

Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds

Marisol de la Cadena

Durham and London:

Duke University Press, 2015. 315 pp.

Giovanna Micarelli¹

Pontificia Universidad Javeriana,
Bogotá, Colombia
giomica@gmail.com

No es en vano que decimos Ausangate,
ellos son esos nombres...
(Nazario Turpo, 2005)

Una caja llena de papeles a punto de ser usados para encender el fuego y calentar agua para el té, es el evento que desata las conversaciones entre Marisol de la Cadena y Mariano y Nazario Turpo —padre e hijo, indígenas runakuna—, a través de mundos radicalmente diferentes y sin embargo parcialmente conectados: un mundo ordenado por prácticas biopolíticas que conciben la vida humana discontinua de aquello que esas mismas prácticas definen como ‘naturaleza’, y el mundo del *ayllu*, donde seres humanos y “otros-que-humanos” están inherentemente conectados. *Earth-beings* —seres-tierra²— traduce la palabra *tirakuna* —compuesta de ‘tierra’ y el sufijo plural quechua *-kuna*—; entidades sintientes que no habitan, sino que *son...* montañas, ríos, lagunas y otras marcas visibles del paisaje, y que están con los runakuna en relaciones de cuidado mutuo. Tanto Mariano como

¹ Antropóloga, Universidad de Roma “La Sapienza” (Italia). M.A. y Ph.D, University of Illinois at Urbana-Champaign (Estados Unidos). Profesora, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Investigadora, Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra (Portugal).

² Todas las traducciones del original inglés son de la autora de esta reseña.

Nazario eran *yachaq*—aunque no solamente—: alguien que sabe cómo comunicarse con los tirakuna, leer las hojas de coca, diagnosticar las causas de una enfermedad y curarla. Así era su suerte: suerte o *istrilla* es la habilidad que un tirakuna despierta en una persona para entrar con ella en una relación eficaz, por ejemplo, haciéndole encontrar *misas* —pequeñas piedras de formas extrañas—, sin las cuales “no se puede conocer” (p. 48).

El libro se compone de siete historias. En la primera, De la Cadena presenta las condiciones conceptuales, analíticas y empíricas de su co-labor con los Turpo. El resto del libro está dividido en dos secciones precedidas cada una por un interludio. El primero introduce a Mariano Turpo y sus negociaciones políticas con autoridades del estado, líderes de izquierda y *tirakuna* en la lucha por la libertad contra el hacendado. El segundo interludio presenta a Nazario, “chamán Andino” y pensador *runakuna*. Las otras seis historias hablan sobre liderazgo indígena y lucha por la tierra; las cosmopolíticas de Mariano Turpo; el archivo indígena y la “acontecibilidad de lo ahistórico”; chamanismo andino y multiculturalismo; la colaboración de Nazario Turpo con el Museo Nacional del Indio Americano en Washington D.C.; las negociaciones con el *munayniyuq*, “dueño de la voluntad” y las rondas campesinas. Estas narrativas no tienen un carácter conclusivo; retornan y son entrecruzadas por otras reflexiones, análisis y relatos que se desenvuelven en las fronteras complejas entre lo local y lo global. Ausangate, el ser-tierra que es también una montaña, ocupa un lugar prominente en estas conversaciones, sugiriendo con su presencia la existencia de “más que una, menos que muchas” formas de ser, un concepto que proviene, a su vez, de las conversaciones entre De la Cadena, Donna Haraway y Marilyn Strathern.

En un importante artículo publicado en 2010, De la Cadena sugería que ‘cultura’ es una noción insuficiente e incluso inadecuada, para entender la política indígena actual. Más que hacer prevalecer los derechos culturales, lo que proponen los movimientos indígenas es una práctica política diferente, plural, no porque esté marcada por género, raza, etnicidad o sexo (como sostiene el multiculturalismo), sino porque conjura a los nohumanos como actores en la arena política (De la

Cadena, 2010, p. 334), y, por ende, sus prácticas *exceden* la noción corriente de política.

Earth Beings retoma y profundiza estos argumentos a través de una recolección heterogénea de materiales etnográficos, históricos y teóricos. Uno de los motivos conductores del libro es entender el “exceso” como una importante condición etnográfica y desafío analítico, que se realiza más allá de los “límites”: “la primera cosa fuera de la cual no hay *nada* que encontrar, y la primera cosa dentro de la cual todo se encuentra” (Guha, 2002, p. 7). Esta “nada” está en relación con lo que se ve a sí mismo como todo, y lo excede. El desafío es ir más allá de los límites y proponer una práctica de reconocimiento de lo real divergente.

Otro motivo se desprende de una reflexión sobre las fronteras entre lo indígena y lo no-indígena. Estas formas de construir el mundo (“*wordlings*”) han sido enlazadas por siglos, pero también son diferentes e inconmensurables; parcialmente conectadas, están incluidas una en la otra, pero no pueden ser reducidas una a la otra (Law, 2004, p. 64). El concepto de conexiones parciales surge del encuentro entre la noción del cyborg de Donna Haraway (1991) y las perspectivas melanesianas de personas analizadas por Marilyn Strathern (2004). Conexiones parciales porque, a pesar de la conexión, las condiciones de las entidades que la componen son inconmensurables: “uno es poco, pero dos son demasiados” (Haraway, 1991, p. 180); “la alternativa a uno no es muchos” (Strathern, 2004, p. 52). Esta noción “ofrece la posibilidad de conceptualizar entidades (o colectividades) *con* relaciones integralmente entrañadas [...]; emergiendo de la relación, las entidades son *intra-relacionadas* en vez de *inter-relacionadas*” (p. 32).

La intención inicial de la autora era trabajar sobre los documentos del archivo de Mariano Turpo, para expandir la historia de un grupo de campesinos y sus aliados en la lucha contra los abusos de los hacendados, y recuperar la figura de Mariano como agente importante, si bien invisible³, de la reforma agraria. El archivo contiene más de 600

³ De la Cadena cuenta cómo en 1965 (circa), en una mesa redonda sobre Todas las Sangres entre intelectuales de izquierda y José María Arguedas, Aníbal Quijano afirmaba que “el liderazgo indígena hoy no existe” (p. 59). En esta manifestación de “ignorancia autorizada como conocimiento por la hegemonía epistémica”, Mariano era un líder

registros de todo tipo, recolectados por Mariano Turpo entre 1920 y 1970: comunicaciones formales escritas a máquina, mensajes personales, hojas donde Mariano practicó su firma, recibos de hotel, actas de reuniones sindicales, retazos de periódico, panfletos. Sin embargo, las conversaciones con Mariano indicaron que su co-labor no podía estar contenida en los documentos: “no solamente”. Los términos de Mariano excedían los límites de lo que puede ser históricamente reconocible como “real”, y había que tomar en serio eventos que según la historia eran imposibles, como la influencia de Ausangate en la derrota legal del hacendado.

Mariano Turpo heredó la obligación de trabajar como colono en la Hacienda Lauramarca, una forma de servidumbre en un estado-nación articulado racialmente y con poder indisputado sobre los runakuna. Su lucha por la “libertad” se extiende desde 1940 hasta la disolución del sistema de hacienda en 1970, cuando Lauramarca se convierte en una cooperativa agraria, propiedad del estado, y los runakuna en miembros socios de la cooperativa. Líder “impensable” desde la perspectiva de líderes e intelectuales de izquierda, Turpo organizó la Unión Campesina de Lauramarca, y fue secretario general del Sindicato de Andamayo, uno de los más importantes en la región. A pesar de participar en las prácticas consuetudinarias de la política local, negociando con abogados y policías, a veces a través del don de una oveja, el nombramiento de Mariano como personero a finales de 1940 revela cómo para los runakuna la noción de representación política está incrustada en perspectivas ontológicas que difieren radicalmente de lo que Latour (1993) llama la “constitución moderna”, fundada en la separación entre humanos y naturaleza. El *ayllu* miró en las hojas de coca, prendió velas a Taytacha [Jesús Cristo] y las velas quemaron bien: esta era la suerte de Mariano, luchar contra el hacendado. Justo Oxa, maestro bilingüe de escuela primaria, explica: “el *ayllu* es como un tejido, y todos los seres del mundo —gente, animales, montañas, plantas, etc.— son como los hilos, somos parte del diseño. Los seres en este mundo no están solos, al igual que un hilo de por sí no es un tejido, y los tejidos tienen hilos, un runa es siempre en-*ayllu* con otros

.....
 “impensable” (Trouillot, 1995). Según De la Cadena, el darse cuenta de este error llevó sucesivamente a Quijano a definir el concepto de colonialidad del poder.

seres - este es ayllu” (p. 44). Los seres humanos y otros-que-humanos están inherentemente conectados en el *ayllu* del cual son parte y que es parte de ellos. La práctica de intrarelación se llama en quechua *uyway*, cuidar, nutrir, criar (p. 103), que no es altruismo, sino una obligación. Obligado por la colectividad a trabajar contra el hacendado, Mariano no habla *por* el *ayllu*, sino *desde* el *ayllu*. De hecho, Mariano dice “yo soy Pacchanta”, no “yo soy de Pacchanta”.

La lucha de Mariano no fue solo por la tierra. La tierra fue un “equivoco”, un concepto que De la Cadena toma prestado de Viveiros de Castro (2004, p. 11): “una falta de comprensión de que las comprensiones [...] no están relacionadas con formas imaginarias de ‘ver el mundo’, sino con los mundos reales que se están viendo”. Punto de encuentro y desencuentro entre el estado y el *ayllu*, la tierra no es simplemente un suelo agrícola del cual los runakuna traen sustento; la tierra en-*ayllu* es el lugar que tirakuna —montañas, ríos y lagunas— junto con animales, plantas y runakuna, *son*. El equivoco, que como afirma Viveiros de Castro (2004) es una dimensión constitutiva de la antropología y su proyecto de traducción cultural, puede ser controlado comentando sobre las diferencias y malentendidos que surgen de la traducción. Esto no solamente hace posible las conversaciones etnográficas; el comentario etnográfico puede ayudar a reconocer las diferencias ontológicas puestas en acto en la comunicación.

A partir de estas ideas, De la Cadena conversa con la propuesta de Guha y Chakrabarty de abrir el campo de lo político más allá de los límites seculares impuestos por el pensamiento europeo. Sin embargo, para ella, mover los seres-tierra a la esfera de la religión, si bien desplaza las representaciones coloniales que asignaban su agencia al diablo (por ejemplo, en la descripción de las guacas en el siglo XVI), representa también una continuación de la distinción entre naturaleza y humanidad inaugurada por el cristianismo y su proyecto colonial de creación del Nuevo Mundo.

Esta disyunción comunicativa caracteriza por ejemplo los mundos parcialmente conectados del chamanismo andino, donde los tirakunas son traducidos como creencias o “montañas sagradas”, y las prácticas

de Nazario como prácticas religiosas, transformando el modo relacional del *ayllu*, en el cual los tirakuna “no son los objetos de los sujetos humanos” (p. 207). Aunque estas prácticas pueden ser vistas también como religiosas, desde las perspectivas de los runakuna son “interacciones con entidades otras-que-humanas que no son ni naturales ni sobrenaturales, sino seres que *son con* los runakuna en colectivos sacionaturales que no acatan la distinción entre Dios, la naturaleza y la humanidad” (p. 206). Invocar a los seres-tierra los convoca inevitablemente a un espacio terrenal poderoso. “No podemos hablar así no más de los tirakuna; para hablar de ellos, necesitamos coca, vino, alcohol, cañazo. Solo así podemos pedir permiso para hablar de ellos; es peligroso” (Nazario Turpo, p. 202). A pesar de ser performada para los turistas, la presentación de *k'intu*⁴ y de despachos⁵ sigue un protocolo, y si carece de la cualidad ética que requiere, puede provocar consecuencias nefastas.

En “La colaboración de Nazario Turpo con el Museo Nacional del Indio Americano en Washington D.C.”, De la Cadena analiza el léxico con el cual los curadores del museo (indígenas norteamericanos) produjeron una representación del “mundo andino”, léxico que aparta lo material de lo espiritual, lo sagrado de lo profano. Según la autora, mientras una representación separa palabra y cosa, significativo y significado, y hasta sujeto y objeto, los “objetos” de la exposición no existían separados del sujeto que participaba en la relación. Además, representar el conocimiento tradicional como cosa del pasado no tomó en cuenta que Nazario como chamán era el resultado no solamente de la continuidad de la tradición, sino también de colaboraciones y participación en redes globales. De la Cadena nos recuerda que el opuesto del equívoco no es la verdad sino la univocidad, y la versión unívoca que prevaleció no permitió que las equivocaciones que ocurren inevitablemente en la conversión entre una perspectiva y otra se volvieran un tema de reflexión en la práctica del museo.

⁴ K'intu: un arreglo de tres hojas de coca presentado a los seres-tierra, soplándolas con el aliento - *pukuy* (véase también Allen, 2002).

⁵ Paquetes que contienen diferentes bienes, como comida, fetos de llama y flores, según las circunstancias y el objetivo que se quiere lograr, y que son quemados para los tirakuna.

En la última historia del libro, la autora retorna a la discusión del liderazgo indígena y del *munayniyuq*, el “dueño de la voluntad”, término que define tanto al Ausangate como al hacendado, porque son capaces de moldear las vidas de los runakuna. Las rondas campesinas surgieron en los años 70 con el fin de controlar los abusos locales, desde la infidelidad hasta la corrupción, y recientemente han jugado un papel crucial para organizar las protestas contra las compañías mineras. Las rondas no son una tentativa de remplazar un estado ausente, sino que se dirigen a un estado presente y familiar: los burócratas, dueños locales de la voluntad, y sus demandas arbitrarias de intercambiar favores por ovejas. La intención de las rondas es “volver legal la ley”, en un modo de liderazgo que revierte la direccionalidad de la autoridad adquirida en las elecciones, y que evoca el “mandar obedeciendo” de los Zapatistas. La autora entrelaza aquí otro hilo, urdido desde el primer capítulo: un análisis de la lectoescritura y su forma de marcar jerarquías. No por nada en quecha, *ñawiyuq* —‘tener ojos’—, describe a una persona que sabe leer y escribir.

Como he mencionado, los líderes e intelectuales limeños no reconocían el papel de los campesinos para acabar con las haciendas; ellos eran todos “masas campesinas”. Frente a esta “ignorancia asimétrica” (Chakrabarty, 2000), la fuerte alianza campesina e indígena que a mediados de 1970 desbarató la reforma agraria de 1969 y redistribuyó la tierra de las cooperativas, así como otros movimientos e historias recientes, amplían la imaginación pública de quien puede participar en la política, y de lo que es política. “Sin embargo, la división ontológica entre humanos y naturaleza que constituye el mundo moderno (Latour, 1993) continúa poniendo límites a esa imaginación” (p. 89). De hecho, para salvar al Ausangate de la explotación minera, los runakuna tuvieron que retirar los tirakuna de las negociaciones y convertir la defensa de los seres-tierra en defensa del medioambiente. “Esta traducción [...] finalmente cancela la capacidad de constitución de la realidad de las prácticas que tal conexión hace posibles” (p. 99). La montaña ganó, pero para ganar, los seres-tierra tuvieron que volverse invisibles, no otra cosa que “creencias”.

En vez de reconocimiento —una “oferta de inclusión que [...] puede emanar solo en los términos cognitivos del estado [y que] puede darse siempre y cuando no afecte esos términos” (p. 277)—, la autora propone cultivar el desconcierto epistémico, y así desafiar qué y cómo conocemos. Inspirándose en Isabelle Stengers (2005), *De la Cadena* concibe las prácticas de los runakuna como cosmopolíticas: prácticas decoloniales de lo político que surgen de relaciones entre mundos divergentes, “con no otra garantía que la ausencia de uniformidad ontológica” (p. 281).

Earth Beings es un libro interesante y provocativo, rico en informaciones valiosas que, sin embargo, son presentadas de manera un poco anecdótica. Las conversaciones teóricas, a veces redundantes, prevalecen ante las conversaciones con los Turpo y la sensación es que terminan sujetándolas; estas podrían haber sido más sostenidas y profundas, mostrando también su resonancia con las visiones ontoepistemológicas de otros pueblos amerindios, que amplían el horizonte de lo posible frente al conocimiento académico y del Estado. Por ejemplo, prestar más atención al papel de la narración en las perspectivas ontoepistemológicas runakuna nos llevaría a entender mejor la experiencia histórica y la temporalidad desde sus perspectivas. ‘Historia’ en quechua puede traducirse de dos maneras. *Willakuy* es el acto de narrar un evento ocurrido, a veces dejando rastros topográficos —una laguna o una formación rocosa— que vuelven presente el evento, pero que no son el tipo de evidencia que demanda el moderno sentido de la historia. *Kwintu*, del español ‘cuento’, narra eventos que pueden o no haber ocurrido. Ambos vienen traducidos como ‘mitos’. Pero mientras *willakuy* no es histórico en el sentido moderno del término, los eventos que narra sí acontecieron (pp. 28-29). Para recuperar esta cualidad, la autora introduce el concepto de “eventfulness of the ahistorical”, que puede traducirse como “acontecibilidad de lo ahistórico”: ahistórico porque no provee el tipo de evidencia que el sentido moderno de la historia requiere; es decir, ahistórico desde el punto de vista de la historia moderna. Inspirándose en Guha (2002) y Chakrabarty (2000), *De la Cadena* critica en el historicismo la separación del tiempo y el espacio, la creación de la historia universal como disciplina, y una noción de naturaleza también universal y abstracta.

Sin embargo, definir el *willakuy* como ahistórico no permite exceder aquello que descalifica el sentido de la historia de los runakuna: su “historicidad” (Rival y Whitehead, 2001; Whitehead, 2003; Uzendoski, 2006). La autora explica que en *willakuy* la palabra y la cosa no son mediadas por el significado: *willakuy* son actos del habla que performan un evento y producen el mundo que narran. Cuando se escriben, la unidad entre nombre y nombrado se altera y se pierde, se vuelve una representación, donde las palabras “... ya no son las marcas de las cosas; yacen durmiendo entre las páginas de los libros cubiertas de polvo” (Foucault, 1991, p. 48). Es por esto que, según Mariano, el trabajo de escritura de Marisol era insuficiente para “hacer que las cosas acontezcan”; por la misma razón los documentos que habían sido necesarios durante la queja contra el hacendado ya podían ser usados para avivar el fuego.

Referencias

Allen, C. (2002). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’. *Cultural Anthropology* 25(2), 334-370.

Foucault, M. (1991). Questions of Method. En G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (pp. 73-86). Chicago: University of Chicago Press.

Guha, R. (2002). *History at the Limits of World History*. New York: Columbia University Press.

Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Law, J. (2004). *After Method: Mess in Social Science Research*. New York: Routledge.

Rival, L. and Whitehead, N. L. (Eds.). (2001). *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

Stengers, I. (2005). A Cosmopolitical Proposal. En B. Latour and P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003). Cambridge, MA: MIT Press.

Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. New York: Altamira.

Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.

Uzendoski, M. (2006). El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26, 161-172.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti* 2(1), 3-22.

Whitehead, N. L. (2003). Introduction. En N. L. Whitehead (Ed.), *Histories and Historicities in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.

Cómo citar esta reseña

Micarelli, G. (2017). Reseña del libro *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, de Marisol de la Cadena. *Universitas Humanística*, 83, 403-412. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh83.ebep>