y lo que hace un animal cazador es, a veces, difícil de apuntar: todos caminan por los cerros, usan senderos similares, dejan y leen rastros. Y claro, crían y cazan, pues ambos comen animales» (93)<sup>1</sup>, Estamos así, pues, ante una doble ambigüedad. Por un lado, «los animales domésticos tiene alguna sombra

1 Nótese, finalmente, que el aspecto depredador del pastor que come justamente lo que cría bien podría constituir un punto de contraste fructífero con sociedades de las tierras bajas donde la crianza de animales suele excluir su consumo.

de ‘salvaje’ y los animales silvestres son también ‘criados’» (106). Y, por el otro, el pastor andino es parcialmente criador, y parcialmente depredador; esto es, establece tanto relaciones de cuidado como de contendor.

De esta manera, las conclusiones que el autor extrae de este doble carácter parcial van a contracorriente de algunas versiones del «pachamamismo»: «siendo la depredación el fondo lógico de relación con los otros seres del mundo, estos serían incitados por las personas a establecer una relación de reciprocidad, aunque nunca consiguiéndolo del todo» (108)<sup>2</sup>. De ser posible, pues, aquella familiarización entre humanos y no humanos llevada al grado de indentificación que describen autores como Muñoz —«en el discurso y en la práctica, existe una identificación evidente entre los actuales runas y los seres antiguos cuyos restos son denominados chullpas» (320)—, se trataría, pues, del producto de una incitación y no de un estado adquirido por defecto.

En su conjunto, los trabajos reunidos en esta compilación ofrecen una inestimable panorama actual de los estudios andinos, tanto de sus nuevas aperturas, como de la persistencia de viejos fantasmas. En suma, sea por los horizontes que abren como por las encrucijadas en que se debaten, sus capítulos son ciertamente de gran interés tanto dentro como fuera de la vasta región andina, asediada hace ya tanto tiempo por tantísimas formas de violencia.

JUAN JAVIER RIVERA ANDÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

2 Otra expresión de este posible balance entre reciprocidad y depredación puede encontrarse en la original versión andina del concepto amazónico de «depredación familiarizante» propuesta por Arnold. La autora describe el «manejo de envolturas» como prácticas o técnicas «dirigidas a contener una potencia generativa en momentos auspiciosos» (186) y a «convertir algo en persona» (165): por ejemplo, «una cabeza-trofeo que se envuelve en una capa tejida para convertirla en una guala del propio grupo» (166).