
RIVERA ANDÍA Juan Javier (ed.), *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies, Cosmologies, Rituals and Songs*

Luis Cayón



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/18241>

DOI: 10.4000/jsa.18241

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 30 junio 2020

Paginación: 269-273

ISBN: 978-2-902715-13-8

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Luis Cayón, « RIVERA ANDÍA Juan Javier (ed.), *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies, Cosmologies, Rituals and Songs* », *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 106-1 | 2020, Publicado el 30 junio 2020, consultado el 24 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/18241> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.18241>

Este documento fue generado automáticamente el 24 septiembre 2020.

© Société des Américanistes

RIVERA ANDÍA Juan Javier (ed.), *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies, Cosmologies, Rituals and Songs*

Luis Cayón

REFERENCIA

RIVERA ANDÍA Juan Javier (ed.), *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies, Cosmologies, Rituals and Songs*, Berghahn Books (European Association of Social Anthropologists, Series, 37), New York, Oxford, 2019, 382 p., bibliogr., ill. (en blanco y negro), mapas, tabl.

- 1 Este libro cuidadosamente compilado por Juan Javier Rivera Andía enfoca de nuevas formas las relaciones entre humanos y no humanos. En lugar de grandes abstracciones y elaboraciones teóricas tenemos aquí un regreso a la etnografía profunda y, con ello, el inicio de nuevas comparaciones que en breve conducirán a la ruptura de la frontera – hasta ahora inquebrantable para la etnología americanista– entre los Andes y las tierras bajas de Suramérica, como trataré de argumentar. En los casos andinos presentados en el volumen tenemos como protagonistas a los aymaras del norte chileno y asimismo a varios pueblos hablantes de lenguas quechua de Perú y Bolivia; entre los Andes y la costa pacífica tenemos a los tsachilas del Ecuador; mientras que en las tierras bajas encontramos a los ayoreos del Chaco paraguayo, a los yines, shipibos y suruís de la Amazonia suroccidental peruana y brasileña, y a los wakuenais de Venezuela.
- 2 La introducción elaborada por Rivera Andía es una excelente revisión del estado del arte sobre el “giro ontológico”: presenta sus conceptos y cuestiones fundamentales, así como también algunas de las críticas más importantes, a fin de enfatizar la importancia de volver a la firmeza del suelo etnográfico y experimentar “la potencia de estudios de

campo detallados que no dependan de los más recientes desarrollos teóricos” (p. 30, nuestra traducción). La reivindicación de la etnografía profunda en detrimento de las sobre-abstracciones y sobre-generalizaciones teóricas también es resaltada en el epílogo de Mark Münzel, quien percibe el conjunto de la obra como un libro post-perspectivista y post-ontológico, y nos recuerda la importancia de volver a tener en cuenta la riqueza del conocimiento biológico subrayado por los conocimientos y clasificaciones indígenas.

- 3 El libro está dividido en tres partes. Titulada “Asegurando el cuerpo y la riqueza”, la primera está compuesta por cuatro textos que destacan aspectos relativos a la curación y protección del cuerpo y a las prácticas rituales en las que diferentes sustancias (minerales, vegetales y animales), colores u olores, entre otros elementos, son usadas para mediar o inducir acciones de seres no humanos (Dransart, Ferrié), para marcar y definir a la humanidad (Ventura i Oller), o bien para evidenciar porosidades entre cuerpos humanos y no humanos (Sax). En la segunda parte, “Cohabitando y compartiendo”, también hay cuatro textos que gravitan alrededor de dislocaciones espaciales y temporales producidas por relaciones con los no humanos, y que son centrales tanto en la constitución de las diversas realidades como a la hora de lidiar con situaciones actuales de diversas índoles. Estas dislocaciones son asociadas con cantos y formas de llantos performatizadas (Brabec de Mori, Otaegui), con el cuidado de las relaciones con parientes muertos recientemente y con momias de tiempos antiguos que neutralizan los comportamientos excesivos y peligrosos producidos por la ausencia de convivencia con parientes (Salas Carreño), o incluso con el dueño de los animales y los peligrosos “saca-caras” que extraen grasa, sangre y piel indígena para producir la tecnología de los blancos (Opas).
- 4 En los tres textos que componen “Transformaciones y lentas turbulencias”, tercera y última parte, el foco recae en la transformación, ya sea por medio de la actualización y manutención de las relaciones con los no humanos en contextos urbanos (Ødegaard), por medio de la “musicalización del otro”, o sea, del tratamiento acústico de la alteridad no humana por medio de instrumentos rituales (Hill), o bien por cantos que elaboran experiencias oníricas para establecer una relación con el dios cristiano, nuevo agente no humano para los suruís (Yvinec).
- 5 Los actores no humanos que aparecen en esta obra son muy variados y, en la mayoría de los casos, personifican formas de poder cosmopolítico de diversos órdenes, no sólo como fuerzas centrales en los procesos de reproducción, vida y muerte (Dransart, Sax, Ventura i Oller, Ferrié, Salas Carreño, Otaegui, Opas, Hill, Ødegaard), sino también como fuentes del poder tecnológico ahora en manos de los blancos (Sax, Brabec de Mori, Opas, Yvinec, Ødegaard). Por lo tanto, los no humanos tienen una agencia mucho más poderosa que la de los propios humanos: a estos últimos les cabe entonces la responsabilidad de evitar enfermedades y desgracias mediante el establecimiento de relaciones que inducen o direccionan la agencia poderosa gracias a ofrendas alimenticias o invocaciones, principalmente en contextos rituales en los cuales los estímulos de los sentidos, en especial visuales, sonoros y olfativos, ocupan un lugar fundamental. Por ejemplo, los espíritus de la Puna chilena que influyen en el comportamiento y fortalecen la reproducción de los rebaños de llamas, alpacas y ovejas permiten la transferencia de sustancias vitales gracias a acciones rituales en la que los animales se encuentran ataviados con objetos coloridos y brillantes, mientras que sus propietarios, secretamente, queman plumas de flamencos cuyo olor y cenizas satisfacen

a los espíritus propiciadores (Dransart). De manera semejante, según tengan la intención de curar o bien de hechizar por encargo, los curanderos andinos movilizan la agencia de los espíritus por medio de mesas rituales compuestas –de acuerdo con su objetivo concreto– por fetos de llamas, grasa, coca e incienso, acompañados por sustancias claras, perfumadas y dulces como pétalos de flores, miel y vino espumante, o bien por sustancias oscuras, secas y pesadas como nueces y espinas (Ferrié).

- 6 Estos ejemplos evidencian que las formas de relación entre humanos y no humanos requieren de una intensa interacción sensorial que induce o activa la agencia de poderosos no humanos. Esta inducción es resultado de las mediaciones de una variedad de cantos, sonidos, olores, colores y sustancias que son índices de agencias no humanas. Por ello, los detallados análisis etnográficos presentes en este libro comprueban que estamos menos frente a embates por ocupar la posición de humanidad o a cierto prototipo de agencia que frente a complejos entramados de relaciones entre humanos y no humanos. Estas redes relacionales suponen, por un lado, grados de agencia y, por otro, una teoría implícita de la percepción expresada en acciones rituales, cuyas características comunes se comparten entre tierras altas y bajas.
- 7 En efecto, algunas de las elaboraciones teóricas más recientes de la etnología amazónica han destacado las relaciones entre las formas visuales indígenas, elementos sonoros y otros sentidos (Severi 2015). La fusión sinestésica confluye en el cuerpo, especialmente durante los cantos y bailes rituales. A partir de estas ideas se postula la posibilidad de una nueva teoría que enfatice una “cadena semiótica del ritual” (Barcelos Neto 2013; Menezes Bastos 2013), en la cual los elementos sensoriales y las artes verbales actúen en cadenas de transformaciones semióticas. Esto es demostrado en el artículo de Hill sobre los wakuenais de la Amazonía venezolana, que ilustra que la “musicalización del otro” es un modo de socialización que entiende los sonidos producidos por instrumentos aerófonos como formas de “dar voz” a no humanos que desempeñan papeles centrales en los procesos de socialización y reproducción social. En efecto, las interacciones de los wakuenais están entrelazadas con sonidos y comportamientos de peces, ranas y otras especies que son ejecutados por las flautas rituales y que se insertan en el flujo de un proceso mítico concebido como un movimiento musical a través del paisaje. El complejo entramado de seres míticos, especies de animales (con sus movimientos y sonidos), instrumentos musicales (con los materiales en los que son contruidos y sus posibilidades sonoras), y la movilización por un paisaje lleno de agencias poderosas de las que depende la vida, confluyen en el contexto ritual y se activan por medio del baile, la música y los cantos humanos. Los ejemplos andinos de interacción con los no humanos antes mencionados (sobre la reproducción de rebaños y mesas de ofrendas) resaltan que, en las tierras altas, las cadenas de transformación semiótica operan de modo semejante. De esta forma, las fronteras etnográficas que separan las montañas de las selvas y sabanas se diluyen y evidencian una teoría indígena sobre la percepción y el ritual que puede tener alcance continental, pero que al mismo tiempo muestra una inmensa variedad de facetas, tal como atestiguan los ricos ejemplos etnográficos presentes en esta obra.
- 8 La aproximación entre estas grandes regiones también se hace evidente en las elecciones temáticas y asimismo en el uso teórico de ideas habituales en la etnología amazónica, tales como la construcción del cuerpo o las relaciones de parentesco generadas por compartir alimentos y sustancias. A la luz de los detallados ejemplos etnográficos del libro, aumentan las resonancias entre tierras altas y bajas. Sobre este

punto, quisiera detenerme sobre los Seres-Tierra andinos, también conocidos como Tirrakuna o Apus que, de mi punto de vista, invitan a comparaciones etnográficas fecundas entre ambas regiones. Estos no humanos son personificaciones de grandes montañas y lagunas que se caracterizan por un inmenso poder del que emanan fuerzas de vitalidad y mortalidad. Son también actores fundamentales de la cosmopolítica, que simultáneamente tienen relaciones con el pasado (ancestros, incas) y con fuentes de poder asociadas con los blancos y el Estado. En el sur andino, los Apus son grandes depositarios de energía vital que deben ser alimentados ritualmente por los habitantes de su área de influencia, quienes pueden ser castigados por ellos si no cumplen con una serie de obligaciones individuales (Sax). Estas obligaciones, por ejemplo, se extienden a los hablantes de quechua que migran a las ciudades como Arequipa, y deben crear nuevos vínculos con el Ser-Tierra que domina el paisaje local ofreciéndole bebidas alcohólicas características de los blancos y ofrendas tales como piedras provenientes de su lugar de origen. Esto hace que los deseos de los Apus sean diferentes en ámbitos rurales y urbanos, aunque las relaciones entre ellos sean jerárquicas (Ødegaard). De hecho, en los paisajes andinos existen dueños con diferentes grados de agencia, como ancestros, momias o dueños de las especies (Ferrié, Salas Carreño). Eventualmente estos dueños pueden capturar algún principio vital de una persona, produciendo un espacio vacío en su cuerpo que deberá ser llenado con agua o tierra del lugar donde ocurrió el rapto por un curandero, que además intermediará en la devolución del alma dándole coca al espíritu captor (Ferrié). En los Andes del norte del Perú, la agencia de estos seres no humanos es activada por sustancias diversas ofrecidas por brujos y hechiceros a pedido de las personas pero, a diferencia de los Apus sureños, no existen obligaciones individuales con estos seres y todo se realiza por mediaciones de especialistas (Sax).

- 9 Estas diferentes agencias están dispersas por un paisaje entendido como entramado de potencias y peligros personificados que interactúan cotidianamente con los humanos. Así, los Apus y los otros no humanos, ya sean enraizados en la tierra o circulando por diferentes dominios cósmicos, manifiestan diferentes tipos de agencia que se materializa en el espacio por medio de las relaciones con los humanos. En ese sentido, estos no humanos presentan características comparables con los dueños de los lugares, que en la Amazonia suelen aparecer como espíritus o versiones hipostasiadas de las especies. De ese modo, estamos de nuevo ante ideas comunes que permean a las tierras altas y bajas, lo cual nos permite pensar en conexiones más amplias y asimismo en la necesidad de usar un lenguaje común a ambas regiones para nuestros análisis etnográficos y etnológicos. El tema de los “dueños” ha sido trabajado recientemente en la etnología amazónica en relación con ideas extendidas sobre la maestría (Fausto 2008; Costa 2017), la cual abarca prácticas como el chamanismo, la adopción de animales y de cautivos y, más fundamentalmente, las relaciones entre un jefe y sus seguidores. Este tema, entonces, remite a la constitución más general de relaciones asimétricas y del poder político, colocando un horizonte posible de comparación, en perspectiva histórica y de larga duración, entre las disímiles formas de organización cosmo-sociopolítica de los Andes y Amazonia.
- 10 Aunque los autores compilados en el libro no enfatizan las conexiones comparativas que he tratado de elaborar brevemente aquí, una lectura intertextual de la obra permite vislumbrar esos caminos de posible elaboración futura que deben enriquecer nuestro conocimiento sobre los indígenas suramericanos. En ese juego complejo entre universalismo y particularismo distintivo de la antropología, la retroalimentación necesaria entre etnografía y elaboración teórica para volver a la etnografía y, de allí,

hacia nuevas teorías, permite localizar este libro en un espacio pionero. Gracias a su riqueza etnográfica abre nuevos caminos y será, con certeza, una obra fundamental para la demolición de la frontera artificial que los viejos americanistas crearon entre las tierras altas y bajas de Suramérica.

BIBLIOGRAFÍA

BARCELOS NETO Aristóteles

2013 “O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu”, in Carlo Severi y Els Lagrou (eds), *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*, 7 Letras, Rio de Janeiro, p. 181-197.

COSTA Luiz

2017 *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*, HAU Books (The Malinowski Monographs), Chicago.

FAUSTO Carlos

2008 “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”, *Mana*, 14 (2), p. 329-366.

MENEZES BASTOS Rafael José de

2013 *A festa da jaguatirica. Uma partitura crítico-interpretativa*, Editora da UFSC (Brasil Plural), Florianópolis.

SEVERI Carlo

2015 “Transmutating beings: a proposal for an anthropology of thought”, in Carlo Severi y William F. Hanks, *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation*, HAU Books (HAU Special Issues in Ethnographic Theory Series, 1), Chicago, p. 51-88.

AUTORES

LUIS CAYÓN

Universidad de Brasilia