

INTRODUCCIÓN
SERES RELACIONALES.
HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA FLUIDEZ
DESDE LOS ANDES

Óscar MUÑOZ MORÁN

Invito al lector a imaginar, tal vez a recordar, la siguiente situación: nos encontramos frente a nuestra biblioteca y tomamos de sus estantes un volumen que deseamos revisar, ya que hace unos cuantos años que no lo hacemos. Allí, de pie, prácticamente sin movernos, abrimos sus páginas y ojeamos nuestros propios subrayados y notas. Lo más probable es que nos sorprendamos de las lecturas, los intereses y las interpretaciones que hicimos entonces. Ahora nuestras miradas serían diferentes y subrayaríamos otras líneas.

Puede ser interesante recordar esta escena frecuente en nuestras vidas antes de encarar la lectura del volumen que tiene en sus manos o en la pantalla de su dispositivo (en este caso, a partir de este momento, la situación antes descrita se repetirá en diferentes términos). En las siguientes páginas voy a proponer un modo de lectura, una introducción entre las muchas que pueda haber, que, a mi juicio, es la más adecuada para comprender su contenido en el contexto antropológico actual. De entrada, no creo que este libro pretenda ser la aportación decisiva a aquello que con frecuencia se ha denominado «lo andino». Sus capítulos pueden ser leídos buscando ese contenido, por supuesto. Si usted lector,

DOI: [10.37552/eet.andes.introd.munoz](https://doi.org/10.37552/eet.andes.introd.munoz)

quiere encontrar en ellos una antropología andina, se sentirá satisfecho, y lo más honesto por mi parte sería recomendarle que no siguiera leyendo esta introducción. Porque, precisamente, en ella quiero invitarle a alejarse de la búsqueda incansable de un «pensamiento andino».

Todos los autores que aquí participan han escrito sus textos tras una invitación a reflexionar sobre cosmología en los Andes. Creíamos interesante, especialmente tras el denominado giro ontológico, cuestionarnos en qué lugar se encontraba la forma de hacer etnografía en la región. Estoy convencido de que todos podemos compartir que, independientemente de que los autores aquí presentes se sientan más cercanos o no a ese giro, este ha marcado en gran medida la forma en cómo afrontamos nuestro quehacer etnográfico. En realidad, es un volumen que quiere mostrar qué nos interesa hoy en día a los antropólogos respecto a las cosmologías y cómo trabajamos desde, precisamente, la etnografía. Pero además aspira, sin duda alguna, a plantear algunas cuestiones de profundidad, tanto epistemológicas como metodológicas, intentando contribuir de esta forma, como veremos posteriormente, al debate antropológico y al conocimiento de los pueblos indígenas de América.

Por tanto, creo que este no es un libro sobre antropología andina y sí sobre etnografías de los Andes. Más concretamente, etnografías de las relaciones que se establecen en los Andes entre diferentes seres. Es un libro que habla no tanto de qué es un ser determinado, sino de cómo es, partiendo del hecho de que, para ser, debe ser *relacional*.

Podemos comenzar la lectura de este libro pensando que entre los pobladores de los Andes no existen elementos dados y que, aunque haya prácticas claramente interiorizadas, en realidad la cosmología de la región se refiere más bien a una serie de asociaciones variables. Cada uno de los casos etnográficos presentados analizan las formas que toman dichas asociaciones, muchas de las cuales cuestionan aquello que comúnmente hemos entendido por «lo social». Cerros que crean objetos, entidades que pastorean animales, tejidos que animan la vida, animales o espíritus que hablan o humanos convirtiéndose en cerros; son solo algunos de los ejemplos con los que el lector se encontrará en las siguientes páginas.

En ellas también se reconoce que las relaciones entre seres humanos y otro tipo de entidades no son un tema novedoso para la antropología en los Andes. En realidad, no nos interesa tanto hablar de *qué* relaciones se dan, aunque están en el fondo del debate, sino en *cómo* son esas relaciones. Como intentaré mostrar en esta introducción, hay una propuesta de teoría de la cosmología andina que se construye sobre una premisa: esas asociaciones se basan en una fluidez con la que los diferentes seres parecen conectarse, comunicarse y relacionarse, y que se debe a la existencia de una animacidad común y, en muchos casos, compartida. Nos interesa analizar, con profundidad y en detalle, cómo se construyen los «ensamblajes» (Latour 2008) de esas relaciones y qué las hace posibles.

Estos ensamblajes y las relaciones han sido denominadas por Philippe Descola «vinculaciones de naturaleza antropológica», un término sencillo de comprender para, creo, una conceptualización sencilla de aplicar: aquellas vinculaciones entre entidades de diversa índole que, como dice Descola, son «capaces de recibir una traducción parcial en normas sociales concretas» (2012: 178). O, leído de otra forma, todos los mecanismos usados por los diferentes seres u objetos para vincularse entre sí y a partir de sí mismos. Estoy en principio de acuerdo con Marilyn Strathern, no obstante, en que hacer coincidir esto con el «orden social», como habitualmente ha entendido la antropología, nos lleva a forzar lógicas culturales que no necesariamente son el reflejo de la realidad (1995: 9 y ss.), como veremos al final de esta introducción. Para la antropóloga británica, siguiendo las propuestas de Roy Wagner (2019) que más adelante retomaré, las relaciones superan con mucho los límites de lo convencionalmente antropológico y nos obligan a imaginar vinculaciones que van más allá de lo establecido. Aparte de su más conocida propuesta imaginativa (la «dividualidad») sobre el cuerpo (algo no dado) como elemento central de estas relaciones, me interesa aquella que habla de la compatibilidad y la analogía entre órdenes (Corsín 2019), pues creo que está en la discusión de gran parte de los trabajos aquí presentados. Vamos a intentar explicarlo mediante un diálogo con ellos.

SERES RELACIONALES

Como en otros lugares, en los Andes la etnografía ha fijado siempre el interés en, como no podría ser de otra forma, los humanos. *Jaqis* y *runas* han sido el objeto de las inquietudes de la antropología regional¹, centrándose en dos tipos de estudios.

Por un lado, aquellos digamos más clásicos, donde preocupaba la formación de la persona en cuanto ser social. Los estudios del ciclo de la vida y/o sus diferentes etapas ocupaban el análisis de cómo un *runa* llegaba a ser marido o mujer, adulto o muerto (ver, por ejemplo, Albó 1994, Bastien 1996 o Gose 1994). Aunque algunos de estos trabajos ya incorporaban la presencia de otros seres para entender a la sociedad, que era siempre definida desde lo humano, hubo algunas etnografías novedosas que comenzaron a ampliar los límites tanto de lo social como de lo humano (ver, por ejemplo, Fernández 1998 o Platt 2002, incluso la etnografía de Gose ya señalada). Por supuesto, la relación entre humanos y otros seres se establecía por medio del ritual, mientras que fuera de él, excepto algunas excepciones (tal vez el trabajo de Platt sea el más significativo al respecto), no era fácil encontrar otros elementos cosmológicos de calado.

Entre estos, tal vez el mito sea el único que ha ocupado un lugar destacado en la antropología andinista. Amparados por la presencia y cobertura epistemológica de la etnohistoria regional, muchos colegas se interesaron en su día de hablarnos, a modo de ejemplo, de los *urus-chipayas* (Wachtel 2001), los *kulteños* (Abercrombie 2006) o los *yura* (Rasnake 1988) en términos regresivos (por aplicar las palabras propuestas por el propio Wachtel). En estos trabajos, ligados al interés por la memoria genealógica, los antepasados o ancestros², y las muchas formas («míticas» en su

¹ *Jaqi* y *runa* es el término para referirse a sí mismo, que podríamos traducir como «gente», por aymaras y quechuas, respectivamente. En varios de los capítulos aquí presentes se podrán encontrar explicaciones al respecto.

² Siempre ha existido en los Andes una preocupación especial por esta relación con los antepasados y los procesos de memorización mediante los cuales son anclados en el grupo. Los trabajos al respecto han ido desde la etnografía, pasando por la etnohistoria o la arqueología (Bovisio 2012 y 2016; Gose 2008; Isbell 1997; Lau 2008; Robin 2008; Salomon 1995, entre otros).

mayoría) que pueden adoptar, ocupan el lugar de esos otros seres que acompañan a los humanos. En realidad, en estas propuestas los antepasados no amplían los límites de lo social para incorporarse a su esfera; los ancestros son definidores del orden social y, por tanto, del grupo de humanos³.

Por otro lado, están los trabajos, que podríamos denominar de perfil ontologista, preocupados por la formación de la persona en relación a las esencias corporales y anímicas. Si bien es cierto que salvo algunas excepciones (Cavalcanti 2007; La Riva 2012) el andinismo no participó del entusiasmo inicial por el giro ontológico de finales del siglo xx y comienzos de este, había ya una tradición previa de interés por estos procesos que es digna de reseñar.

Como veremos a lo largo de esta introducción, Catherine J. Allen fue tal vez la primera en señalar una animacidad propiamente andina y en describir, con detalles, cómo era la conformación ontológica de los habitantes de Sonqo (Perú) (1982 y 2002⁴). Más o menos en los mismos años el trabajo de Bastien (1985) y un poco después el del etnolingüista Carpenter (1992) exploran el cuerpo del hombre andino centrándose en las concepciones propias sobre el mismo y no tanto en su relación con las presencias anímicas como había apuntado Allen. Los trabajos que tratan con detalle las diferentes fuerzas anímicas, de hecho, suelen ser bastante posteriores, como los de Gerardo Fernández (2004a y 2004b) para Bolivia o Palmira La Riva (2012) para Perú⁵.

En términos generales, parece compartirse en todos los Andes que la persona no se entiende sin la existencia de una cantidad variable de fuerzas anímicas: *ajayu* y *kuraji* entre los aymaras; *ánimu* tanto entre aymaras

³ En la actualidad, hay propuestas que están comenzando a cuestionar este modo de ancestralidad andina tanto en la época actual como desde análisis más etnohistóricos (ver, por ejemplo, Mannheim y Muñoz en este mismo volumen, o Guillermo Salas 2019).

⁴ La edición que estoy trabajando para esta introducción de *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community* es la de 2002, aunque la original es de 1988.

⁵ Tal vez estos sean los trabajos que centran la descripción etnográfica en estas entidades anímicas y sus implicaciones ontológicas. Hay otros muchos donde estas implicaciones ayudan simplemente a explicar otras prácticas (ver, por ejemplo, Gose 1994; Lanata 2007; Absi 2005 o Robin 2005).

como quechuas de Perú o Bolivia; *espíritu* o *espírito* también entre quechuas de los dos países. Estas fuerzas actúan como generadoras de vida y se encuentran protegidas (envueltas) por el cuerpo o partes del mismo: el corazón, la osamenta, la carne-piel o el ropaje. Por tanto, como propuso la misma Allen (y veremos que desarrolla su capítulo de este volumen), estamos ante una región que podemos considerar animista (2015).

La mayor parte de los trabajos anteriormente citados se centran en el estudio de cómo estas entidades (corporales o anímicas) participan de la formación de la persona, y no tanto en qué sucede con las fuerzas anímicas más allá del cuerpo. Reconociendo la porosidad de la entidad corporal y, por tanto, la capacidad constante de *ajayus* o *animus* de abandonar su protección, no había una especial preocupación sobre el porqué de esta predisposición de las almas y cómo era el mundo o estado al que tendían a marcharse. Se reconocía la acción y sus consecuencias, la enfermedad, así como el tratamiento de la misma, pero poco sabíamos de ese «lugar» donde estaba el alma. El llamado del alma por parte de los especialistas rituales era para retomar a lo humano-social, pero ¿de dónde venía?, ¿desde dónde escuchaba esa llamada? Y lo que creo es más interesante, ¿cómo era el alma en ese lugar? En definitiva, existió una preocupación constante por entender lo humano en cuanto ser constituido. Esta preocupación, entiendo que por afinidad y por acceso etnográfico, fijó la atención en el cuerpo y los desequilibrios del mismo. Pero se dejó en gran medida de lado la indagación sobre qué y cómo eran las entidades anímicas al margen de lo humano.

Se me ocurre que fue el interés, más reciente, por dar respuestas a estas preguntas el que derivó a la antropología andinista hacia terrenos hasta entonces inexplorados. La intuición propia de la disciplina y las evidencias etnográficas regionales habían ya llevado, coincidentemente en la misma época, los años setenta del siglo pasado, a autores que podemos considerar como clásicos a preguntarse como conectaba el mundo de los humanos con el llamado mundo sobrenatural (ver, por ejemplo, Casaverde 1970; Núñez del Prado 1970 o Marzal 1971. Y más de una década después [1987] el trabajo de Ansión). Esto significaba reconocer implícitamente que el resto de seres eran parte intensa de la vida de los humanos.

Este reconocimiento, como vemos temprano en la literatura de la región, puso las bases para que recientemente se hayan buscado las formas de encontrar en estos otros seres al menos parte de las respuestas a las preguntas anteriormente formuladas. Es decir, se sospechaba que las fuerzas anímicas humanas estaban en estrecha relación con un mundo compartido con otros seres (más allá de la dimensión «mítica» ya mencionada). Pero, al mismo tiempo, esta idea de que humanos y el resto de seres podían compartir una esencia anímica similar no es extraña para el andinismo. El ejemplo más claro lo tenemos en el concepto prehispánico del *camac* que, como propuso Gerald Taylor tras el análisis del Manuscrito de Huarochirí, se refería a «una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad, que animaba y sostenía no solo al hombre sino también el conjunto de los animales y cosas para que pudiesen realizarse, es decir, que su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza se hiciese real» (cursivas en el original; 1987: 25).

Pero el *camac* no era únicamente esa fuerza compartida, sino también «la transmisión de la fuerza vital de una fuente animante (*camac*), generalmente un dios regional o un antepasado, a un ser u objeto animado (*camasca*)» (Taylor 1987: 24). Como mostraré más adelante, esta suerte de fluidez se antoja fundamental para entender este volumen.

Así, se hace evidente, creo, que el *ánimu* o el *ajayu*, cuando abandonan el cuerpo (humano o no), se establecen en un lugar o estado que comparten no únicamente con los muertos (algo que parecía obvio, como por ejemplo señalan perfectamente en sus etnografías sobre Huaquirqa Peter Gose [1994] y Valérie Robin sobre Calca y Chumbivilcas [2008]), sino con otro tipo de entidades, como espíritus (desde *anchanchus*, hasta cholitas seductoras), *apus*, condenados o animales. Todo aquello que con frecuencia es ahora denominado bajo el término genérico (y que discutiré más adelante) de «no-humanos». Es más, no es únicamente un espacio compartido o un estado común, sino también una ontología común: todos parecen participar de una misma lógica de entidades anímicas y de formas materiales de envoltura.

Los trabajos presentes en este volumen parten de este punto. Es decir, no son únicamente trabajos sobre formación de la persona o reconoci-

miento y descripción de los seres con los que estos conviven, son también y, sobre todo, reflexiones etnográficas y teóricas sobre cómo se generan los «caminos» de comunicación entre unos y otros. No son tanto sobre qué es la Pachamama, una *chullpa* o un *jaqi*, sino sobre cómo son en un contexto relacional con otros seres.

El reconocimiento de que en las relaciones son muchos los diferentes seres que entran en juego es el punto de partida de nuestras reflexiones. El capítulo que abre este volumen (*Relatividad ontológica restringida*) es en el que Bruce Mannheim presenta una propuesta de análisis holístico de la ontología andina. En él, el autor plantea que, para conocer la cosmología de los habitantes de la región, debemos acudir al análisis etnohistórico, etnográfico y, por supuesto, lingüístico. Mannheim deja claras desde el inicio sus intenciones que me atrevo a tomarle prestadas para extenderlas a todo el libro: «establecer redes relacionales que nos permitan comparar configuraciones sociales y nos ayuden a entender cómo se estructuran los fenómenos etnográficos con el fin de establecer relaciones de compatibilidad, incompatibilidad y determinación entre ellos». Para Mannheim, lo «interaccional» y lo «interdiscursivo» son las claves para comprender, mediante una «etnografía inmersiva», la estructura ontológica quechua que nos presenta en su texto. Su propuesta se construye sobre cuatro «campos interrelacionados», a saber, «las propiedades del mundo», el «marco de referencia», la «agentividad» y las «estructuras causales». En términos generales, los cuatro se sustentan en tres premisas básicas sobre las que volveremos más adelante: el hecho de que cada cosmología está determinada por la historia y el lugar donde se configura (de ahí el título de su capítulo, «Relatividad ontológica restringida»); la constatación, como hacen muchos otros autores del libro, de que el paisaje andino está tan presente en la cotidianidad local que funge incluso como sujeto de acción; y la afirmación de que todas las relaciones en los Andes lo son porque hay una serie de lenguas, en el caso estudiado por Mannheim el quechua, que permiten la inclusión de otros sujetos en la interacción social (sistema aloecéntrico).

Regionalidad, paisaje y compatibilidad relacional ya están presentes en el texto de Francisco Pazzarelli (*Parte-pastor. Notas sobre pastoreo y*

depredación en los cerros jujeños (Andes Meridionales, Argentina)), quien se pregunta cómo se produce la permeabilidad entre seres, en concreto entre humanos y animales. Esta, responde, es resultado de una «intimidad con los animales» que se proyecta en algo presente en muchos de los capítulos: una «crianza mutua». Pazzarelli considera que los habitantes de Huachichocana, los pastores jujeños (Argentina), entienden que los animales son salvajes por condición. Pero, lo que parece ser más importante en su argumentación, también lo es el ánimo («todos los ánimus son salvajes»), convirtiéndose así en la clave para entender las relaciones entre seres. Ser salvaje significa una tendencia al descontrol y el exceso.

El entorno andino jujeño (prepuna, explica Pazzarelli, entre los 3.000 y 4.000 metros de altura) es un espacio de depredación entre estas entidades salvajes y, por tanto, también un lugar donde se hace necesario el control y la domesticación. Las «crianzas mutuas» son, entonces, el conjunto de formas que adquiere el control de la depredación: el robo, la cría y la caza, principalmente. Estos procesos de control se hacen posibles porque, como afirma Mannheim, los diferentes seres comparten un mismo entorno. Este principio, que como señalan muchos autores de este volumen, es fundamental en las relaciones regionales, nos ayuda a entender no únicamente dónde, sino también los mecanismos que dan lugar a esas relaciones. Y esto es así, como afirma Pazzarelli, porque los espacios no están diferenciados, pero tampoco podemos hablar de un espacio único «de convivencia extrema y simultánea», sino de «estados de existencia» en continua elaboración.

Como desarrolla en profundidad Lucila Bugallo (*Pachamama y Coquena. Seres poderosos en los Andes del sur*) y apunta Pazzarelli, es en estos espacios compartidos donde los diferentes seres (humanos o no) se transforman en criadores y/o cazadores. Así, Pachamama o Coquena se presentan en el trabajo de Bugallo como pastores de los animales salvajes.

En su etnografía sobre las tierras altas (puna jujeña, Argentina) de Cochino, Bugallo argumenta que estas dos entidades fungen como seres mediadores entre humanos y, principalmente, animales. Mediación que es posible por «la transformación y la fluidez». En la línea del trabajo de Pazzarelli, la autora defiende que estas relaciones entre seres se produ-

cen fuera del orden conocido (entiendo que tiene que ver con aquello que en el caso anterior hemos denominado «exceso») y que son posibles gracias a las «crianzas mutuas», es decir, a «afinidades de sus disposiciones anímicas».

Pachamama aparece retratada por Bugallo como la que integra y activa múltiples entidades. Es por medio de estas que puede criar o, en su caso, depredar. La idea de crianza, tan importante en muchos de los capítulos de este libro, es presentada por la autora como la articulación de una red de relaciones entre seres. «Al ser un mundo hecho de seres todos animados», todos participan de la crianza y la depredación, la cual se hace posible gracias a la idea de fluidez.

La noción de crianza como principio de la ontología relacional también la plantea Denise Y. Arnold en su trabajo (*Envolturas generativas: procesos vitales en los Andes meridionales. Criar para los aymaras de Qaqachaka (Oruro, Bolivia)*). Es, además de un afecto mutuo que genera vida y protección, parte de un conjunto de procesos destinados a convertir a diferentes seres en personas. Junto al criar, nos dice Arnold, tenemos el crecer, arraigar y, por supuesto, lo que más le interesa a la autora, envolver. Para Arnold, los *jaqi* de Qaqachaka no generan la lógica relacional que está en juego con otras entidades, sino que se «integran en ella», «asistiéndola» y «animándola».

En realidad, hay múltiples esferas en la cosmología *jaqi* que generan dinámicas de formación de persona. Estos juegos o acciones descritas por Arnold de envolver (con el objetivo de contener fuerza, animar y dotar de vida humana) y desenvolver (liberar esa fuerza) se me ocurre que son parte de la estructura ontológica andina propuesta por Mannheim y que tienen como objetivo hacer circular las fuerzas entre los diferentes actores. Como nos dice Arnold, esta circulación de fuerzas, este fluir (como en el ritual del *ch'iwu*), es un mecanismo esencial para convertir en persona «cosas materiales» y así poder delimitar las diferentes entidades que entre sí se relacionan.

La autora nos describe un campo de relaciones (ese fluir de fuerzas) mediante el cual también se produce la comunicación: hilos, motivos lineales, brazos entrelazados, ríos, trenzados arqueológicos. Parece remi-

tirnos a ese conjunto de líneas interconectadas entre sí que recientemente ha explicado Tim Ingold (2015) o a los fractales que la antropología adoptó en la década de los noventa (Dehouve 2017).

Explicar las relaciones en los Andes, por tanto, como bien señala Catherine J. Allen en su capítulo (*Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras*), es imaginarnos un cosmos (identificado por ella como «pacha») que se expande y se contrae: «Todos los seres están intrínsecamente interconectados compartiendo una matriz de sustancia mínima»⁶.

Es este principio relacional el que nos permite en gran medida comprender dos elementos que en este volumen se tornan claves: el *fluir* y la transformación. Y, como indica la misma Allen, arrojar luz sobre algo que creo siempre se ha presentado confuso en la etnografía andinista, a saber, la agencialidad de, en este caso, la materialidad y los objetos.

En un trabajo reciente, Arnold, Yapita y Espejo describen la relación entre los pobladores de Qaqachaka y sus santos en cuanto a la materialidad de estos. Lo que los autores argumentan es que la relación es más estrecha y cercana cuanto más humanos sean los santos. Mediante procesos de envolturas, pero también de juegos de parentesco, los santos adquieren agencia. Este grado de cercanía está, por otro lado, determinado por la materialidad de las imágenes, la cual se refiere tanto a la propia materia de la que está hecha, como a la producción manufacturera que la haya moldeado (2016).

Esta discusión nos remite a las conocidas teorías de Tim Ingold sobre la agencia de lo material. En ellas expone, criticando la «cosificación» de los objetos de Gell, que «traer las cosas a la vida no consiste en espolvorearlas con agencia, sino en devolverlas a los flujos generativos del mundo de materiales en el que se originaron y en donde continúan subsistiendo» (Ingold 2013: 33). Ingold precisa que en

los pueblos a menudo acreditados en la literatura como cosmología animista [...] no hay objetos como tales. Las cosas están vivas y activas no porque estén poseídas por espíritus —sea en o de la materia— sino por-

⁶ Esta idea de la fractalidad y del cosmos, que se expande y contrae, será recuperada al final de esta Introducción.

que las substancias que componen continúan dejándose llevar en las circulaciones del medio que las rodea y que, alternativamente, anuncia su disolución o —característicamente con los seres animados— garantiza su regeneración (2013: 33-34).

Recogiendo las teorías de Ingold, podemos entonces entender mejor tanto el texto de Allen como el de Daniela Di Salvia. La primera afirma que los *inqaychus* no son objetos propiamente (elaborados por) humanos, sino que son objetos del cerro, del paisaje, de la tierra. Al afirmar que «personas, animales, *inqaychus* y *tirakunas* [...] habitan en común un cosmos que llaman *pacha*», nos indica el camino para entender de qué manera si un objeto u animal (*inqaychu* puede comprender ambas cosas) perteneciente al cerro, incide directamente en el «corazón del hogar» humano pues no solo comparten esos mismos espacios de los que hablan Mannheim, Pazzarelli o Bugallo, sino también una animacidad (fluidez).

Como ya he señalado, fue Allen precisamente quien propuso esta red de interconexiones múltiples basadas en un animismo compartido. Daniela Di Salvia (*Con los pies en tierra andina: reflexiones teóricas sobre la ontología animista quechua*) toma de igual forma este esquema, así como los principios de Tim Ingold anteriormente comentados, para indagar en las relaciones de la Pachamama y los habitantes quechua hablantes de Ollantaytambo (Cuzco, Perú). En concreto, Di Salvia utiliza (como también lo hace Bugallo) el concepto de «relacionalidad» propuesto por De Munter. Este autor afirma que la sociedad («socialidad» prefiere usar él) andina es un entramado de «“trenzados” de vida, constantes y abiertos», es decir, que los parámetros «antropocéntricos de familia o comunidad» no son válidos para explicar qué sucede en lugares como los Andes donde humanos y otros seres participan por igual del funcionamiento del cosmos (De Munter 2016)⁷.

Esta relacionalidad, para Di Salvia, se traduce, en realidad, en una ritualidad que la autora describe con detalles, construida sobre la base

⁷ De Munter utiliza principalmente la propuesta de Ingold sobre las líneas de la vida y la idea de Latour de lo social, de las cuales hablaremos al final de esta Introducción, pero sin duda muchas de las propuestas de Marilyn Strathern están implícitas aunque no las cite.

de la alimentación y comensalidad (idea compartida en este volumen con Allen, Bugallo, Pazzarelli o Arnold) entre entidades anímicas, en este caso representadas en humanos y la Pachamama. Plantea que la conocida maternidad y feminidad de la Pachamama es precisamente la que la singulariza frente a otras entidades. Es este carácter el que refiere protección, alimentación y crianza.

Al igual que Pazzarelli o Bugallo, pero especialmente Allen, plantea que las relaciones humanos-Pachamama no serían posibles sin que esas otras entidades adquieran aspectos zoomorfos. Es decir, relacionarse con aquello que comúnmente se denomina no-humanos en los Andes no parece estar marcado por la antropomorfización de estos, sino por su transformismo en animales.

Rescatemos en este punto una pregunta planteada al comienzo: ¿cómo se concretizan entonces estas relaciones entre humanos y seres con aspecto zoomorfo? Di Salvia afirma que no se puede hacer de otra forma que mediante la comunicación, ya sea a través de los sueños o, principalmente, de los rituales que describe en su texto.

El capítulo de Rosaleen Howard (*Articulando perspectivas: el papel de la narración oral quechua en la construcción de la cosmovisión andina*) nos invita precisamente a poner atención en las formas de comunicación entre humanos y otras entidades en la región del Alto Marañón, en concreto en la comunidad de San Pedro de Pariarca (Perú). La autora propone directamente que es la narración el principio generador de esa relación. Todo ello porque el narrador construye mediante ella su «sentido de “ser/estar” en el mundo»; y lo hace «cediéndoles la voz» a los no-humanos. Pero lo importante, precisa Howard, no es la narración como relato, sino que aquella funciona como un diálogo («intercambio en forma de discurso directo») donde los diferentes protagonistas encuentran un medio perfecto para relacionarse: una fluidez constante que es posible por el intercambio de perspectivas.

Utiliza para explicar esta postura el análisis en el quechua del sufijo evidencial de perspectiva -mi que se anexa en los topónimos, no solo personalizando y haciendo reconocible el relato, sino también incluyendo en el mismo la interrelación entre personajes, espacios y tiempos. La relación

es, en definitiva, porque es dialogada: esa cosmología de la cual el humano es parte activa (y no necesariamente parte generativa) que teoriza Mannheim y etnografían Bugallo, Di Salvia o Allen entre otros, existe en la medida en que es dialogada, en que toma la forma narrativa.

El verdadero valor y alcance relacional de esta narración se adquiere, como también apuntan otros autores de este volumen como Allen o Canessa, por la importancia de sus nombres. Los humanos, al dotar de nombre a las otras entidades, los acercan a su ontología (una forma de hacerles personas, como refleja Arnold, que en su texto también indica cómo la palabra puede envolver y dotar de vida), pero también a la inversa. Por ejemplo, el personaje de La Encantada que nos presenta Howard, al nombrar a los humanos (en el caso presentado, a Luis), los acerca a su estado ontológico. Es precisamente por este juego de perspectivas que la autora plantea la importancia que en esas narraciones tienen el protagonismo posicional, así como la capacidad de apoderarse (tal vez en los términos de depredación que plantea Pazzarelli) de la misma narración por parte de cada uno de los protagonistas. Howard concluye: «la actuación narrativa le da forma al mundo». Es decir, la palabra en sus muchas dimensiones funciona como mecanismo de relación.

En mi propio texto (*Chullpasqa. Experiencias, emociones y espíritus andinos*) esta idea de la palabra o capacidad de hablar aparece siempre como marcador de las relaciones que se establecen entre seres. El objetivo principal del capítulo es mostrar la diferenciación de espíritus con los que conviven los habitantes del ayllu Coipasi (Potosí, Bolivia). Con el ejemplo de las *chullpas* (y en menor medida de los condenados) como «malos espíritus» explico la naturaleza de estos, así como de los considerados buenos o «almas» (de muertos recientes). Lo que planteo es que los límites entre unos y otros (es decir, entre malos y buenos espíritus según la terminología local) se encuentran en el recuerdo, o más concretamente, en el «no recuerdo» (que no significa necesariamente olvido). ¿En qué momento un alma de un ser cercano comienza a ser un no recordado? ¿Qué significa «no recordar»? Y, lo que parece ser más importante, a partir de no ser recordado y pasar a una categoría difusa de «espíritu malo», ¿qué consecuencias hay en la interacción con los humanos?

Lo que vengo a proponer finalmente es que este complejo circuito relacional se comprende en base a dos estados: el experimental y el emocional. Los espíritus son partícipes de las experiencias y capaces de sentir las emociones que en principio podemos considerar del ámbito humano.

El argumento conecta así directamente con la propuesta de Andrew Canessa (*Un carrusel de cosmologías: giros ontológicos en el mundo andino*), quien nos pone sobre aviso de que no debemos abandonar la perspectiva de que los antropólogos trabajamos con humanos y que es a partir de ellos que se pueden, entonces sí, conocer otras entidades (aunque siempre interconectadas). Plantea Canessa que las relaciones de los humanos con otras entidades no pueden ser entendidas sobre complejas (y, por otro lado, sumamente comunes) nociones de lo sagrado (por ejemplo, el paisaje no necesariamente es tal por el simple hecho de tener agentividad)⁸, sino «sobre lo cotidiano y las relaciones sociales». No se pueden comprender las relaciones con los no-humanos sin profundizar antes en las existentes entre humanos.

Canessa etnografía entonces las primeras y últimas fases del ser persona o *jaqi* en *Wila Kjarka*, en los Andes bolivianos. En estos momentos las relaciones con las demás entidades se tornan fundamentales, siendo estas principios creativos y productivos. Al igual que Bugallo, Arnold, Allen o Di Salvia, el autor señala la importancia del trabajo y la producción en estas interconexiones.

Coincide también con Di Salvia al mencionar que «la variedad de nombres no indica seres ontológicamente diferentes, sino refracciones de la misma matriz espacio-temporal». «Pueden asumir formas distintas, pero en el fondo comparten una esencia común». La comunicación entre humanos y estos seres se hace mediante lo que denomina «transferencia de poder» o las ofrendas de alcohol, coca, cigarrillos y sacrificios. En la línea con otros muchos autores, Canessa apunta que entonces estamos ante un intercambio de «poderes», que no son otra cosa que fuerzas anímicas.

⁸ Respecto al peligro de sacralizar banalmente algo por el simple hecho de tener agencia y, por tanto, de objetivarlo, ver el trabajo de Mannheim y Salas sobre las *wak'as* (2015: 56).

Tanto el texto de Canessa como el mío inciden en la importancia de las nociones de persona (también los de Allen, Pazzarelli o Arnold) y sus límites con el resto de entidades. Estos límites aparecen especialmente sensibles y difusos en los dos estados liminales de la persona (nacimiento/ primeros años y muerte). En los dos capítulos se plantea que hay otros elementos, además de los rituales, sobre los cuales los diferentes seres (especialmente los humanos) construyen sus relaciones: el sexo o el erotismo entre la Pachamama y los *jaqis* en Wila Kjarka; las emociones o las experiencias entre los runas de Coipasi.

La propuesta teórica-etnográfica de Canessa es que tal vez en los Andes no podamos hablar tanto de una «multiplicidad de ontologías», sino de una cercanía ontológica entre seres. El autor advierte de nuevo que esta cercanía ontológica es la que debiera primar en la comprensión mutua entre culturas, la andina y la occidental. ¿De qué otra forma, se plantea Canessa, los campesinos andinos logran adaptarse con tanta comodidad a la vida urbana y moderna?

Pregunta que nos remite directamente al texto que cierra el volumen, el de Pablo Cruz (*Por la senda de los nuevos ancestros. Dinámicas de actualización ontológica en el espacio surandino (Salar de Uyuni, Bolivia)*), quien nos obliga a reflexionar sobre «las dinámicas de actualización ontológica» en un mundo global y en continuo movimiento. Su disertación cuestiona las categorías generales con las que trabajamos, como la propia de «lo humano», que tan protagonista es de la literatura antropológica actual (incluida esta Introducción). La inserción de las poblaciones locales en nuevas dinámicas de la modernidad, en este caso las relacionadas con la patrimonialización, ha dado lugar a que, en el ejemplo estudiado por él de las comunidades del salar de Uyuni (Bolivia), «los chullpas dejaran de ser parte de una humanidad diferente y extinta para convertirse en ancestros, y por ende, intervenir en el presente y futuro de la comunidad». Esta ancestralidad, tal vez podríamos decir, inventada al modo del fantasma *daribi* de Roy Wagner (2019), representa casi a la perfección ciertos discursos esencialistas e idearios de lo indígena en la Bolivia actual.

En la línea planteada por Canessa, Cruz propone que es precisamente la «fluidez y permeabilidad» andina (que mencionamos en todos los

trabajos) la que permite que lo aparentemente tradicional se inserte en conflictos mayores propios de la modernidad, y viceversa. Se apoya para ello, para explicar esta nueva dimensión de los *chullpas*, en el análisis de las concepciones locales del pasado. Este pasado y todas sus asociaciones (incluso las que toman formas de espíritus) no son necesariamente lejanas y desconocidas, sino, como también afirmo en mi propuesta, experimentadas y presentes. Esto explica entonces la fluidez, pues al no haber categorías estancas, cualquier elemento es susceptible de ser actualizado sin «perder —nos dice Cruz— por lo tanto su condición».

HACÍA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA FLUIDEZ⁹

Según la lectura que estoy proponiendo en esta introducción, el contenido de este volumen pretende poner en contexto los diferentes modos (relaciones) en que entran en contacto los seres que habitan los Andes, partiendo del principio de que para poder describir (etnográficamente, lo cual se plantea ya de por sí como un desafío) estas formas relacionales es necesario previamente identificar cuáles son los protagonistas de esas relaciones. Más allá de las categorías generales de humanos y no-humanos, entendemos la importancia de situar los límites tanto de los primeros (por ejemplo, Canessa, Muñoz o Cruz) como de los segundos (Pazzarelli, Muñoz, Bugallo, Di Salvia, entre otros).

Como hemos visto al comienzo de esta Introducción, y creo que a estas alturas es conveniente recordar, la dimensión ontológica humana ya ha sido trabajada por la antropología regional, mostrándonos como *runas* y *jaqis*, principalmente, se configuran en torno a dos procesos: la conformación ontológica de la persona sobre el principio de un conjunto de enti-

⁹ La idea de fluidez que presento en este texto la tomo de dos de los participantes del volumen, Lucila Bugallo y Pablo Cruz. El lector puede acudir a sus textos para conocerla más en profundidad, pero también a otros publicados con anterioridad (Bugallo 2016 y Cruz 2016). Ver también para el caso de Mesoamérica las propuestas de Pedro Pitarch (2020).

dades anímicas que animan al individuo y que tienen en el cuerpo no solo una envoltura, sino también el medio de expresión de su fisicalidad¹⁰; y la formación de la persona social a través del ciclo de vida y su inserción en el grupo. Algunos autores ya han planteado cómo este proceso no es posible sin la ampliación de la idea de lo social hacia aquello denominado como no-humano.

Pero lo que nos interesa más aquí es la ampliación de los principios ontológicos, en teoría específicamente humanos, a los demás seres. Como hemos visto, Catherine J. Allen lo ha descrito como una «animacidad» propiamente andina en los siguientes términos: «All matter was in some sense potentially alive and imbued with agency. All material things, be they “natural” or man-made, possessed a kind of personhood» (2015: 24). Es decir, como presentan muchos de los textos de este volumen, los humanos comparten fuerzas anímicas con espíritus y objetos, con la Pachamama, con Coquena, con *inqaychus* o *chullpas*, con *achachilas*.

Y digo compartir, porque no se limitan a poseer un mismo tipo de alma o almas, sino a compartirlas. Como demuestra Allen, los cerros pueden dar *inqaychus* porque son una prolongación de su *ánimu*; y los *inqaychus* alojarse en el «corazón del hogar» porque comparten el *ánimu* tanto con animales como con humanos. En mi trabajo nuestro cómo *runas* y *chullpas* pueden formar parte de una misma experiencia y emotividad porque comparten principios ontológicos. Pero también, como nos muestra Pazzarelli, los animales y los humanos pueden criar e incluso ser predadores en los mismos términos porque comparten la «suerte» o un principio de «intimidad».

Este libro en su conjunto, desde estas primeras páginas, quiere invitar a repensar las categorías de humanos y no-humanos, tan usadas actualmente por los estudios sobre los pueblos amerindios (véanse las recientes compilaciones de Ventura, Mateo y Clua 2018a, y Rivera 2019a).

¹⁰ Recordemos que Descolá afirma que la fisicalidad «no es, por ende, la simple materialidad de los cuerpos orgánicos o abióticos, sino el conjunto de las expresiones visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se les considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de esa entidad» (Descola 2012: 183).

Entre otras cosas, como veremos más adelante, señalamos la flexibilidad de la primera y sus fronteras difusas con la segunda. La permeabilidad, o simplemente las continuidades de ontologías, es una constante.

Pero esta misma flexibilidad y permeabilidad nos obligan a reflexionar sobre lo limitado del término no-humano. En él se engloban una complejidad y variabilidad de seres que merecen ser particularizados (Rivera 2019b). Por tanto, como se podrá comprobar en los capítulos de este volumen, aunque en ocasiones usemos esa terminología, preferimos hablar de las especificidades de cada uno de ellos. Nos interesa la particularidad etnográfica de cada ser: quiénes, qué son, cómo se configuran (y forman) y cuáles son sus alcances. Como el lector habrá podido apreciar, una idea general articula parte de las respuestas a estas inquietudes: la existencia de una serie de fuerzas vitales comunes y además compartidas de una forma fluida por todos ellos.

Martin Holbraad, en su elogio al denominado «giro ontológico» en la Antropología, afirma que una de las mayores aportaciones del mismo es la invitación constante a «mantener [...] permanentemente abierto [...] el horizonte reflexivo» (2014: 134). Recogiendo la invitación de Holbraad a la reflexión, creo que, para la antropología andinista, el reto que nos plantea reconocer que las sociedades en las cuales trabajamos son fluidas, flexibles, permeables y mutables, no debería llevarnos a la desazón sino más bien a la «permanente experimentación empírica, teórica y metodológica» (Holbraad 2014: 132). Siguiendo a Roy Wagner y Marilyn Strathern, la puesta en cuestión de categorías dadas me parece más bien una oportunidad que un escollo. El campo etnográfico se muestra así abierto y accesible a la reflexión.

Pero, ¿reflexionar sobre qué? En primer lugar, como ya he apuntado antes en esta Introducción, sobre la idea de lo social. En este sentido me parece que las propuestas de Bruno Latour pueden ser un buen punto de partida:

Si bien la mayoría de los científicos sociales preferiría llamar ‘social’ a una cosa homogénea, es perfectamente aceptable designar con el mismo término una sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos [...] redefinir la sociología no como la ‘ciencia de lo social’ sino como el ras-

treo de asociaciones [...] un tipo de relación entre cosas que no son sociales en sí mismas (cursivas en el original; 2008: 19).

Estas «asociaciones entre elementos heterogéneos» se podrían corresponder, y tal vez así podamos entenderlas mejor, con lo que en esta Introducción he llamado «relaciones». Claro está, cada uno de los autores de este libro piensa esas asociaciones y sobre todo la heterogeneidad de diferente forma. Basta echar un rápido vistazo a las formas usadas para definir las: «ontología relacional» (Di Salvia y Arnold), «redes de relaciones» o «dependencias relacionales» (Mannheim), «complejas relaciones multidireccionales» o «contexto relacional» (Allen), «relacionalidad» (Bugallo, Di Salvia y Howard), «modo de entrelazarse entre sí» (Howard), «transferencia de poder» (Canessa), «fluidez categorial» o «circulación de múltiples calidades» (Cruz), «crianzas mutuas» (Pazzarelli).

Algunas de estas propuestas se muestran más cercanas a la noción perspectivista de Viveiros de Castro (2004) que apuesta por una ampliación de la idea de lo social, argumentando que demostrada la relación de los humanos con otros seres o «social relations in all their variations», no podemos excluir a estos de «lo social». Este ejercicio nos llevaría, inevitablemente, a «a radical reconceptualization of what “the social” may be» (2003)¹¹.

En los últimos años ha habido principalmente dos trabajos que han discutido esta propuesta para las sociedades andinas y que son citados por muchos de los autores de este libro. Por un lado, Marisol de la Cadena apostaba en *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015) por la incorporación de esos otros seres, los *tirakunas*, a la compleja red de humanos que es el *ayllu*. En la línea con Viveiros de Castro, De la Cadena difumina la humanidad en beneficio de una colectividad de claro carácter social. Defiende que, de hecho, no podemos hablar tanto de relaciones entre seres como sí de entidades que emergen, crecen y se hacen mutua-

¹¹ Son dignas de destacar, al menos, dos publicaciones que también han pasado a formar parte de la construcción de esta teoría. Una es previa a la disertación de Viveiros de Castro y de hecho parte de su inspiración. Me refiero al trabajo de Godfrey Lienhardt sobre los espíritus *dinka* en África (2003). La otra, posterior al perspectivismo, es la reflexión sobre el «mundo social de los espíritus» de Espíritu Santo y Blanes (2014).

mente: «In-ayllu humans and other-than-humans are inherently connected and compose the ayllu [...] ‘being in-ayllu’ means that runakuna and tirakuna emerge *within* ayllu as relationship, and from this condition they, literally, take place» (cursivas en el original; 2015: 102-103).

Por su parte, en su trabajo *How Forests Think. Toward on Anthropology beyond the Human*, Eduardo Kohn (2013) propone una sociabilidad propiamente no-humana. Lo que el autor nos está indicando es que no hay necesariamente una adaptación o incorporación de otras entidades a la sociedad humana, sino unas formas propiamente no-humanas de socializar. Como menciona Howard en su capítulo, citando al mismo Kohn, estos no necesitan de lo humano para adquirir existencia y sentido. Su trabajo, «una antropología más allá de lo humano», está encaminado a demostrar cómo estas formas de socialización, humanas y no-humanas, son mutuamente comprendidas y es mediante estos espacios comunes como se produce la relacionalidad entre ellos.

Esta propuesta enlaza con una idea general, ya comentada en esta Introducción, que recorre algunos de los capítulos y que Mannheim teoriza con detalle en el suyo. En definitiva, los humanos no son parte determinante, sino tan solo integrante, de la cosmología. Lucila Bugallo, en otro lugar, ha señalado que «el espacio andino es un espacio de relaciones entre una diversidad de seres y entidades que coexisten sin tener un referente humano como algo central» (2016: 119). La cosmología, como la define Denise Arnold, es una «lógica procesual ya en elaboración» que los humanos, al integrarse, «asisten» y «animan» principalmente mediante el ritual. Di Salvia también señala la ritualidad como el principal medio para poner en relación a las «diferentes líneas de vida». Bugallo cuestiona en su capítulo la existencia de «espacios otros» y apuesta por un «continuum entre los humanos y demás entidades» que supere «las nociones de naturaleza y sobrenaturaleza». Al respecto, Pazzarelli, citando a Allen, propone que no existen espacios diferenciados, sino más bien «estados de existencia» mutua en continua elaboración.

Todos estos seres en relación (humanos o no) forman parte de un conjunto de elementos que ya están en proceso y que tanto Di Salvia como Allen concretizan en la idea de *pacha*. Nos dice esta última en su

texto que todas las entidades «habitan en común un cosmos que llaman pacha»¹². Es la animacidad compartida de/en esta pacha la que pone en contacto a los diferentes seres. Los humanos, por tanto, forman parte de un cosmos que al mismo tiempo y, como ya hemos señalado, de forma fractal, alberga una cantidad indeterminada de microcosmos que se expanden y contraen. Así, Howard, a la hora de precisar la estructura ontológica donde se dan las relaciones entre seres la define como «planos de realidad [...] y de la naturaleza que se mueven dentro de y entre esos planos, con sus diversas perspectivas».

En realidad, la idea de una fractalidad andina no es algo nuevo. Por ejemplo, la misma Allen en su monografía sobre Sonqo habló de «red de reciprocidad» (2002) y Van Kessel, también basado en la reciprocidad y la complementariedad, de «la relacionalidad de todo ser y todo acontecer» por medio de una «correspondencia y transición entre micro- y macrocosmos» (2003). No obstante, la diferencia entre los dos trabajos es considerable. Mientras Allen apuntaba ya entonces su idea de ese cosmos común por medio de una cuidada descripción etnográfica que abarcaba desde la lectura de la hoja de coca, pasando por el compadrazgo o la producción, Van Kessel construye su hipótesis sobre tópicos andinos y filosofía occidental.

Mannheim y Salas han propuesto recientemente que el entorno conocido y compartido en los Andes y que es el propiciatorio de esa estructura ontológica que defiende tiene entre sus principales características el que se configure de forma fractal. Los lugares lo son en la medida en que de ellos derivan otros importantes:

¹² «Pacha can denote the whole cosmos as well as a specific moment. Pacha is also the prototypical body, a material order of concrete nature, the stuff we grow potatoes in and build houses out of. Finally, she is a moral order, for matter and morality are inseparable aspects of each other» (Allen 2015: 27). Podemos completar esta idea de pacha con la de Taylor, al afirmar que es algo más experimental que conceptual: «Pacha se refiere a la realidad temporal que se organiza según la dimensión que el hablante quiere darle [...] Expresa al mismo tiempo el momento y el lugar preciso en que acontece algo» (1987: 32). En una reciente investigación «autoetnográfica» Eugenia Carlos defiende que en su comunidad quechuahablante de Cuzco, el cosmos es experimentado constantemente y no puede estar sujeto a concepciones rígidas y establecidas (2015).

All named places are persons. Names places have a fractal quality, as it is possible to find more and more names within a given named place. A place may thus contain many places, which in turn can contain more places, all depending on the social and spatial context in which people might refer to places (2015: 63).

Estos autores entran así en diálogo (como se puede ver en sus textos) con Philippe Descola y su clasificación de las sociedades andinas dentro de lo que denomina «analogismo», el cual define en gran medida recordando lo que aquí estamos viendo como fractalidad:

un modo de identificación que fracciona el conjunto de los existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas por pequeñas distancias, a veces ordenadas en una escala graduada, de modo que resulta posible recomponer el sistema de contrastes iniciales en una densa red de analogías que vinculan las propiedades intrínsecas de las entidades distinguidas (2012: 301).

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. Así se puede ver, por ejemplo, en el diálogo constante que se establece con ella en este libro. Mi impresión es que esta influencia no tiene que ver con esa categorización, pues el analogismo andino ya era conocido por los especialistas que allí trabajamos. La importancia del trabajo del antropólogo francés, creo, viene dada porque al hablar exclusivamente de analogismo pone la atención en los mecanismos de relación y nos ha obligado a repensar la importancia del animismo compartido en esos mecanismos.

Su propuesta afirma que el analogismo remite a la imaginación («un sueño hermenéutico» dice el autor), para poner orden en un mundo repleto de singularidades. Estas cohabitan «dentro un universo cerrado donde cada uno, anclado en un lugar, persigue las metas fijadas por su destino según las disposiciones que le han tocado en suerte» (2012: 317). La propia Allen (citando a Sahlins) precisa que «analogismo» y «animismo», al contrario de lo que afirma Descola en su sistema clasificatorio, no tienen porque ser excluyentes. Así, afirma ella, «esta orientación analógica se basa en un animismo subyacente».

Si bien resulta comprensible para los trabajos presentados en este volumen la idea de una compleja red de relaciones, el *qué*, el sistema analógico no da respuestas al *cómo*. La idea inicial de esta Introducción es señalar que precisamente a los autores que participamos en este volumen nos interesa describir *cómo* se producen esas relaciones y es en ese interés donde la fluidez de fuerzas anímicas ha surgido como el eje principal de análisis.

Descola también afirma que para poner en marcha las conexiones entre estos seres singulares es necesario crear un sistema de «grandes estructuras que incluyan dos polos» (2012: 325), es decir, y a lo que los Andes respecta, el conocido dualismo andino. En la propuesta analógica de Descola esto puede tener sentido en tanto los elementos, siendo singulares, deben buscar aquello que él denomina «semejanzas» para poderse relacionar. Estas semejanzas tienden entonces al orden conocido, es decir, a articular los opuestos. Pero como se podrá ver en los capítulos de este libro, la dualidad andina brilla por su ausencia. Al reconocer un entramado de interconexiones infinitas entre seres y la capacidad de unas (las interconexiones) y otros (los seres) de ser flexibles y mutables, no podemos atribuirles categorías fijas. Este cuestionamiento de las categorías, como veremos más adelante en esta Introducción, es lo que pone en cuestión este sistema de conexión entre polos.

Entonces, la pregunta que se antoja pertinente en este momento de la reflexión es: si el analogismo (y el dualismo) no sirve para explicar el modo de relacionarse, ¿cómo se articulan esas relaciones? Retomando a Bruno Latour, es en este punto, creo, donde debemos cuestionarnos el papel jugado en la acción social por lo que él determina, «a falta de mejor término» como los *no-humanos* (2008: 107)¹³. ¿Son estos capaces de actuar o generar acción social?

Latour afirma que, de entrada, debemos plantearnos que

¹³ La cita completa merece la pena ser reproducida: «Ninguna ciencia de lo social puede iniciarse siquiera si no explica primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que, a falta de mejor término, podríamos llamar *no-humanos*» (cursivas en el original; Latour 2008: 107).

si la acción está limitada *a priori* a los que los humanos ‘con intenciones’ y ‘con significado’ hacen, es difícil ver cómo [en este caso se refiere a los objetos] pudieran actuar. Podrían existir en el dominio de las relaciones ‘materiales’ y ‘causales’, pero no en el dominio ‘reflexivo’ y ‘simbólico’ de las relaciones sociales (cursivas en el original; Latour 2008: 106).

No obstante, precisa que «*cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aún, un actante*» (cursivas en el original; Latour 2008: 106).

Y es aquí donde encontramos el que a mi parecer es el principal debate que aparece en los capítulos de este volumen. Reconociendo a otras entidades (no-humanos, entidades, objetos, espíritus, *inqaychus* o *achachilas*) como actores de lo social, existen divergencias sobre si pueden ser generadoras de esa actividad social. El mismo Latour se muestra escéptico al respecto cuando afirma que los objetos pueden expresar, simbolizar, reforzar, objetivar, pero «no pueden estar en el origen de la actividad social» (2008: 108).

Por el contrario, Eduardo Kohn, como ya hemos visto, apuesta porque «all living beings, and not just humans, think, and [...] that all thoughts are alive» (2013: 72). Kohn, citando a Viveiros de Castro y su propuesta de «descolonizar el pensamiento», afirma que hay que estar abiertos a «that thinking is not necessarily circumscribed by language, the symbolic, or the human» (2013: 41).

El perspectivismo, al ampliar la idea de lo humano, ha marcado el camino para dar salida a este reto etnográfico. Cuando Viveiros de Castro mencionaba que era necesario «a radical reconceptualization of what “the social” may be» lo hacía en diálogo con lo que el propio Latour propone como «lo social»:

Una asociación entre entidades que de ninguna manera son reconocibles como sociales en el sentido habitual, *excepto* en el breve momento en que son reorganizadas [en] un tipo de asociación momentánea que se caracteriza por la manera en que se reúnen y generan nuevas formas (cursivas en el original; 2008: 97-98).

Desde el perspectivismo, Viveiros de Castro propone un cuestionamiento de los límites de la humanidad. Existen otros seres que son

humanos y que se ven a sí mismos como tal es (1992 y 2004). Por tanto, ¿qué impide que estos puedan no solo ser parte de la acción social, sino generadores de la misma?

La propuesta de esta introducción, dialogando con los autores del volumen, es que esa ampliación de lo social y de lo humano se antoja fundamental para entender determinadas interconexiones o relaciones que dan forma a una compleja cosmología andina en continua formación. Algunas de las etnografías aquí presentes fijan su atención en determinados vínculos (siempre ritualizados) que podríamos considerar esenciales para el campesino andino, como pueden ser la productividad o la crianza en sus diversas dimensiones.

No obstante, y es importante siempre recordarlo en antropología, respecto a las categorías en discusión

no todas las sociedades establecen las mismas categorías ni las mismas fronteras entre categorías: tampoco se resuelven de la misma manera los intersticios entre categorías, los espacios intermedios y las cosas fuera de lugar (Ventura, Mateo y Clua 2018b: 13).

Más allá, por tanto, del reconocimiento de una fluidez ontológica entre categorías o una flexibilidad de las mismas, algunos autores de este volumen proponemos que el hombre andino sí distingue límites entre lo humano y lo que no lo es. Es decir, aunque en la práctica no sea claro establecer los límites entre entidades, pues en el transcurrir de la práctica social la fluidez y las interferencias mutuas son constantes, la predisposición (en primer lugar, discursiva) de los humanos es la de la diferenciación. Tomo aquí unas palabras de Lucila Bugallo en otro texto que ilustran muy bien este pensamiento:

El espacio del que hablamos [andino] está constituido por una multiplicidad de seres, más allá de los seres humanos y animales [...] considerar que otros seres o entidades tienen capacidad de relacionarse y están animados, no implica considerarlos humanos ni personas, o sea que pueden no estar humanizados ni personalizados, y sin embargo interactuar en el mundo, participando de infinitud de relaciones (2016: 119).

Las relaciones se establecen entre seres que se consideran diferentes, aunque en muchas ocasiones las prácticas sociales tiendan a difuminar

esas diferencias. Y es precisamente en el reconocimiento de una red de relaciones construida sobre la diferencia, pero sobre todo en el convencimiento de una fluidez entre diferentes, que se genera la acción social.

Por tanto, lo que quiero proponer en esta introducción es que, más allá de las diferencias sobre qué es lo social o cuál es su principio definidor (humanos o no, sean «actores» o «actantes»), las relaciones, en las múltiples formas que los capítulos aquí describen, son espacios sociales en los que participan todos sus protagonistas. En definitiva, que estos establecen relaciones entre sí y que estas son relaciones sociales. Incluyendo, por supuesto, como apunta Canessa, las que se dan entre humanos y de las cuales no nos podemos olvidar. Veamos un par de ejemplos, desde propuestas teóricas diferentes, incluidos en este volumen.

Me gustaría remitir aquí de nuevo a la importancia de la comunicación. Como intento demostrar en mi texto, los habitantes de Coipasi suelen distinguir dos fuerzas anímicas: el *ánimu*, que habitualmente también tienen otros seres, principalmente los animales; y el *espíritu* o *espírito*, algo exclusivo de «la gente», siendo el que confiere la capacidad de hablar que no tienen los animales. Vemos así la importancia que la palabra adquiere para las distinciones ontológicas. En el mismo capítulo señalo cómo la palabra en su dimensión comunicadora puede adquirir otras texturas en diferentes espíritus, de tal forma que les permite transmitir y comunicar emociones a los runas. De esta forma, la expresión emotiva se convierte en expresión social y esta permite la asociación de espíritus a prácticas sociales.

Pero en realidad, como nos muestra Rosaleen Howard, incluso en lo que habitualmente se conoce como narrativa hay lugar para que el resto de entidades se puedan manifestar: «La narración oral, en toda su inmediatez performativa, se demuestra un medio que evoca la red relacional entre seres [...] y esta relacionalidad fluida fundamenta la cosmovisión pariarquina». La narrativa no es, por tanto, propiamente humana, sino el espacio donde se materializan las relaciones entre diferentes entidades. Es por esto por lo que Howard propone descategorizar las narrativas. Esta propuesta me parece especialmente importante dado que hasta el momento los géneros narrativos en los estudios andinos

habían sido establecidos respecto a su grado de verosimilitud. La importancia tanto en quechua como en aymara de la posición del narrador frente al evento, el haberlo visto con los propios ojos o no (Allen 2015: 27-28), era determinante para que se caracterizara como veraz o no. Howard está proponiendo que más allá de que el narrador haya sido testigo de ello, los diferentes protagonistas (aunque no sean humanos) no solo adquieren voz, sino también posición y se apoderan incluso de la narración. Esto por sí mismo les confiere presencia. Esta articulación de presencias, esta comunicación, que como dice la autora se sustenta en un paisaje vivo y protagonista a su vez, es en sí mismo un claro ejemplo de relaciones sociales.

Bruce Mannheim complementa esta propuesta afirmando que este protagonismo del paisaje o de los otros seres es algo propio del sistema allocéntrico quechua. En concreto articulado mediante el lenguaje, ya que «la gramática [en concreto los sistemas de concordancia sintáctica] y las prácticas sociales quechuas presuponen e implican formas de agentividad social que atribuyen facultades agentivas a lugares y otros objetos, como las emociones o, incluso, la cerveza».

Esta capacidad comunicativa de las diferentes entidades no deja de ser una parte más de aquello que en el fondo está en la reflexión de esta introducción: la agencia. En su propuesta de una estructura ontológica propiamente andina, el propio Mannheim afirma que «la agentividad está constituida desde lo institucional, lo social y lo gramatical, y no es simplemente un poder aleatorio, una llave inglesa en medio de la maquinaria de normas que pueden asociarse a individuos biológicos y potencialmente también a otros objetos». El reto, apunta el autor, es saber identificar la agencia como parte de un «sistema», en este caso, por medio de la gramática y los usos sociales («la agentividad es, entre otras cosas, una noción gramatical construida», aunque también histórica y etnográfica), y no como una mera «anécdota». Como Di Salvia también nos advierte, huir de lo anecdótico o de la particularidad de una agencia y su posible «impacto en una cosmología social de referencia».

Denise Arnold nos precisa al respecto que más allá de una cuestionable «agencialidad individual y colectiva», ella prefiere hablar de «partici-

pación individual, familiar o colectiva [que] busca asistir en situación ya en vías de elaboración». Es decir, en la línea ya vista en esta introducción sobre las características de la cosmología en los Andes, Arnold plantea que no es necesario hablar de agencia humana o no-humana cuando en realidad los primeros son parte ya de un mundo en «elaboración». Para la autora (y en esto coincide en gran medida con Canessa, el otro trabajo sobre aymaras del volumen), la «participación humana», que no la agencia, tiene el objetivo, mediante el ritual y «la fuerza laboral», de hacer circular (envolviendo y desenvolviendo) las fuerzas entre los diferentes actores.

Por tanto, la comunicación (o la agencia o la participación) no es únicamente oral, por supuesto. En la mayor parte de las ocasiones va acompañada de una serie de prácticas o acciones que podemos considerar también comunicativas.

Si se menciona una agencia, hay que explicitar más o menos qué pruebas han producido qué rastros observables; lo que no quiere decir, por supuesto, que haya que hablar de ello: hablar es sólo uno de los muchos comportamientos que puede generar una explicación y está lejos de ser el más frecuente (Latour 2008: 82).

En este libro, como ya he señalado, podrán encontrarse reflexiones sobre esas «pruebas» y sus «rastros» en la comensalidad, la crianza, el trabajo o la producción (entre otros). Y todas ellas, por supuesto, reflejadas en su correspondiente ritualidad.

En definitiva, parece evidente que en los Andes nos encontramos con una cosmología de múltiples interconexiones entre diferentes seres, donde los humanos juegan un papel primordial para algunos (en base al reconocimiento de esos mismos humanos de que son diferentes a otros seres) o igual al resto de entidades para otros (sobre la existencia de una cosmología de la cual los humanos son parte y no generadores exclusivos). El punto de encuentro de ambas posturas es la fluidez con la que sin duda los seres se conectan, comunican y relacionan, y que se debe a la existencia de una animacidad común y en muchos casos compartida.

Como decíamos al comienzo de este apartado, es precisamente esta fluidez la que nos obliga a la reflexión. Como han indicado Martin Holbraad

y Morten A. Pedersen, el giro antropológico actual, más allá de coincidir con sus propuestas o no, nos está obligando a todos a reflexionar sobre nuestra forma de hacer trabajo de campo y de tratar los materiales (2017). Este libro es un ejemplo de que la etnografía actual en los Andes está no únicamente, como dicen estos autores, obligándose a repensar aquellos temas sobre los que parecía no había mucho que decir, sino también replantearse incluso categorías tradicionales de la antropología en los Andes. Categorías como las de espacio, tiempo, humanidad, genealogía, ancestralidad, producción, reproducción, crianza, etc. Incluso, propongo, la idea misma de una cultura propiamente andina o, al menos, la dificultad de fijarle unos límites definitorios.

DESDE LOS ANDES

Habitualmente, los que nos (auto)denominamos andinistas hemos usado de una forma un tanto vaga el término «andino» con el fin de poder encontrar sentido a nuestros particularismos etnográficos dentro de una región mayor. Este término dado, usado por todos, ha sido muy pocas veces discutido desde la antropología y tan sólo recientemente se ha producido un cuestionamiento del mismo, desde su «cualidad esquivada» y la imposición de «un significado sobre estos términos [los Andes y lo andino] [...] que surgen de una rígida temporalidad que pretenden reconciliar el pasado precolombino con el presente poscolonial» (Abreu 2018: 6)¹⁴.

¹⁴ El libro *Crítica de la razón andina*, editado por Carlos Abreu y Denise Y. Arnold (2018), es el único referente actual con el que contamos sobre «lo andino». No obstante, me gustaría reseñar el volumen compilado por Xavier Albó sobre los aymaras y, más concretamente, su Introducción e intento de definir qué es «lo aymara» (1988). En los años ochenta y noventa, otros trabajos intentaron repensar el concepto de «lo andino» pero evitando las generalizaciones y, sobre todo, las polarizaciones (entre indígenas y blancos) de las décadas anteriores. Solo por destacar un par de ejemplos sobradamente conocidos, tenemos *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (Bouysse-Cassagne, Harris, Platt y Cereceda 1987), donde sus autores en ningún momento definen qué entienden por «pensamiento andino». De hecho, el volumen no cuenta con una introducción que explique el sentido del mismo. Los trabajos recogidos, algunos de ellos, por cierto, también presentes

«Lo andino» como ha indicado Marisol de la Cadena, estuvo siempre ligado, en el Perú al menos, al debate sobre el indio (2007). Más concretamente, sobre aquello que ya José Carlos Mariátegui definió como «el problema del indio». «Lo andino», en estos términos se pensó al menos en gran parte del siglo xx, como lo opuesto a lo mestizo urbano. Carmen Salazar-Soler, haciendo suyas las críticas de H. Favre a «lo andino», sostiene que «la teoría de lo andino enfatiza sistemáticamente la diferencia entre lo andino y lo criollo, asumiendo que tal diferencia es infranqueable, puesto que lo andino no cambia ni puede cambiar» (2007: 161).

De hecho, no existió en los Andes un Paul Kirchhoff que pudiera hacer una propuesta de definición del área cultural andina como hizo con Mesoamérica. Aunque es cierto que la arqueología siempre se ha preocupado por ver cuáles eran los patrones generales que podrían definir «lo andino», nunca ha habido un verdadero consenso al respecto¹⁵. Es en la arqueología donde se suele encontrar el origen de la preocupación por «lo andino» tanto en Perú (Coronado 2018) como en Bolivia (Arnold 2018), siempre como parte de proyectos mayores de construcción nacional. Jorge Coronado afirma que la arqueología propone que

en la compilación de Albó citada más arriba, apuestan porque «lo andino» forma parte de un sistema de pensamiento propiamente regional y que ha tenido una continuidad en el tiempo desde incluso antes del Tawantinsuyu. Y, por otra parte, *Hacia un orden andino de las cosas* (publicado originalmente en 1992), donde sus autores, como dice Denise Y. Arnold en la Introducción, solo pretenden ofrecer «una contribución preliminar, un vistazo hacia una dirección posible del futuro en que queremos lanzar nuestros estudios. ¿Cuál sería el nombre más apropiado de este nuevo enfoque, una manera diferente de entender las cosas andinas?» (Arnold, Jiménez y Yapita 2014: 15). En línea con gran parte de los trabajos de sus autores, incluido el de Arnold en este mismo volumen, este también se preocupa por ofrecer una serie de herramientas y métodos para acercarse, desde la antropología, al conocimiento de las culturas que habitan los Andes; pero no hay una preocupación por definir qué es eso de las «cosas andinas».

¹⁵ Tal vez solo como ejemplos podamos indicar la enorme variedad de propuestas de periodización respecto a la época prehispánica entre las que destaca la temprana de John Rowe basada precisamente en la alternancia de periodos en los que lo local dejaba de ser tal para convertirse en regional (1945). Junto a la discusión en torno a la idea sugerida por Julio Cesar Tello de que Chavín de Huantar es la «cultura matriz» de un andinismo incipiente (1960), ambas propuestas ponen la atención en la verdadera vigencia del concepto de «horizonte» para la arqueología y la definición de áreas culturales (Burger 1989).

Lo andino consiste en una operación diferencial, ya que el concepto opera entre un allá y un entonces, y un acá y un ahora que lo contrapesan [...] Así, lo andino representa fundamentalmente una manera —no necesariamente exitosa— de introducir en una sociedad su historia y territorio enajenados [...] un dispositivo para medir la distancia entre la ciudadanía moderna y las culturas locales que desde un principio no le pertenecen [...] De este modo, muy lejos de ser una noción que fija una esencia, lo andino se refiere en diferentes momentos de su historia a una distancia movediza que persistentemente expresa un deseo de modernidad y un descontento con la misma (Coronado 2018: 101).

La «etiqueta» de algo que podríamos denominar «pensamiento andino», dice De la Cadena, «describe un tipo de antropología interesada en las especificidades de la región, una genealogía que se conecta con la noción de área cultural de Kroeber y las visiones políticas de los indigenistas» (2007: 131).

Pese a esta tradición antropológica inaugurada por John Murra, perpetuada por los indigenistas (principalmente José María Arguedas) y repensada en los años ochenta y noventa del siglo pasado¹⁶, la etnografía actual ha ido poco a poco abandonando este interés por «lo andino».

En el momento actual, creo, los estudios antropológicos en los Andes intentan, desde la reflexión teórica y el quehacer etnográfico, ocupar espacios propios dentro de la disciplina. Más que definir lo andino o hacer antropología de los Andes, nos interesa reflexionar sobre la antropología desde una etnografía en los Andes. Aparece así un proceso reflexivo doble: el que, desde los datos etnográficos, nos lleva a fijar la atención en esa fluidez característica y cuestionarnos categorías consideradas propiamente andinas (quehacer etnográfico); hasta, y debido precisamente a lo anterior, el que se centra en qué es hacer antropología en los Andes (reflexión teórica).

¹⁶ Al respecto, nos dice De la Cadena: «En diálogo con José María Arguedas, Murra popularizó el término “lo andino”, una noción que rápidamente se integró a la red indigenista peruana» (2007: 119), aunque no parece que contara con buenas críticas, pues «institucionalmente vinculado a los “estudios de área” —y al concepto de área cultural de la antropología norteamericana— el andinismo ha sido criticado (en los Estados Unidos y el Perú) por ser una representación orientalista de la cultura andina, desprovista de historia y política, que a su vez está plagada de un “profundo pensamiento estructuralista”» (2007: 110-111).

Sospecho que algo similar se está dando en cuanto a la forma de abordar precisamente el cuestionamiento conceptual. Este, en mi opinión, no es otra cosa que parte de las contradicciones, las equivocaciones, los malentendidos o, principalmente, las «controversias» que tan presentes están hoy en día en la retórica de la disciplina. Como dice Bruno Latour respecto a esas «controversias»: «Los grupos no son cosas silenciosas, sino más bien el producto provisorio de un clamor constante hecho de los millones de voces contradictorias que hablan acerca de lo que es un grupo y de quién corresponde a cuál» (2008: 53).

En este volumen estamos reconociendo esas voces tanto a nivel local como regional; pero también apuntando hacia dinámicas que precisamente intentan explicar estas aparentes disyunciones: flexibilidad, variabilidad, permeabilidad o, principalmente, fluidez. El cuestionamiento de los convencionalismos que hasta ahora definían la antropología de los Andes no es otra cosa que el reconocimiento de las «voces contradictorias» que intentan explicar un supuesto «grupo». Este volumen, en mi opinión, intenta dar lugar más a las voces que al grupo («lo andino»).

Roy Wagner, en su obra *La invención de la cultura*, afirma que las culturas «existen por el hecho de haber sido inventadas y en virtud de la eficacia de esa invención» (2019: 80). Mi intención en esta Introducción no es tanto cuestionar la existencia de «lo andino» o de una «cultura andina», sino solo debatir sobre la rigidez de los conceptos hasta el momento usados para describirla. Creo que el llamado de los autores de este volumen a la flexibilidad, variabilidad y fluidez, y los ejemplos etnográficos para explicarlas, van en esa línea.

Wagner, al igual que Latour, llama la atención sobre la importancia de las disyunciones, especialmente en aquellos procesos comunicativos (redes relacionales, añadido yo) que hacen cultura:

Por eso, toda iniciativa humana de comunicación, toda comunidad, toda «cultura» se encuentra encadenada a un marco de contextos convencionales. Estos contextos nunca están absolutamente convencionalizados, en el sentido de ser idénticos para todos aquellos que los compartan; siempre conservan cabos sueltos, se comporten de manera incompleta, están en procesos de cambio y pueden aprenderse (conscientemente o no) como «reglas» (Wagner 2019: 129)

Muchos de los trabajos de este volumen parecen apostar por el hecho de que, más allá de la existencia (que, repito, no es mi objetivo cuestionar) de un contexto o cultura dada (lo andino), conviene fijar la atención precisamente en el modo de articulación de los procesos comunicativos, siendo estos, en muchos casos, «cabos sueltos». Estas investigaciones sobre las formas en que los diferentes seres de los Andes se relacionan entre sí ponen la atención no únicamente en la particularidad, sino también en los procesos de extensión de esta hacia lo que Wagner denomina «contextos convencionales».

Un contexto es una parte de la experiencia y al mismo tiempo algo construido por ella. Es un entorno en el cual los elementos simbólicos se relacionan entre sí y está formado por el mismo acto de relacionarlos. Los elementos en un contexto convencionalmente reconocido parecen tener una *pertenencia común* (cursivas en el original; 2019: 125).

Es decir, es evidente que si en los Andes existen formas de comunicación y de relación entre humanos y *chullpas*, entre animales y la Pachamama o entre cerros y humanos por medio de *inqaychus*, es porque comparten una «pertenencia común» o como queramos llamarlo. Tal vez, como afirma Mannheim, la ontología andina está restringida a determinadas «propiedades del mundo» (unos procesos cognitivos propios) y unos «marcos de referencias» específicos (aquellos que basan la acción en el espacio físico y no en los participantes: *alocéntrico*).

Ahora bien, pese a ello, y como indiqué al comienzo de esta Introducción, no creo que la pretensión de este volumen sea el de convertirse en la referencia para entender el pensamiento andino, sino tan solo aquel al que podamos acudir para explicar los procesos (o al menos algunos de ellos, pues afortunadamente todavía muchos deben ser todavía *etnografiados*) de relación en los Andes. Todo ello sin olvidarnos las dinámicas contemporáneas y la inserción de la región en un mundo moderno y global.

Como dice Catherine J. Allen en su texto respecto a la complejidad de los cosmos estudiados, «un espacio así no nos permite crear un modelo cosmológico ni articular una ontología coherente independiente. Pero sí nos permite reconocer ciertos aspectos de ese otro modo humano de estar-en-el-mundo que tratamos de traducir lo mejor posible». Es por eso

que hemos hecho una llamada a la etnografía como la única posibilidad para mirar más allá de esos procesos ocultos. Es mediante la etnografía y el diálogo teórico que podemos ocupar, desde los Andes, determinados espacios del debate antropológico. Pero también nos permite dilucidar si lo que le interesa a la Antropología («aquellos temas que hoy parecen en boca de todos», como dice Pazzarelli) nos atrae a los que trabajamos en los Andes.

Tal vez, querido lector, una vez llegado ya al punto final de esta Introducción (gracias por la paciencia), ha decidido que no le interesa mi propuesta para abordar la lectura de este volumen. Pero estoy convencido que esta está motivada por intentar mostrar en qué estamos ahora interesados los antropólogos de los Andes después de los movimientos en la disciplina de los últimos años. Aunque la lectura que propongo en esta Introducción no deja de ser eso, una propuesta. Por supuesto, el lector puede subrayar a partir de ahora lo que realmente le interese.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abercrombie, Thomas A. (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e Historia en una comunidad andina*, La Paz: IFEA-IEB-ASDI.
- Abreu Mendoza, Carlos (2018). «Introducción: Crítica de la razón andina», en C. Abreu Mendoza y D. Y. Arnold (eds.), *Crítica de la razón andina*, Raleigh: Editorial Contracorriente, págs. 1-24.
- y Denise Y. Arnold (eds.) (2018). *Crítica de la razón andina*, Raleigh: Editorial Contracorriente.
- Absi, Pascale (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, La Paz: IRD-Instituto de Investigación para el Desarrollo-Embajada de Francia en Bolivia-IFEA-PIEB.
- Albó, Xavier (1988). «Introducción», en X. Albó (comp.), *Raíces de América. El mundo Aymara*, Madrid: Alianza, págs. 21-47.
- (1994). «El mundo de adentro en el ciclo vital del aymara», *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 6/18, 175-202.
- Allen, Catherine J. (1982). «Body and Soul in Quechua Thought», *Journal of Latin American Lore* 8/2, 179-196.
- (2002). *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington: Smithsonian Books.

- (2015). «The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism», en T. L. Bray (ed.), *The Archaeology of Wak'as. Exploitations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, Boulder: University Press of Colorado, págs. 23-46.
- Ansion, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima: Gredes.
- Arnold, Denise Y. (2018). «Beyond “lo andino”: Rethinking Tiwanaku from the Amazonian Lowlands», en C. Abreu Mendoza y D. Y. Arnold (eds.), *Crítica de la razón andina*, Raleigh: Editorial Contracorriente, págs. 25-60.
- (coord.), Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yapita (2014). *Hacia un orden andino de las cosas*, La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara-Fundación Xavier Albó.
- , Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo (2016). «Wak'as, objetos poderosos y la personificación de lo material en los Andes meridionales: pugnas de exégesis sobre la economía religiosa según las experiencias del género», en L. Bugallo y M. Vilca (comps.), *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 29-72.
- Bastien, Joseph W. (1985). «Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo», *Arinsaya* 1, 5-24.
- (1996). *La montaña del cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*, La Paz: HISBOL.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda (1987). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz: HISBOL.
- Bovisio, María Alba (2012). «Devenir en ancestro: muerte y ancestralidad en el N.O. argentino prehispánico». Ponencia presentada en el 54-ICA Congreso Internacional de Americanistas, Simposio 791: «Imágenes de la muerte», julio 2012, Viena.
- (2016). «Acerca de la naturaleza de la noción de wak'a: objetos y conceptos», en L. Bugallo y M. Vilca (comps.), *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 73-110.
- Bugallo, Lucila (2016). «Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama», en L. Bugallo y M. Vilca (comps.), *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 111-162.
- Burger, Richard L. (1989). «El horizonte Chavín: ¿Quimera estilística o metamorfosis socioeconómica?», *Revista Andina* 2, 543-573.

- Carlos Ríos, Eugenia (2015). *La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual y las categorías del pensamiento quechua: en Hanansaya Cullana Ch'isikata (Cusco, Perú)*. Tesis de doctorado. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Carpenter, Lawrence K. (1992). «Inside/Outside, Which Side Counts? Duality-of-Self and Bipartization in Quechua», en R. V. H. Dover, K. E. Seibold y J. H. McDowell (eds.), *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and Emergence*, Bloomington: Indiana University Press, págs. 115-136.
- Casaverde Rojas, Juvenal (1970). «El mundo sobrenatural en una comunidad», *Allpanchis Phuturinga* II, 121-243.
- Cavalcanti-Schiell, Ricardo (2007). «Las muchas naturalezas en los Andes», *Periferia* 7, 1-11.
- Coronado, Jorge (2018). «Sobre la noción de lo andino: Ciencia, literatura y consumo», en C. Abreu Mendoza y D. Y. Arnold (eds.), *Crítica de la razón andina*, Raleigh: Editorial Contracorriente, págs. 95-114.
- Corsín Jiménez, Alberto (2019). «En relación: una entrevista con Marilyn Strathern», *Disparidades* 74/1, 1-24.
- Cruz, Pablo (2016). «Pensando en Supay o desde el Diablo. Saqra, paisaje y memoria en el espacio surandino», en L. Bugallo y M. Vilca (comps.), *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 171-200.
- De la Cadena, Marisol (2007). «La producción de otros conocimientos y sus tensiones. ¿De una antropología andinista a la interculturalidad?», en C. I. Degregori y P. Sandoval (comps.), *Saberes periféricos: ensayos sobre la Antropología de América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 107-152.
- (2015). *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham: Duke University Press.
- De Munter, Koen (2016). «Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara», *Chungara* 48/4, 629-644.
- Dehouve, Danièle (2017). «El fractal: ¿una noción útil para la antropología americanista?», *Desacatos* 53, 130-149.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Espirito Santo, Diana y Ruy Blanes (2014). «Introduction. On the Agency of Intangibles», en D. Espirito Santo y R. Blanes (eds.), *The Social Life of Spirits*, Chicago/London: The University of Chicago Press, págs. 1-32.
- Fernández Juárez, Gerardo (1998). «Iqiqu y anchanchu: enanos, demonios y metales en el altiplano aymara», *Journal de la Société des Américanistes* 84/1, 147-166.

- (2004a). *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*, Quito: ABYA-YALA.
- (2004b). «Ajayu, Animu, Kuraji: la enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia», en G. Fernández Juárez (coord.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas*, Quito: ABYA-YALA/AECI/UCLM, págs. 279-303.
- Gose, Peter (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*, Toronto: University of Toronto Press.
- (2008). *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, Toronto: University of Toronto Press.
- Holbraad, Martin (2014). «Tres provocaciones ontológicas», *Ankulegi* 18, 127-139.
- y Morten Axel Pedersen (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim (2013). «Los Materiales contra la materialidad», *Papeles de Trabajo* 11, 19-39.
- (2015). *Líneas. Una breve historia*, Barcelona: Gedisa.
- Isbell, William H. (1997). *Mummies and mortuary monuments: A postprocessual prehistory of Central Andean social organization*, Austin: University of Texas Press.
- Kohn, Eduardo (2013). *How Forests Think. Toward on Anthropology beyond the Human*, Berkeley: University of California Press.
- La Riva, Palmira (2012). *Au plus près du corps: la construction sociale du corps-personne dans une communauté des Andes du sud du Pérou*. Tesis de la Université Paris Ouest La Défense.
- Lanata, Xavier R. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Lima: IFEA-CBC.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial.
- Lau, George F. (2008). «Ancestor Images in the Andes», en H. Silverman y W. H. Isbell, *The Handbook of South American Archaeology*, Urbana: Springer, págs. 1027-1046.
- Lienhardt, Godfrey (2003). *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford: Oxford University Press.
- Mannheim, Bruce y Guillermo Salas (2015). «Wak'as: Entifications of the Andean Sacred», en T. L. Bray (ed.), *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, Boulder: University Press of Colorado, págs. 47-72.
- Marzal, Manuel M. (1971). *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa*, Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

- Núñez del Prado Béjar, Juan V. (1970). «El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba», *Allpanchis Phutinga* II, 57-119.
- Pitarch, Pedro (2020). «Introducción», en P. Pitarch (coord.), *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*, Madrid: Nola Editores, págs. 7-29.
- Platt, Tristan (2002). «El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes», *Estudios Atacameños* 22, 127-155.
- Rasnake, Roger (1988). «Images of Resistance to Colonial Domination», en J. D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Chicago: University of Illinois Press, págs. 136-156.
- Rivera Andía, Juan Javier (2019a). «Introduction. Towards Engaged Ontographies of Animist Developments in Amerindian South America», en J. J. Rivera Andía (ed.), *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, New York-Oxford: Berghahn, págs. 1-69.
- (2019b). *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, New York-Oxford: Berghahn.
- Robin Azevedo, Valérie (2005). «Caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes peruanos meridionales», en A. Molinié (comp.), *Etnografías del Cuzco*, Lima: IFEA-CBC-Laboratoire d'ethnologie et de sociologie, págs. 47-68.
- (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Nanterre: Société d'ethnologie.
- Rowe, John (1945). «Absolute Chronology in the Andean Area», *American Antiquity* 10/3, 265-284.
- Salas, Guillermo (2019). «On Quechua Relatedness to Contemporary and Ancient Dead», en J. J. Rivera Andía (ed.), *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, New York-Oxford: Berghahn, págs. 197-223.
- Salazar-Soler, Carmen (2007). «“No hay una antropología más diversa”: La antropología francesa en los Andes peruanos», en C. I. Degregori y P. Sandoval (comps.), *Saberes periféricos: ensayos sobre la Antropología de América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 153-200.
- Salomon, Frank (1995). «The beautiful Grandparents», en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the living. Andean mortuary practices*, Washington D. C.: Dumbarton Oaks, págs. 315-354.
- Strathern, Marilyn (1995). *The Relation: Issues in Complexity and Scale*, Cambridge: Prickly Pear Press.
- Taylor, Gerard (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos-IFEA.

- Tello, Julio César (1960). *Chavín. Cultura matriz de la civilización andina*, Lima: Universidad de San Marcos.
- Van Kessel, Juan (2003). *Individuo y religión en los Andes*, Chile: IECTA.
- Ventura, Montserrat, Josep Lluís Mateo y Montserrat Clua (eds.) (2018a). *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*, Barcelona: Bellaterra.
- (2018b). «La humanidad: antropología de un concepto», en M. Ventura, J. Ll. Mateo y M. Clua (eds.), *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*, Barcelona: Bellaterra, págs. 13-37.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- (2003). «AND», *Manchester Papers in Social Anthropology* 7, en línea.
- (2004). «Perspectivismo y naturalismo en la América indígena», en A. Surrallés y P. García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague: IWGIA, págs. 37-80.
- Wachtel, Nathan (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-FCE.
- Wagner, Roy (2019). *La invención de la cultura*, Madrid: Nola Editores.

