
ARTÍCULOS

**PAISAJE EN ACCIÓN. LOS ESTUDIOS SOBRE ESPACIO
Y RITUAL EN LOS ANDES***

LANDSCAPE IN ACTION. STUDIES ON SPACE AND RITUAL IN THE ANDES

Wilson Muñoz-Henríquez¹

Universidad de Tarapacá

Carlos Piñones-Rivera²

Universidad de Tarapacá

Alan Rodríguez Valdivia³

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Quito-Ecuador

Recibido: 7 de diciembre de 2021; Aprobado: 29 de marzo de 2023

Cómo citar este artículo / Citation: Muñoz-Henríquez, Wilson, Carlos Piñones-Rivera y Alan Rodríguez Valdivia. 2023. «Paisaje en acción. Los estudios sobre espacio y ritual en los Andes». *Disparidades. Revista de Antropología* 78(2): e018. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2023.018>>.

RESUMEN: Las sociedades andinas se han caracterizado particularmente por establecer intensas y diversas relaciones con elementos y entidades del espacio, utilizando a la actividad ritual como uno de los medios más recurrentes y eficaces para ello. Este artículo analiza las nociones de espacio, ritual y su vínculo en los principales estudios realizados en el área centro-sur andina. Primero abordamos las investigaciones donde predominó la figura de la verticalidad para comprender el espacio andino y, en menor medida, la actividad ritual. Luego analizamos los trabajos que incorporaron la dimensión y perspectiva simbólicas en su análisis, entendiendo al espacio como una proyección simbólica de la mentalidad andina y a la actividad ritual como una manifestación práctica del principio de la reciprocidad. En tercer lugar, nos aproximamos a los estudios que pertenecen al giro ontológico, los cuales han otorgado especial importancia al espacio andino como una entidad no humana con agencia y a la actividad ritual como una de las formas particulares que poseen los humanos para relacionarse con agentes de diverso tipo. Por último, realizamos algunas consideraciones generales mostrando que existe un mayor desarrollo conceptual de la noción de espacio y sus derivados, frente al tratamiento de la actividad ritual y las relaciones que se establecen entre ambos. Asimismo, identificamos un conflacionismo epistemológico a la hora de explicar el funcionamiento de ambas nociones.

PALABRAS CLAVES: Espacio; Rito; Paisaje; Acción; Epistemología; Andes.

* Los autores agradecen al Proyecto Fondecyt de Iniciación N°11230358 “SARNAQAÑA. Movilidad, economía y ritualidad del saber médico andino en el extremo norte de Chile”, por financiar esta investigación. El primer autor agradece también al Programa de Formación de Capital Humano Avanzando en el Extranjero (N° 72150364) de ANID - Chile.

1 Correo electrónico: wemunozh@academicos.uta.cl. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-6496-500X>>.

2 Correo electrónico: cpinonesr@academicos.uta.cl. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-4771-3345>>.

3 Correo electrónico: aerodriguezfl@flacso.edu.ec. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-8063-004X>>.

ABSTRACT: Andean societies have been particularly characterised by establishing intense and diverse relationships with spatial elements and entities, using ritual activity as one of the most recurrent and effective means of doing so. This article analyses the notions of space, ritual and their link in the main studies carried out in the central-southern Andean area. First, we address the research in which the figure of verticality predominated when it came to understanding Andean space and, to a lesser extent, ritual activity. Then we analyse the works that incorporated the symbolic dimension and perspective in their analysis, understanding space as a symbolic projection of the Andean mentality and ritual activity as a practical manifestation of the principle of reciprocity. Thirdly, we approach studies belonging to the so-called ontological turn, which have given special importance to Andean space as a non-human entity with agency and to ritual activity as one of the particular ways in which humans relate to agents of various kinds. Finally, we make some general considerations, showing that there is a greater conceptual development of the notion of space and its derivatives in the studies, as opposed to the treatment of ritual activity and the relationships established between the two. We also identify an epistemological conflationism when it comes to explaining the functioning of both notions.

KEYWORDS: Space; Ritual; Landscape; Action; Epistemology; Andes.

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

1. INTRODUCCIÓN

El espacio y el rito aparecen estrechamente imbricados en los Andes. La fuerza y potencia de este vínculo ha sido clave en la configuración y la reproducción histórica de las sociedades andinas. De hecho, numerosas investigaciones muestran que en toda la extensión del Tawantinsuyu se han identificado numerosos lugares y santuarios que han jugado un papel significativo en la organización social y espacio-territorial, destacándose particularmente el rol que poseen las montañas, los manantiales, las rocas, las apachetas o los mojones, entre otros (Bauer 2000; Leoni 2005; Sallmann 1992; Moore 1996; Reinhard 1983; Silverman e Isbell 2015; Gose 2008). En estos contextos, las sociedades andinas han establecido intensas y diversas relaciones con elementos y entidades del espacio, utilizando a la actividad ritual como uno de los medios más recurrentes y eficaces para ello (Isbell 1978; Duviols 1979; Rostworowski 1992; Molinié 1997 y 2003; Greenway 1998; Abercrombie 2006; Allen 2012 y 2015; Salomon 2014; Arnold *et al.* 2016; Rosenfeld y Bautista 2017; Mujica 2018).

Mientras parece existir un consenso teórico sobre la vital importancia que posee el espacio y la ritualidad para la configuración de las sociedades andinas, la variabilidad histórica y de perspectivas de los estudios que han analizado ambas categorías no permite establecer un consenso sobre cómo ocurre este vínculo, complejizando y limitando esta aseveración. Este artículo busca contribuir en esta línea, aportando un análisis crítico que puede resultar útil para los estudios que busquen abordar el vínculo entre espacio y ritual en los Andes.

Nos detenemos a interpretar temporalmente tres reflexiones teórico-metodológicas que han abordado el vínculo entre espacio y ritual en la antropología (cultural y social y en la etnohistoria, basándonos en una selección de textos realizada utilizando la técnica de análisis de contenido (Piñuel 2002) y que consideramos significativos en esta discusión. En primer lugar, el interés etnohistórico por el espacio en las décadas de los 70 y 80 produjo el concepto de «verticalidad» para poder interpretar el espacio en los Andes, convirtiéndose en unos de los conceptos más utilizados y discutidos para interpretar ese fenómeno hasta el día de hoy. En segundo lugar, el predominio de una mirada centrada en el simbolismo del espacio y la ritualidad durante la década de los 80 y 90 utilizó lo que nombramos como «lógica simbólica», con lo que recalcamos la introducción de paradigmas estructuralistas y fenomenológicos en los estudios andinos. Y, en tercer lugar, el actual giro ontológico en las ciencias sociales ha abierto un debate para interpretar el espacio y el ritual por medio de conceptos como «agencia y relacionalidad», los cuales utilizamos como título de esa sección para referirnos a las principales cualidades que enfatizan sus análisis y que marcan la diferencia con sus predecesoras. El recorrido analítico que presentamos con estas tres reflexiones metodológicas es diacrónico, pues los problemas y abordajes suelen recoger elementos nodales de las teorizaciones previas siguiendo una relativa secuencialidad. No obstante, la periodización que ofrecemos no es estrictamente cronológica, sino que busca principalmente esquematizar ciertos elementos característicos de los abordajes analizados.

Hemos privilegiado abordar textos y perspectivas que han realizado aportes claves para poder interpretar el vínculo entre lo espacial y lo ritual en los estudios andinos. En este marco, hemos adoptado adicionalmente los siguientes criterios de selección. Primero, nos centramos en aquellas investigaciones que analizan detalladamente el espacio, el ritual y su vinculación, obviando las que no trabajan estos ejes o lo hacen de manera inespecífica. Entre las variantes del espacio, incluimos los estudios que utilizan las nociones de espacio, espacialidad, lugar y paisaje; mientras que entre las variantes del rito incluimos las nociones de rito y ritualidad. Además, consideramos los casos más representativos de los enfoques dominantes de cada perspectiva y que han sido significativos por la proposición de conceptos, metáforas (verticalidad, montaña/cuerpo, paisaje, entre otros) o formas de análisis en la zona bajo estudio (aunque esto no ocurre en todos los casos). Segundo, hay una preferencia por los abordajes de la antropología (social y cultural) y la etnohistoria, pues son disciplinas que han abordado más directamente este asunto, especialmente la primera, aunque también hacemos referencia en menor medida a la sociología y la geografía. No hemos seleccionado estudios arqueológicos porque, si bien muchos de ellos han señalado el vínculo entre el espacio y el rito (especialmente a partir de la arqueología post-procesual), los análisis detallados sobre *cómo* opera concretamente el vínculo entre ambos fenómenos está mucho menos desarrollado que en las otras disciplinas, entre otras cosas por las limitaciones temporales y metodológicas que poseen para acceder a la dimensión ritual *in acto*.

En base a estos criterios metodológicos, argumentamos que existen dos movimientos analíticos que caracterizan a estos estudios. Por un lado, las nociones de espacio han sido más desarrolladas que las nociones de rito, y se habrían complejizado y diversificado más históricamente, incorporando variantes como las ideas de verticalidad y paisaje en los análisis. Por otro lado, si bien las nociones de rito suelen estar presentes de manera explícita o implícita en estos estudios, su desarrollo en general ha sido menor. Y, por último, tanto las nociones de espacio como de rito y sus operaciones estarían enmarcadas en teorizaciones más generales a partir de las cuales se explicarían estos fenómenos, manifestando una especie de confluencia descendente (Archer 1997). Sin desconocer el avance que estas investigaciones han realizado al estudio del

espacio y la ritualidad en los Andes, sus limitaciones muestran la necesidad de avanzar en otras que, junto a un trabajo empírico exhaustivo y sostenido en el tiempo, entreguen un desarrollo conceptual que se adecue de mejor manera a la complejidad de estos fenómenos que siguen siendo claves para comprender a las sociedades andinas.

Nuestro artículo se estructura de la siguiente manera. Primero analizamos los estudios clásicos andinos que abordaron el espacio y la ritualidad, centrándonos especialmente en la noción de verticalidad. Luego analizamos los estudios que incorporan la dimensión simbólica en su análisis, tanto en su variante estructuralista como fenomenológica. Posteriormente damos paso a los estudios agrupados bajo el denominado giro ontológico, basados en una propuesta relacional que le otorga especial atención al vínculo entre humanos y no-humanos. Finalmente realizamos algunas consideraciones generales y mostramos que existe un desarrollo desigual de las nociones de espacio y rito en los estudios, así como la presencia de un confluencia epistemológica a la hora de explicar el funcionamiento de ambas nociones.

2. VERTICALIDAD

El geógrafo alemán Carl Troll publicó en la primera mitad del siglo XX una serie de trabajos sobre el paisaje andino y cómo la gente se adaptaba a él (Gade 1996). Dichos trabajos, así como las crónicas del siglo XVI, se convirtieron en unos de los principales insumos de John Murra (1975) para desarrollar su conocida teoría del control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas.

La propuesta del concepto de verticalidad de Troll fue decisiva en la etnohistoria para concebir las relaciones sociales, políticas, económicas y simbólicas en los Andes y su vínculo con la Costa y la Amazonía. Olivia Harris (1978: 51) lo resumió así: «Desde la introducción del concepto de verticalidad al estudio de la organización social andina [...] la investigación tanto histórica como etnográfica, ha puesto de manifiesto una gama siempre creciente de formas de organización según las cuales los pueblos andinos han explotado sus variados recursos ecológicos». A partir de su división climática y geográfico-regional (Figura 1), se pueden comprender no solo las relaciones mencionadas, sino también la articulación escalonada de paisajes que están implicados en ellas (Gade 1996).

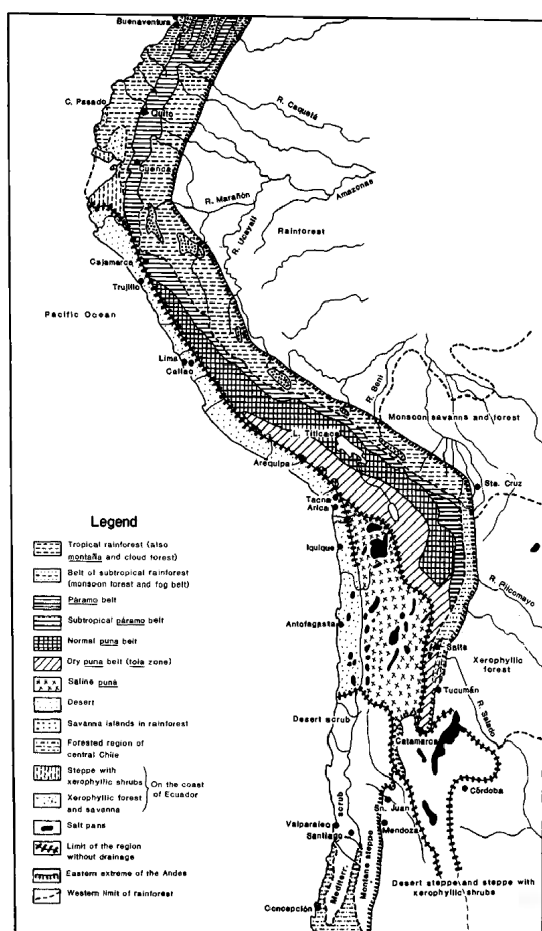
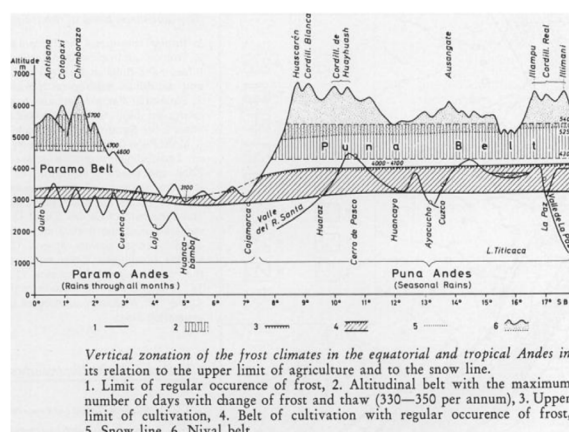


FIGURA 1.- Las fajas de paisaje en los Andes Tropicales. Fuente: Troll (1958 [1931]: 21, en Salomon 2007:23).

Sus trabajos estuvieron en gran medida influenciados por la ecología del paisaje (Troll 2003), la cual concibe al paisaje natural como un ente ordenado por estructuras geológicas, geomorfológicas, climáticas y biológicas, y donde el paisaje cultural siempre necesita ser enmarcado dentro del «contexto de posibilidades que la naturaleza le ofrece al hombre» (Troll 2003: 81). No es de extrañar entonces que la estructura del paisaje andino estuviera condicionada dentro de un modelo de articulación zonal, con cortes longitudinales de límites de altitud física y biológicas, y cortes transversales regionales que hicieron «posible una visión de conjunto en lo zonal y en sus diversos niveles» (Troll y Brush 1987: 29). Esto queda claramente expresado en los clásicos perfiles de vegetación de los Andes Tropicales (Figura 2).



Vertical zonation of the frost climates in the equatorial and tropical Andes in relation to the upper limit of agriculture and to the snow line.
 1. Limit of regular occurrence of frost, 2. Altitudinal belt with the maximum number of days with change of frost and thaw (330—350 per annum), 3. Upper limit of cultivation, 4. Belt of cultivation with regular occurrence of frost, 5. Snow line, 6. Nival belt.

FIGURA 2.- Zonación vertical. Fuente: Gade (1996: 303).

Teniendo como horizonte esta ecología de paisajes, hacia fines de la década de 1950 se comienza a estudiar la organización económico-política del espacio andino, los procesos de macro adaptación y sus relaciones de carácter simbólico. Estos aspectos adquirieron importancia en los modelos de los archipiélagos verticales (Murra 1975) y de zona simbiótica (Condarco y Murra 1987). Enfocándose en la organización política del Tawantinsuyu con núcleo en la Sierra, Murra (1975) señaló que se crearon relaciones de centro y periferia, costa y altiplano, para mantener a las etnias conquistadas bajo la vigilancia del gobierno Inca. La concepción geográfica del espacio se complementó con el descubrimiento de las relaciones entre los sistemas del *ayllu* y su funcionamiento dentro de la estructura de poder económico y social del Tawantinsuyu. Así, este autor pudo concluir que el Estado se organizó bajo una antigua estructura de organización espacial andina.

Cuatro siglos antes, escritos como los de Juan Polo de Ondegardo (1940) teorizaban ese fenómeno económico que movilizaba a la gente por tierras frías y calientes. Ondegardo complementaría esa representación con una similar a la del control simultáneo de archipiélagos verticales mediante colonos permanentes, lo que permitiría la percepción y la utilización de recursos en un conjunto de ambientes geográficos. Estas representaciones espaciales del siglo XVI, redescubiertas por Murra (1975), abrieron paso al campo semántico de lo «verticalmente expandido», una categoría que implica múltiples niveles medioambientales a lo largo de figuraciones geomorfológicas y económicas, o la idea de zonas ecológicas verticales (Gade 1996).

Para Murra (1975), el control vertical se hacía efectivo por la «red de reciprocidades» que se materializaba en la práctica de la *mit'a*, es decir: la energía que la gente ponía a disposición del Estado, así como en las tareas y obligaciones que debían al *ayllu* y al *kuraka*. Posteriormente, el excedente era redistribuido por el Estado para ganar la lealtad de la gente beneficiada. Esto permitió a las sociedades con núcleo habitacional en la sierra combinar todas las productividades en un solo sistema económico: abastecerse de maíz (valles) y/o productos del mar (occidente), como también de madera y coca desde los yungas (oriente). A partir de datos etnográficos de la década de 1980, Harris (1978) critica el concepto de reciprocidad y prefiere caracterizar esta economía como un sistema de adelantos y devoluciones a largo plazo, pues la reciprocidad disfarzaría las relaciones reales de distribución. Así, cuestionó la autosuficiencia de la economía vertical como un supuesto sistema equitativo de intercambios de fuerza de trabajo y bienes en los *ayllus* o antiguamente en el Tawantinsuyu.

Pese a esta crítica, la innovación conceptual de Murra (1975) tuvo como fortaleza ir más allá de los planteamientos geográficos del espacio (verticalidad), complementándolo con el entendimiento de instituciones (*mit'a*, *ayllu* y otras) sobre las que cronistas como Polo de Ondegardo, Juan de Betanzos y otros tantos, ya habían reflexionado en el siglo XVI.

Pero, así como aquellas instituciones fueron relevantes en esta concepción económica del espacio, los ritos también fueron un elemento esencial. De hecho, ellos sustentaban la organización que la gente andina daba a una multiplicidad de recursos: seres humanos, alimentos, tierras, aguas, rebaños y tejidos (Murra 1975). Con el fin de obtener recursos de distintos pisos ecológicos, esta organización mantuvo un vínculo simbólico con el Estado, la religión y la comunidad. Esto se expresa, por ejemplo, en las tierras y *hatos* que los *mitimaes* y comuneros debían producir, sacrificando camélidos, entregando tejidos o alimentos de los diferentes pisos ecológicos a las *wakas* y al Inca. Toda esta organización mantenía, por medio de rituales, el equilibrio que posibilitaba una buena cosecha, el abastecimiento de agua y la salud de los rebaños.

Un argumento central de Murra es que el trasfondo de la organización en los ritos estaba dado por la red de reciprocidades que el control vertical producía en

las sociedades andinas antes y durante el dominio del Tawantinsuyu. En este escenario, la actividad ritual estaba condicionada por la obtención de recursos de distintos pisos ecológicos, por eso dice que «en las aldeas, el maíz, aun cuando no fuera cultivado localmente, era parte integrante de los ritos del ciclo vital» (Murra 1975: 53).

Varios trabajos posteriores debatieron el modelo de Murra (1975). Subrayando la diversidad de patrones espaciales, María Rostworowski (2018) criticó el modelo centrado en la sierra. Ella argumentó que mientras esta última se basa en una economía agrícola redistributiva, la costa producía una especialización laboral por oficios y parcialidades, dando lugar al intercambio comercial con la Sierra, la Puna y hasta con la Amazonía. Por su parte, Saignes (1978) observó que durante la administración colonial la nueva planificación espacial española no logró desbaratar la antigua organización. Si bien los colonizadores se beneficiaron de aquella lógica para obtener tributos, también realizaron nuevos recortes espaciales que iban en contra de la economía vertical. Pero las nuevas ciudades seguían estando ordenadas según un sistema dualista de dos mitades (superior e inferior), y los *ayllus* no pudieron ser homogeneizados producto de las islas de colonos existentes. Para Saignes, estas categorías tradicionales andinas constituían una red simbólica, étnica y geográfica que reorientaba el espacio y se superponía a los múltiples islotes humanos. Harris (1978) y Platt (1982) también fueron descubriendo que en el transcurso de la historia se habían alterado drásticamente las formas de organización social y de acceso a los recursos en los Andes. Concretamente Harris (1978) puso en duda el uso del concepto de verticalidad para las sociedades que estudiaba en Bolivia, pues los contextos de las décadas de 1970-80 diferían de los grupos étnicos pre incaicos; cuestión que también ha desarrollado críticamente Jeremy Mumford (2012) para el período colonial en los Andes. No obstante, Harris (1978) vio la utilidad de la verticalidad para observar las particularidades del medio ambiente y la organización social para explotarlo.

Sin duda alguna, el concepto de verticalidad es un referente del entendimiento del espacio andino. No obstante, es importante recordar que su comprensión es insuficiente si no se consideran otras nociones como reciprocidad, *mit'a*, *ayllu*, o dualidad. Además,

se pueden atestiguar reacomodaciones de su uso en los estudios de la espacialidad andina, con críticas sobre su aplicabilidad en diferentes espacios y tiempos históricos. Más recientemente, Platt (2010) lo ha posicionado como una de las dos principales teorías etnohistóricas y antropológicas en América del Sur. Esto da cuenta de la salud que aún goza el concepto de verticalidad, tanto por su aplicabilidad como por la discusión crítica que se ha generado en torno él. En cualquier caso, en este concepto se cristaliza una forma muy particular de concebir no solo el espacio, sino también otras actividades tan importantes como la ritualidad en los Andes.

3. LÓGICA SIMBÓLICA

Desde fines de la década de 1980 se realizaron una serie de nuevos trabajos etnohistóricos sobre la concepción del espacio en el territorio andino, especialmente referidos al periodo Intermedio Tardío (1100-1470 d.C), donde se desarrollaron los denominados señoríos regionales (Bouysse-Cassagne 1978 y 1987). Estos estudios eran parte de una nueva forma de observar los Andes que destacaba la dimensión simbólica asociada al espacio y la mentalidad andina. Esta empresa, iniciada por Tom Zuidema, influyó en diversos autores que dialogaron parcialmente con el estructuralismo, como Olivia Harris, Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, Antoinette Molinié, Frank Salomon, entre otros. Sus publicaciones continuaron valorando una serie de etno-conceptos (como *taypi*, *pacha*, *ayllu*, *waka*, *ceque*, entre otros) que dieron mayor relevancia a la noción de espacio en los Andes.

Haciendo eco de la serie de cuestionamientos sobre la propuesta principal de Murra (1975) descritos en la sección anterior, e influenciados por el estructuralismo, varios de estos autores debatieron el modelo de la verticalidad. Thérèse Bouysse-Cassagne (1978) descubrió que en el *collasuyu* los antiguos reinos aymaras no seguían la misma lógica vertical que proponía Murra (1975). Ella reconoció una dualidad entre la puna y los valles, cimentada en una macro estructura llamada *urcusuyu* y *umasuyu* (Figura 3). Sin embargo, en los patrones de colonización tanto *urcu* como *uma* tenían sus propios archipiélagos verticales de interacción: los primeros interactúan con los valles

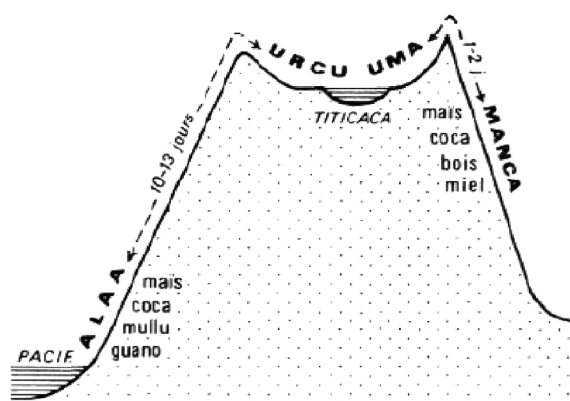


FIGURA 3.- Representación del dualismo y verticalidad de los señoríos aymaras en Bouysse-Cassagne (1978: 1068).

occidentales, mientras que los segundos con los orientales. Esto rompía con una lógica espacial con colonización de un grupo en ambas vertientes.

Igualmente, Harris y Bouysse-Cassagne han sostenido que el espacio está estrechamente vinculado a la idea de tiempo en el pensamiento aymara, pues «cada división temporal o pacha está ligada a un espacio particular» (1988: 226). Más aún, desde su propuesta el pensamiento aymara no estaría orientado únicamente en referencia al espacio y el tiempo del grupo local, sino que tendría una gran plasticidad simbólica para definir la identidad aymara en una relación de oposición con otras etnias de la región: «una misma lógica puede involucrar a la vez el tiempo mítico -situando los grupos-, el espacio étnico, y el espacio individual» (Bouysse-Cassagne 1987: 207). Así, las autoras muestran la presencia de una organización dualista del espacio aymara en base a la díada *urcu/uma*. Donde *urcu* constituye la categoría fundamental que les permite a los aymaras pensarse y ubicarse en el espacio y tiempo, mientras que *uma* es el signo de la alteridad, un conjunto amplio que incluye al agua y a todo lo que no es firme ni sólido (Bouysse-Cassagne 1987). Esto funda la bipartición entre aymaras–montaña / otros (*pukina*, *urus*)–valle. Los aymaras son situados temporalmente como *auca*, es decir, propios de un tiempo en que el mundo civilizado, la organización en señoríos, la domesticación de las plantas, las técnicas del tejido y la guerra, surgieron simultáneamente; mientras que los otros son *purum*, es decir, propios de una edad salvaje, sin ley, agricultura ni tejido. Este orden fue afectado por la organización espacial del inkanato

que subsumió las dualidades en unidades exógenas (por ejemplo, el *collasuyo*), y luego por la colonia que realizó un cambio en la orientación general del espacio. Así, según Harris y Bouysse-Cassagne (1988), hubo un desplazamiento del eje central desde el Titicaca hacia el Cuzco en manos de los Inkas y luego hasta Potosí con los españoles.

Esta organización espacio-temporal permite repensar la función simbólica del rito, basada en la continuidad entre diversos ámbitos de la realidad (individual, social y geográfico), pero que poseen una misma lógica simbólica subyacente. Esto se ve en los rituales aymaras, donde los componentes simbólicos están en relación de oposición con los de los otros grupos. Para Bouysse-Cassagne (1987), mientras los aymaras realizarían sus ritos en las montañas, con uso extensivo de la coca, incinerando objetos y donde predomina el color negro, los ritos de las comunidades *purum* se realizarían en el lago, con predominio de elementos húmedos, uso del pescado y del color blanco.

En paralelo a estos trabajos, Joseph Bastien (1978a) también destacó por su contribución a la antropología, subrayando la importancia de la estructura simbólica en relación con la estructura social y económica. En base a su etnografía en el ayllu de Kaata (Bolivia), muestra que la unificación de Kaata es social, económica, pero también simbólica, la cual se concreta a través de ciertos símbolos dominantes (según la noción de Víctor Turner) y que en este caso correspondería principalmente a la montaña. Para Bastien el modelo de la verticalidad de Murra (1975) es incompleto. Éste habría considerado de manera restrictiva el control político y la extracción de recursos, tratándolos bajo un principio dinámico que unifica a todas las comunidades andinas, pero sin considerar los patrones simbólicos básicos. Es decir, la verticalidad enfatiza el control externo, por lo que no ofrecería una explicación adecuada sobre la solidaridad del ayllu, ni sobre la composición de unidades sociales y culturales que, según Bastien, se producen usando a la montaña como metáfora.

El autor plantea que una marca distintiva de la cultura en los Andes es la aplicación de la metáfora a la tierra y a la sociedad (Bastien 1978b). Así, acuña el concepto de metáfora montaña/cuerpo: la montaña adquiere una configuración humana (tiene cabeza, intestinos, piernas, etc.), donde se aprecia su estratificación en tres niveles, los cuales estarían

relacionados con los distintos niveles del cuerpo humano (Figura 4). En varios trabajos el investigador muestra cómo la metáfora cuerpo/montaña funciona como principio unificante para comprender, organizar y aglutinar los distintos elementos dispersos del ayllu (Bastien 1978a, 1978b y 1985). Este rol se logra a partir de cuatro propiedades: (1) la completud, que expresa la integridad del ayllu; (2) la estratificación en áreas de significado distintas, correspondientes a referencias sociales, temporales e históricas; (3) la teluricidad o asociación con la tierra; y (4) la metaforicidad o búsqueda de cualidades análogas entre los órdenes naturales y culturales (Bastien 1978b). En su teoría, la estratificación juega un rol central en la ritualidad, pues la jerarquización de los santuarios permite organizar la acción ritual en escenarios muy diversos: en el hogar, en la montaña (como correlato de la comunidad), o distribuirlos a lo largo de doce santuarios en la montaña. El autor señala: «hay ciertos momentos en que estos santuarios son alimentados por rituales y ritualistas específicos, cuidadosamente capacitados en estos asuntos. En otros momentos y lugares, los santos y los rituales católicos son realizados por catequistas y sacerdotes. Los Kaatanos no mezclan símbolos católicos con símbolos andinos, sino que ponen a cada uno en la montaña con sus diferentes santuarios» (Bastien 1978b: 100). De manera que el ordenamiento ritual sigue en gran medida el esquema estratificado conferido por la metáfora montaña/cuerpo.

Basado en una reflexión que gira principalmente en torno a la estructura simbólica, Bastien enfatiza teóricamente la centralidad del espacio en los Andes, según se expresa en el concepto de «simbolismo

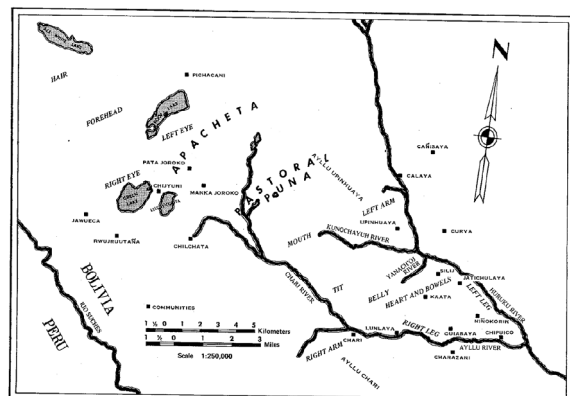


FIGURA 4.- Representación espacial que muestra la relación entre los ayllus y la anatomía de la montaña/cuerpo. Fuente: Bastien (1978b: 94).

telúrico». La metáfora de la montaña/cuerpo es telúrica, «lo que significa que su asociación primaria es con la tierra y sus manifestaciones naturales» (Bastien 1978b: 100). Esto daría cuenta además de una tradición de simbolismo telúrico, expresada en la geografía sagrada de Tiahuanaco y Cuzco, así como en la tradición oral presente en el manuscrito de Huarochirí (Bastien 1978b). En apretada síntesis, consideramos que parte de la empresa teórica de Bastien es un esfuerzo por destacar los procesos de simbolización del espacio a través de procesos de metaforización. A partir de un simbolismo telúrico que atraviesa la historia de los Andes, el autor muestra cómo se organiza, comprende y estratifica el espacio, funcionando la dimensión simbólica como un principio espacial unificante y un organizador de la actividad ritual.

En línea con estos planteamientos, Bastien también sostiene que los ritos producen una alteración en el territorio y en el cuerpo humano, correspondiente con un movimiento centrípeto/centrífugo. Concebirlos así le permite conectar su reflexión sobre la naturaleza de los ritos con su concepción sobre el cuerpo andino como constituido por fluidos, generando su modelo topográfico-hidráulico. Según este modelo, la integridad del cuerpo resulta de un proceso en que los fluidos que están en la base de emociones, pensamientos y nutrientes, se reúnen y dispersan gracias a fuerzas centrípetas y centrífugas. Este proceso trasciende los límites del cuerpo humano, pues los fluidos van y vienen entre el cuerpo y la montaña, debido a que tanto los fluidos corporales como los del ambiente están regidos por dinámicas similares (Bastien 1985).

En una línea algo similar, Hans Van den Berg (1989) produjo una teoría basada en la idea de que la cosmovisión aymara estaría compuesta de tres grandes dimensiones: naturaleza, sociedad humana y sociedad extrahumana. Éstas sirven para organizar la concepción del espacio y los efectos de los ritos: mientras que con la naturaleza y lo material los aymaras se relacionan por medio de técnicas empíricas, con el orden social (humano o extrahumano) lo hacen por medio de técnicas simbólicas. Esta distribución condiciona la interpretación del ámbito religioso, donde se proyecta el principio social básico de la reciprocidad hacia la relación con lo extrahumano, y sirve de fundamento para la siguiente analogía: «Con las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales se trata como con

los humanos cada vez que se necesita su colaboración y ayuda» (Van den Berg 1989: 78). El autor llega a suponer que los aymaras serían incapaces de aceptar la existencia de las «simples causas naturales», por lo que vincularían estos fenómenos con su propia conducta moral y ritual (Van den Berg 1989: 171).

Para entender este juego de relaciones, partamos analizando la concepción del espacio que posee Van den Berg (1989). El investigador supone la existencia primera de un espacio que es básicamente natural y que luego es apropiado mediante una serie de técnicas simbólicas, al mismo tiempo que es sacralizado. Esto produce un espacio sagrado de carácter positivo y uno de carácter negativo. En el primer caso incluiría como primer espacio ritual al patio y el corral doméstico, luego a la chacra y finalmente a los cerros. En el ámbito negativo estarían los espacios de *chullpas*, gentiles y vertientes, entre otros.

Esta concepción del espacio tiene un correlato en su concepción del rito. En la cosmovisión aymara, argumenta el autor, la «flaqueza humana» constitutiva daría origen a dos tipos de esfuerzos humanos: el de las «observaciones de la naturaleza y técnicas empíricas» y el de las «observaciones adivinatorias y técnicas simbólicas». Es en este segundo conjunto de prácticas donde se situaría la totalidad de los seres no humanos (Van den Berg 1989). Ahora bien, todo el orden simbólico se define en términos negativos como no-científico y no-empírico: «El hombre les envía señales y recibe mensajes de ellos, pero como no son señales científicas o empíricas, hablamos, aquí también, de símbolos» (Van den Berg 1989: 62). Además, los ritos tendrían una estructura básica que resulta de la proyección en el mundo religioso del fenómeno de la colaboración mutua que se realiza en base al principio de la reciprocidad, uno de los fenómenos culturales más característicos de los Andes. Esto establece los márgenes desde los cuales se piensa la capacidad de los ritos de producir efectos. La pregunta a responder sería: ¿cómo dos mundos externos, con principios de eficacia autónomos, pueden generar algún tipo de influencia recíproca? O expresado en el lenguaje de Van den Berg, ¿cómo las técnicas simbólicas pueden operar sobre las simples causas naturales, si estas solo pueden ser manejadas a través de las técnicas empíricas? Su respuesta usa como pivote al concepto de equilibrio cósmico: en forma paralela a la pérdida del equilibrio en la sociedad humana, originada en

conductas inmorales o rituales deficientes, se realiza un desequilibrio entre los humanos y la sociedad extrahumana (Van den Berg 1989).

La explicación pasa por la introducción del equilibrio como concepto ubicuo. Dado que tanto la naturaleza como la sociedad humana y la sociedad sobrenatural funcionan en base a un equilibrio, se establece un isomorfismo y la posibilidad de establecer paralelismos entre ambas dimensiones. En síntesis, la cosmovisión proyectaría el principio básico de las relaciones sociales (la reciprocidad) sobre la dimensión natural. Y esta idea surgiría de la flaqueza humana, la que habría exigido el desarrollo de técnicas simbólicas y empíricas eficaces para restablecer el equilibrio en las distintas dimensiones de la realidad aymara. Finalmente, el rito sería la técnica simbólica específica para restablecer el equilibrio en la relación con los seres extrahumanos; no obstante, todo el universo técnico-simbólico y la sacralización del espacio descansaría en la incapacidad (*sic*) de rendirse ante la existencia de las «simples causas naturales».

Como vemos, las propuestas presentadas en este apartado suponen la afirmación de una lógica simbólica subyacente en distintos órdenes de la realidad. Es este orden el que permite pensar el espacio y la presencia de otras entidades no humanas en las relaciones sociales, a través de distintas formas simbólicas. Y son estas formas las que permiten establecer relaciones con el espacio y los distintos órdenes de la realidad, volviéndose operativas en la actividad ritual a través de relaciones entendidas principalmente como simbólicas (metáfora, reciprocidad, etc.). Como vemos, los autores se movieron en gran medida dentro del paradigma simbólico e interpretativo, tanto en su vertiente estructuralista como fenomenológica, a la hora de concebir tanto el espacio como el ritual.

4. AGENCIA Y RELACIONALIDAD

En boga desde los años setenta, el paradigma simbólico e interpretativo sufrió importantes críticas desde mediados de la década de los noventa. Una de sus principales críticas emergió de una serie de autores que cuestionó teóricamente sus principios explicativos, a la luz de los hallazgos y relecturas de materiales etnográficos y etnohistóricos. Concretamente, esta nueva propuesta ha sido etiquetada como giro ontológico, aglutinando a investigadores que han reflexionado críticamente

sobre la relación entre naturaleza y cultura, y entre humanos y no humanos (entre otros), atacando así a los supuestos tradicionales que fundamentan a las ciencias sociales (Bond y Bessire 2014). Esta perspectiva está siendo utilizada recientemente en los Andes (Angelo y Herrera-Malatesta 2018; Rivera 2019), siendo algunos de los estudios más relevantes sobre espacio y ritualidad los de Allen (2015), Arnold *et al.* (2016), Arnold (2017), De la Cadena (2015), Sillar (2009), Szremski *et al.* (2009), Trever *et al.* (2009); además de las referencias de Descola (2012, 2014), Salomon (2014), entre otros. En general, los trabajos han tendido a restituir la agencia de diversas entidades andinas (objetos, lugares, etc.), siendo particularmente sensibles con su dimensión material y utilizando normalmente una perspectiva relacional.

Existen importantes diferencias entre los autores respecto a cómo han conceptualizado las nociones de espacio, rito y su vínculo. Como veremos a continuación, las investigaciones han tendido a acentuar cada vez más la particular agencia de la dimensión espacial. Sin embargo, la dimensión ritual y su vínculo con el espacio han tenido un menor tratamiento, considerándose más bien como una relación que se establece en función de la operación sobre el espacio, o la manifestación de una ontología que condicionaría a ambos aspectos. Veamos ahora cuatro propuestas especialmente significativas sobre este asunto en los Andes.

Para comenzar, queremos recordar una profusa discusión sobre ontología y materialidad publicada hace ya más de una década. En el 2009 Trever *et al.* sostuvieron que en los Andes las cosas y las sustancias pueden estar imbuidas de una energía dadora de vida llamada *camay*, asunto que también fue abordado posteriormente por Arnold (2017), entre otros. Trever *et al.* mostraban que las entidades depositarias del *camay*, como las conocidas *wakas* andinas, se caracterizarían por la capacidad de metamorfosear entre humanos y formas naturales. En este escenario, la ontología occidental y sus distinciones resultarían especialmente problemáticas (Astvaldsson 2004; Szremski *et al.* 2009), por lo que los autores propusieron la existencia de un verdadero paisaje animado en los Andes, retomando una noción de Spedding (1992). En los Andes los elementos del paisaje compartirían algunos rasgos característicos. Por ejemplo, tienen género, establecen relaciones de complementariedad y competencia, están

involucrados en la vida cotidiana y son invocados en la relación ritual. De ahí que Szremski *et al.* señalen que «el paisaje ejerce agencia sobre los humanos y los humanos ejercen agencia sobre el paisaje» (2009: 5).

Estos últimos autores establecen un vínculo específico con la actividad ritual, explicando su capacidad de transformar los estados de los objetos a través del *camay*, infundido por el involucramiento humano. La operación ritual funcionaría así bajo el principio de la reciprocidad, donde los objetos intercambiados adquieren el *camay* de las personas entre quienes circula (Szremski *et al.* 2009: 9). En síntesis, un objeto deviene operativo y eficaz ritualmente cuando, por medio de procedimientos y principios definidos culturalmente, es imbuido de *camay*. Y la agencia de los espacios resulta derivada de la acción humana.

Por su parte, Catherine Allen (2015) parece dar un paso más decidido que los autores anteriores al asumir la agencia de las entidades territoriales y cualificar el tipo de relacionalidad que estas entablan. A partir de su reconsideración del animismo, concepto que ha suscitado un renovado interés en los estudios andinos (Rivera 2019; Haber 2010; Sillar, 2009), sostiene que un lugar, sea un *Apu*, la *Pachamama* o una casa, es una categoría ontológica que trasciende a los seres humanos, aunque ambos comparten dos características centrales: «tienen punto de vista y entran en relaciones» (Allen 2015: 27). Esta hipótesis se extiende hasta el punto de afirmar que el mundo puede ser entendido como un punto de vista, donde todo el mundo mira a todo el mundo y los lugares son los observadores por excelencia (Allen 2015).

Allen conceptualiza la especificidad ontológica de las sociedades andinas desde la capacidad de entrar en relaciones: toda actividad es interactiva, todo ente posee una personalidad o es potencialmente un sujeto y, por tanto, es susceptible de respuesta comunicativa. Esto la separa claramente, por ejemplo, de planteamientos como el de Bastien, que concebía este fenómeno como una consecuencia del simbolismo telúrico. Ahora bien, existirían varias formas de concebir esta capacidad relacional de los lugares y los objetos. Por un lado, Allen recurre a Gell para subrayar la agencia de los objetos. Según este último, si algo es animado por la actividad humana, esto puede ser entendido recíprocamente como parte de la «personalidad distribuida en el medio, más allá

del límite corporal» (Gell 1998: 104). Por otro lado, Allen también retoma elementos del manuscrito de Huarochirí y la memoria oral que conciben a los lugares como una humanidad petrificada. De esta manera, la agencia no es contradictoria con la inmovilidad, ni con la materialidad pétreo: la contradicción se resuelve mostrando la presencia de la condición social en el origen.

En este escenario, la actividad ritual es un elemento clave donde se extiende esta relacionalidad andina, siendo entendida como la apropiación recíproca entre seres de estatus ontológico diferente: «como cuando los adivinos humanos, a través de configuraciones de hojas de coca, se apropian de la presencia observante de la tierra», o como cuando por mala conducta, «puede apropiarse involuntariamente de la mala opinión de los cerros, provocando un comentario desagradable (o contraprestación) de nieblas pesadas, aguanieve o deslizamiento de rocas» (Allen 2015: 28), tema que también ha sido tratado por Arnold (2017). En cualquier caso, ya sea como personalidad distribuida, como litificación de los ancestros o como apropiación recíproca, en Allen observamos un claro distanciamiento de la idea de la operación ritual basada en la correspondencia simbólica (*sensu* Van den Berg), donde la proyección de una estructura simbólica en la realidad no permite identificar claramente el origen de actividad ritual y su eficacia.

Por último, al igual que Trever *et al.*, Allen deriva la cualidad viviente de los objetos y de los lugares del hecho de estar entramados en relaciones sociales. Su perspectiva relacional realiza un reconocimiento parcial de la agencia. En efecto, mientras que en sus finos trabajos etnográficos reconoce en las entidades territoriales propiedades sociales, a través del concepto de apropiación recíproca pareciera ser que son siempre los humanos quienes ejercen la agencia apropiativa.

Sobre este punto, Marisol De la Cadena intenta ir más allá de los marcos interpretativos anteriores. En su libro *Earth Beings* extrema las posturas de Allen, haciendo una doble contribución: por un lado, afirma radicalmente la agencia de los seres-tierra (*tirakuna*), contextualizándola en ecologías de prácticas; y, por otro lado, ofrece un análisis histórico donde muestra cómo la agencia de los *tirakuna* ha sido negada por la historiografía occidental que restringe la historicidad a los agentes humanos.



FIGURA 5.- Ofrenda a los seres-tierra.

Fuente: De la Cadena (2015: 176).

Basándose en una profunda reflexión sobre el trabajo de traducción, De la Cadena señala que cuando entidades como los *tirakuna* son traducidos al lenguaje occidental como «montañas sagradas», son llevadas a un régimen donde pierden su elemento central. En el campo de la cultura al que son transportados, entidades como el Apu Ausangate devienen seres en quienes se puede o no creer, cuestión totalmente ajena a la experiencia de los *runakuna* (2015: 26). En este régimen, donde «las palabras cuentan como cosas y se autorizan como representantes» (2015: 30), lo que se pierde no es solo el sentido de los *tirakuna*, sino el fenómeno mismo, su presencia enactuada en prácticas cotidianas productoras de mundos (*worldings*), a través de las cuales «*runakuna* y *tirakuna* son juntos sin mediación del significado» o «en ayllu» (2015: 30).

De la Cadena enfatiza la relacionalidad haciendo explícito que los *tirakuna* y los *runakuna* no pueden ser entendidos como entidades aisladas, que preexisten

o están en relación de exterioridad unas con otras (2017; Hornborg 2017). *Runakuna* y *tirakuna* están intrarrelacionados e intractúan, y ser en-ayllu es la forma relacional específica que los constituye. Así, *Runakuna* y *tirakuna* co-emergen a través de la relación (De la Cadena 2015). Esta lógica de conexiones parciales (Strathern 2004) se aplica consistentemente, por eso los *runakuna* no son *de* un lugar, sino que el lugar emerge a través de la relación entre *runakuna* y *tirakuna* (Figura 5). En este escenario, la reciprocidad no es una relación entre diversas entidades, como se ha entendido en la etnografía andina desde las acepciones más clásicas hasta la propuesta por Trever *et al.* (2009), sino «una relación de donde emergen las entidades, las hace crecer, de ella surgen» (De la Cadena 2015: 103). De esta manera se distancia también del planteamiento de Allen, basado en el concepto de apropiación recíproca que presupone la preexistencia de las entidades.

En este marco, la pregunta por la ritualidad pierde peso en la propuesta de la autora. Esto no quiere decir que la etnografía de De la Cadena no incluya prácticas rituales vinculadas con el espacio, sino que dichas prácticas son entendidas como parte de la relacionalidad desde la cual se construye toda una ecología de prácticas en los mundos andinos. De ahí que la ineficacia de ciertas prácticas rituales puede atribuirse a una exterioridad de la relacionalidad en-ayllu o a una desconexión, como ocurre a través de las prácticas de traducción al lenguaje de las «montañas sagradas», que tan certeramente problematiza la autora.

Por último, abordaremos la propuesta de Phillippe Descola. Si bien sus trabajos se focalizaron inicialmente en la Amazonía, el autor posee una teoría general que ha aplicado al caso andino, propone una definición específica del paisaje y se refiere a la ritualidad, por lo que nos detendremos especialmente en ella.

El abordaje de Descola debe ser entendido considerando su teoría general sobre las ontologías, a partir de la cual analiza la transfiguración (paisaje) y la figuración de las imágenes (operación ritual). Para él un paisaje es un objeto producido de manera intencional por los humanos para que funcione como un signo icónico que genera una realidad diferente de la realización material. Esta distinción entre el signo y el referente lo distancia de una idea débil de paisaje entendida como aprehensión subjetiva de los lugares. Tampoco se trata de una operación de representación entendida como estetización, ni supone la separación extrema entre un sustrato físico independiente de toda conciencia y una *poiesis* cultural que le otorga una significación a posteriori (Descola 2014). Un paisaje debería cumplir con tres condiciones: (1) debe resultar de una operación de representación buscada y no una acción accidental orientada a otros fines; (2) esta acción no debe ser puramente utilitaria, es decir, orientada únicamente a la mejora técnica del espacio; (3) para quienes han desarrollado esta operación, debe existir al final una diferencia de naturaleza entre los elementos del entorno, donde ellos sitúan el inicio del proceso y la metamorfosis del paisaje. En síntesis: ni subjetivación, ni estetización, ni indistinción entre naturaleza y cultura.

Para ello es necesario que un sitio funcione como una imagen, es decir, que las representaciones materiales y discursivas preexistan a la apreciación paisajística del entorno y la condicionen. Este proceso

puede realizarse *in situ*, lo que consistiría en un ordenamiento del lugar; o *in visu*, consistente en la elaboración de un esquema visual que organiza la figuración concreta y sirve de filtro a la observación. La cosmogénesis andina sería un claro ejemplo de transfiguración *in situ* (Descola 2014: 761).

Mucha evidencia muestra que las culturas andinas conciben desde antaño el funcionamiento del medio ambiente montañoso y los organismos, particularmente el cuerpo humano, como regidos por principios de circulación de fluidos. Macrocosmos y microcosmos hacen eco sobre la base de múltiples analogías de forma, función, situación y procesos entre ambos dominios –algo que resuena con el supuesto de un isomorfismo en Van den Berg—, predominando un esquema hidráulico. Así, la divinización de las montañas y su representación icónica en la arquitectura sagrada y en las *wakas*, no son una mera proyección antropocéntrica, sino la activación de un esquema hidráulico –idea que nos recuerda la propuesta de Bastien (1985)—, el cual está dotado de una agencia o intencionalidad propia. La montaña es, sobre todo, el signo de un primer motor de una poderosa dinámica de fluidos, donde el movimiento perpetuo concierne al mundo y los cuerpos (Descola 2014: 762). Se trata de un cosmograma animado, una transfiguración *in situ* realizada por no-humanos, pero que solo los humanos perciben, actualizando su cualidad de signo.

Adicionalmente, Descola entiende a la figuración como una actividad humana basada en la fabricación, decoración, transformación o escenificación de un objeto, o conjunto de objetos, para convertirlos en imagen: un signo que es a la vez icónico e indexical, según la noción de Peirce (Descola 2012). Esta iconicidad no debe ser entendida como semejanza, pues para operar le basta con que una sola cualidad de la cosa figurada sea reconocible en la imagen. En cuanto a la dimensión indexical de las imágenes, estas pueden ser vistas como prolongaciones de los estados internos de aquellos que las han fabricado o como expresión de la intencionalidad de las entidades que representan, lo que parece darles una agencialidad *sui generis*, calificándolas como actantes en la vida social. Además de esta doble aptitud, la imagen figurativa tiene la capacidad de volver visibles características ontológicas prestadas a los objetos del mundo: estas imágenes revelan ontologías.

Las sociedades andinas utilizarían principalmente la figuración de ontologías analogistas, fundada en el reconocimiento de una discontinuidad general de las interioridades y fisicalidades de los entes, lo que conlleva a un mundo poblado de singularidades. Esta ontología se apoya en la repetición de la singularidad e intentaría apaciguar el sentimiento de desorden producto de la proliferación de lo diverso mediante un uso obsesivo de correspondencias (Descola 2012). Cada cosa es particular, pero se puede encontrar en ellas una propiedad que la vinculará con otra, y así sucesivamente, de manera que la experiencia del mundo aparece tejida por la cadena de la analogía. La figuración de redes es uno de los mecanismos visuales de esta ontología que evidencia el carácter reticular de lo representado. Así, la imagen no muestra una acumulación accidental de objetos, sino los principios ontológicos y funcionales que la estructuran conjuntamente. Una forma de generar este proceso es la agregación funcional, donde una colección de elementos heterogéneos es ensamblada para contribuir a una función común, generalmente utilizada para la mediación con divinidades, la protección mágica o la reparación de algún infortunio (Descola 2012); siendo una excelente ilustración de esto las mesas rituales utilizadas en toda la zona andina.

Al momento de identificar el fenómeno de la operación ritual de las mesas andinas, el autor muestra que el funcionamiento del rito está definido por su nivel de adecuación con la lógica analogista. Es decir, cuando la imagen que emerge de esta configuración relacional *sui generis* está alineada a nivel formal y de contenido con la forma figurativa analogista, el ritual puede ser eficaz. Descola agrega que normalmente éstas son eficaces a nivel profiláctico y terapéutico gracias a la diversidad misma de los elementos agrupados en estas instalaciones mágicas. En este punto, nos ofrece un argumento donde la eficacia proviene de la constelación misma que emerge relacionalmente en el ritual de las mesas. No obstante, el principio rector y operativo debe regirse por la lógica analogista, evidenciando así su motor explicativo.

5. CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo hemos podido observar tres cuestiones. En primer lugar, en los textos revisados la noción de espacio y sus variantes han tenido un

desarrollo mayor que la noción de rito. La deriva histórica del concepto muestra cómo los estudios han desarrollado diversas sensibilidades para abordar el espacio. El valor de los primeros estudios analizados fue considerar la dimensión espacial dentro de una explicación mayor que buscaba vincular los aspectos físicos, económicos, sociales, culturales e históricos de manera diversificada en los Andes. La idea de una ecología del paisaje permitió proponer una visión escalonada de los distintos espacios andinos, incluidos los centros, periferias y su articulación. Es sobre esta concepción que Murra y otros autores incorporaron la reflexión sobre las relaciones sociales de los *ayllus* y su vinculación a través del principio de la reciprocidad, dando forma al concepto de verticalidad para observar tanto aspectos espaciales como sociales en las sociedades andinas.

Pese a la utilidad de esta propuesta y sus múltiples desarrollos posteriores, esta forma de entender el espacio y la sociedad andina propia de la lógica vertical no permitía explicar algunas evidencias etnohistóricas y etnográficas particulares, como mostraron Bouysse-Cassagne (1978) y otros autores vinculados a una interpretación simbólica. Estos últimos llamaron la atención sobre las distintas y particulares clasificaciones que utilizaban las sociedades andinas para concebir el mundo y que se manifestaban en etno-conceptos específicos, justificando así un estudio de la mentalidad. Cuestión profundizada por el estudio del simbolismo andino donde, por ejemplo, Bastien se destacó no solo por afirmar la importancia de las estructuras simbólicas respecto a la estructura social y económica de la sociedad, sino también por sugerir la incompletitud del modelo de la verticalidad de Murra. Bajo esta nueva perspectiva, son los símbolos o metáforas (Bastien) los que se ofrecen como aspectos unificantes a partir de los cuales se concibe y experimenta el espacio, o incluso como categorías del mundo andino que fundamentan su cosmovisión (Van den Berg). Así, el espacio fue concebido como algo natural sobre el cual se *añadía* la dimensión simbólica (Van den Berg).

Ante este supuesto desbalance explicativo, los estudios agrupados bajo la etiqueta de giro ontológico han buscado reestablecer la importancia que posee la agencia de las entidades no humanas en los Andes, cuestionando así la reproducción de distinciones occidentales que han tendido a velar este fenómeno. En este contexto el espacio y el paisaje juegan un rol clave, y progresivamente han sido descritos como

entidades vitales para las sociedades andinas. Con ellas los humanos van estableciendo relaciones ya no solo funcionales (como se afirmaba en los primeros estudios), o simbólicas (como recalcan los estudios simbólicos), sino también performativas y co-creadoras de mundos. De ahí la importancia de considerar ambos aspectos en los análisis: la agencia no humana del espacio y sus entidades, y la relacionalidad entre éstos y los humanos.

En segundo lugar, hemos mostrado que en los tres conjuntos de estudios que han tratado detalladamente el espacio, el ritual y su vínculo, el rito ha sido relativamente menos abordado y profundizado que el espacio. Por un lado, bajo el esquema de la verticalidad y sus vínculos con las instituciones sociales, el rito aparece como un elemento que sustenta la organización de los pueblos andinos a la hora de gestionar recursos de diversos tipos y pisos ecológicos. Y, en gran medida, el trasfondo de la organización en los ritos aparece dado por la red de reciprocidades que el control vertical producía en las sociedades andinas. De alguna u otra forma, el rito es visto como una *manifestación de* una estructura económica, política y sociocultural mayor.

Por su parte, las interpretaciones simbólicas de la actividad ritual complementaron o cuestionaron el modelo anterior, señalando que la estructura y lógica simbólicas subyacentes de la mentalidad andina eran parte clave de la matriz explicativa de este fenómeno. En ella se puede apreciar no solo la existencia de elementos individuales, sociales y geográficos, sino que la vinculación y equilibrio de estos aspectos aparece asegurada en gran medida por la función simbólica de los ritos, a través del cumplimiento del principio de reciprocidad. Como dijera Bastien, mientras la explicación que utiliza el principio de la verticalidad tiende a hacer hincapié en el control externo que se ejerce a través de los fenómenos políticos, económicos y sociales, su propuesta haría hincapié en la dimensión simbólica que asegura este fenómeno a través de la actividad ritual, lo cual permitiría además comprender su nivel de jerarquización y diferenciación. De ahí que existiera una homología entre el cuerpo humano y el territorio, donde la manipulación ritual de uno de ellos puede asegurar la transformación simbólica del otro. En cierta forma, la actividad ritual aparece como una técnica simbólica que no solo permite la proyección del mundo sagrado o religioso sobre la realidad profana o no religiosa (Van den Berg), sino también asegurar la integración de distintas entidades de ambos mundos.

Es esta idea de correspondencia simbólica es la que se ve seriamente cuestionada por los estudios del denominado giro ontológico, siendo sustituida más bien por la idea de relacionalidad. Así Allen, por ejemplo, entiende que el rito es un elemento clave donde se extiende el principio de apropiación recíproca entre seres de estatus ontológico diferente que habitan los Andes. Son estos seres los que crecientemente son reconocidos y dotados de agencia por las investigaciones, llegando incluso a afirmar, como hizo De la Cadena, la agencia radical de los seres-tierra y cómo ha sido históricamente negada esta agencia. Sin embargo, y salvo por el caso de Descola que entiende al rito y su eficacia en términos emergentes y relacionales, la dimensión ritual en sí misma no ha sido muy analizada por estos autores.

Es posible que esta asimetría que existe entre el abordaje del espacio y el rito pueda estar vinculada con un hecho empírico, a decir: la mayor importancia que posee la dimensión espacial en este ámbito dentro de las sociedades andinas. Sin embargo, la literatura ha mostrado la gran importancia que posee efectivamente la dimensión ritual a la hora de establecer vínculos con el espacio y sus entidades. Además, aquí nuestro análisis se ha centrado únicamente en señalar esta disparidad y mostrar cómo opera de manera específica en los tres colectivos de estudio analizados.

En tercer lugar, también hemos visto que predomina en los estudios una explicación de tipo conflacionista descendente (Archer 1997: 13) a la hora de utilizar los conceptos analizados. Es decir, normalmente se presupone la determinación de la acción de los actores por parte de la estructura (económica, social, cultural), desconociendo la autonomía epistemológica de la acción. Por un lado, existe una explicación conflacionista descendente cuando se propone un principio primero y/o articulador, como ocurre con la verticalidad, la reciprocidad, la estructura simbólica o una metáfora (montaña), a la hora de conceptualizar el espacio, el rito y sus vinculaciones. Esto se aprecia también cuando observamos que el espacio y el rito aparecen como fenómenos donde se *manifiestan* de manera especial estos principios. Ambas cosas, en términos teóricos y explicativos, son muy cercanas a suponer que el espacio, el rito y sus operaciones se derivan de estos principios estructurales. Incluso en aquellos autores que pertenecen al denominado giro ontológico que abogan por una ontología relacional, la simetría metodológica y el análisis procesual, pareciera

ser que son los principios que definirían a la ontología andina (animista en Allen, analogista en Descola) los que terminan explicando el rol de las nociones de espacio y rito, así como la operación de los ritos a la hora de vincularse con el espacio y sus entidades.

Sin embargo, también existen algunos trabajos recientes que, en un esfuerzo por subrayar tanto la agencia de las entidades territoriales como la relacionalidad que establecen con los humanos mediante ritos y otras prácticas, han intentado escapar de este confluencia descendente. En este caso, no obstante, se ha caído en una especie de confluencia central, el cual ocurriría cuando las explicaciones reconocen la existencia de la acción y de la estructura en la explicación sociocultural, pero fusionan o integran ambas instancias por medio de un tercer término. Esto niega autonomía tanto a las *partes* como a los *agentes* involucrados en la explicación, lo que tiene el mismo efecto de excluir todo examen de su juego recíproco, pues las propiedades se entremezclan, haciéndose indistintas (Archer 1997:13). De esta forma, se sacrifica parte de la nitidez analítica y/o los conceptos tienden a diluirse en una reflexión más general, como pareciera ocurrir con De la Cadena a la hora de intentar definir el espacio y el rito.

Por último, una sugerencia que se desprende de esta clasificación teórica es que debemos estar atentos ante el uso del confluencia, pues puede implicar algún reduccionismo analítico a la hora de explicar la complejidad de la realidad andina; especialmente cuando se resta autonomía a la acción y la estructura, o se obvian los órdenes emergentes que puedan generar su interacción. Además, junto con reconocer los enormes avances que nos han legado los estudios sobre el espacio y el rito en los Andes centro-sur, sugerimos continuar avanzando hacia un conocimiento situado y en profundidad de sus contextos particulares, para seguir generando acervo de conocimiento sobre estas nociones que son tan importantes en la región. Pero esto exige además seguir avanzando hacia una explicación que dialogue con esta larga tradición de estudios, y que ponga a prueba este confluencia mediante una explicación autónoma en términos epistemológicos. Esto nos permitirá comprender la particularidad de la dimensión espacial, por un lado, y de la dimensión ritual, por otro, en *sí mismas*, y desde esa posición mostrar el diálogo entre ambas, evitando caer demasiado rápido bajo el influjo de ciertos principios teóricos o metodológicos generalistas en boga.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abercrombie, Thomas. 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA, IEB.
- Allen, Catherine. 2012. *The Hold Life Has*. Washington: Smithsonian Institution.
- Allen, Catherine. 2015. «The Whole World is Watching», en Bray, Tamara (ed.), *The Archaeology of Wak'as*: 23-46. Boulder: University Press of Colorado.
- Angelo, Dante y Eduardo Herrera-Malatesta. 2018. «Sobre la posibilidad de otros paisajes: convenciones, paisajes, humo, memorias y monumentos». *Chungara* 50(2): 269-271.
- Archer, Margaret. 1997. *El lugar de la cultura en la teoría social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arnold, Denise, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo. 2016. «Wak'as, objetos poderosos y la personificación de lo material en los Andes meridionales», en Bugallo, Lucila y Mario Vilca (eds.), *Wak'as, diablos y muertos*: 29-71. Jujuy: IFEA.
- Arnold, Denise. 2017. «Hacia una antropología de la vida en los Andes», en Galarza, Heidi (ed.), *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*: 11-40. La Paz: ISEAT.
- Astvaldsson, Astvaldur. 2004. «El flujo de la vida humana». *Hueso Húmero* 44: 89-112.
- Bastien, Joseph. 1978a. *Mountain of the Condor*. Nueva York: West Publishing.
- Bastien, Joseph. 1978b. «Mountain/body Metaphor in the Andes». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 7: 87-103.
- Bastien, Joseph. 1985. «Qollahuaya Andean Body Concepts». *American Anthropologist* 87: 595-611.
- Bauer, Brian S. 2000. *El espacio sagrado de los incas*. Cusco: CBC.
- Mujica, Luis. 2018. *Pachamama kawsan: Hacia una ecología andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Ciencias de la Naturaleza.
- Bond, David y Lucas Bessire. 2014. «The Ontological Spin». *Fieldsights*. Disponible en: < <https://culanth.org/fieldsights/the-ontological-spin>>. Fecha de acceso: 27 nov. 2023
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1978. «L'espace aymara: urco et uma». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33: 1057-1080.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1987. «Del espacio del grupo al espacio individual», en Bouysse-Cassagne, Thérèse, *La identidad aymara*: 206-256. Lima: IFEA.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris. 1988. «Pacha: En torno al pensamiento aymara», en Albó, Xavier (ed.), *Raíces de América*: 217-281. Madrid: Alianza.
- Condarco, Ramiro y John Murra. 1987. *La teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica*. La Paz: HISBOL.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings*. Londres: Duke University Press.
- De la Cadena, Marisol. 2017. «Matters of Method». *HAU* 7(2): 1-10.

- Descola, Philippe. 2012. *Cours: les formes du paysage I. Séminaire anthropologie de la nature*. París: Collège de France.
- Descola, Philippe. 2014. *Cours: Les formes du paysage (suite et fin). Séminaire anthropologie de la nature*. París: Collège de France.
- Duviols, Pierre. 1979. «Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace». *L'Homme*: 7-31.
- Gade, Daniel. 1996. «Carl Troll on Nature and Culture in the Andes». *Erdkunde* 50(4): 301-316.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Gose, Peter. 2008. *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.
- Greenway, Christine. 1998. «Hungry Earth and Vengeful Stars». *Social Science & Medicine* 47: 993-1004.
- Haber, Alejandro. 2010. «Animismo, relacionalidad, vida», en Hermo, Darío y Laura Miotti (coords.), *Biografía de paisajes y seres*: 75-98. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Harris, Olivia. 1978. «El parentesco y la economía vertical en el Ayllu Laymi». *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales* 1:51-64.
- Hornborg, Alf. 2017. «Mistranslating Relationism and Absolving the Market». *HAU* 7(2): 19-21.
- Isbell, Billie. 1978. *To Defend Ourselves, Ecology and Ritual in an Andean Village*. Illinois: Waveland Press.
- Leoni, Juan. 2005. «La veneración de montañas en los Andes preincaicos». *Chungara* 37(2): 151-164.
- Molinié, Antoinette. 1997. «Buscando una historicidad andina», en Varón, Rafael y Javier Flores (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes*: 691-708. Lima: IEP.
- Molinié, Antoinette. 2003. «La transfiguration eucharistique d'un glacier». *Ateliers d'Anthropologie* 25: 61-74.
- Moore, Jerry. 1996. «The Archaeology of Plazas and the Proxemics of Ritual». *American Anthropologist* 98(4): 789-802.
- Mujica, Luis. 2017. *Pachamama Kawsan. Hacia una ecología andina*. Lima: INTE – PUCP.
- Mumford, Jeremy. 2012. *Vertical Empire*. Londres: Duke University Press.
- Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Piñuel, José L. 2002. «Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido». *Sociolinguistic Studies* 3(1): 1-42.
- Platt, Tristan. 1982. *El estado boliviano y el Ayllu Andino*. Lima: IEP.
- Platt, Tristan. 2010. «Desde la perspectiva de la isla». *Chungara* 42(1): 297-324.
- Polo de Ondegardo, Juan. 1940 [1561]. «Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú». *Revista Histórica* 13: 125-196.
- Ramírez, Blanca y Liliana López. 2015. *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar*. México D.F.: UNAM.
- Reinhard, Johan. 1983. «Las montañas sagradas». *Cuadernos de Historia* 3: 27-62.
- Rivera, Juan. 2019. «Recent Methodological Approaches in Ethnographies of Human and Non-human Amerindian Collectives». *Reviews in Anthropology* 48(1): 1-19.
- Rosenfeld, Silvana y Stefanie Bautista. 2017. *Rituals of the Past*. Boulder: University Press of Colorado.
- Rostworowski, María. 1992. *Pachacamac y el Señor de los Milagros*. Lima: IEP.
- Rostworowski, María. 1977. *Etnia y sociedad*. Lima: IEP.
- Rostworowski, María. 2018. *Estructuras andinas del poder*. Lima: IEP.
- Saignes, Thierry. 1978. «De la filiation à la résidence». *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 33(5-6): 1160-1181.
- Salomon, Frank. 2007. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Salomon, Frank. 2014. «¿Cómo eran las huacas?». *Ecuador Debate* 93: 31-46.
- Sallmann, Jean-Michel. 1992. «Las vision dans les Andes d'aujourd'hui», en Gruzinski, Serge, Antoinette Molinie, Carmen Salazar y Jean-Michel Sallmann (eds.), *Visions indiennes, visions baroques*: 185-224. París: PUF.
- Sillar, Bill. 2009. «The Social Agency of Things?». *Cambridge Archaeological Journal* 19: 367-377.
- Silverman, Helaine y William Isbell. 2015. *Andean Archaeology II*. Nueva York: Springer.
- Spedding, Alison. 1992. «Almas, anchanchus y alaridos en la noche», en Arze, Silvia, Rossana Barragán, Laura Escobari y Ximena Medinacelli (eds.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*: 299-330. Lima: IFEA.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Oxford: Altamira.
- Szremksi, Kasia, Brendan Weaver, Gérson Levi-Lazzaris, Steven Wernke, Miriam Shakow, Tiffany Tung y Tom Dillehay. 2009. «Materiality, Ontology, and the Andes». *The Vanderbilt-Chicago-Harvard Workshop for Andean Anthropology 2009*: 1-25.
- Trever, Lisa, Adam Stack, Carrie Brezine, Tom Cummins, N. Elphick, Andrew Hamilton, Michele Koons, Jeffrey Quilter, Gary Urton y Nathaniel Vanvalkenburgh. 2009. «Materiality, ontology, and the Andes». *Position paper. The Vanderbilt-Chicago-Harvard Workshop for Andean Anthropology*.
- Troll, Carl. 2003. «Ecología del paisaje». *Gaceta Ecológica* 68: 71-84.
- Troll, Carl y Stephen Brush. 1987. *El eco-sistema andino*. La Paz: HISBOL.
- Van den Berg, Hans. 1989. *La tierra no da así no más*. Amsterdam: CEDLA.