RICARD LANATA Xavier, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*

Pablo F. Sendón

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/10053>

DOI: 10.4000/jsa.10053

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 15 julio 2008

Paginación: 289-297

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Pablo F. Sendón, «RICARD LANATA Xavier, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 94-1 | 2008, Publicado el 25 julio 2008, consultado el 04 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/10053> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.10053>

Este documento fue generado automáticamente el 4 septiembre 2022.

All rights reserved

RICARD LANATA Xavier, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*

Pablo F. Sendón

REFERENCIA

RICARD LANATA Xavier, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Bartolomé de Las Casas, Lima, 2009, 494 p.

- 1 La porción sudoriental del departamento de Cuzco (Perú) se encuentra bajo la égida del macizo del Ausangate el cual, por encima de los 5,000 metros sobre el nivel del mar y en dirección al altiplano Boliviano, se presenta como un gigantesco techo a dos aguas que separa los territorios del piedemonte amazónico y los valles interandinos dispuestos, respectivamente, en sus laderas septentrionales y meridionales. Debido a las condiciones ecológicas del medio – elevadísimos niveles altitudinales, exposición a los vientos, biestacionalidad extrema y condición de los suelos – cualquier tipo de empresa humana parecería, a simple vista, sino imposible, destinada al fracaso. Y sin embargo, toda esta región, incluso los rincones más apartados adyacentes a las nieves perpetuas, se encuentra habitada por una población fundamentalmente quechua hablante que, en virtud de sus actividades productivas – pastoreo seminómade de alpacas, llamas y ovejas – patrones de organización social – ordenamiento en ayllus basados en vínculos de parentesco – y concepciones simbólicas y prácticas rituales hacen de ella una unidad de análisis de contornos precisos que manifiesta una serie de peculiaridades que las diferencian de los grupos campesino-indígenas de otras regiones del Perú, tanto en la actualidad como en sus derroteros históricos. *Ladrones de sombra* es una etnografía

consagrada a desenredar – de manera minuciosa y pausada – la madeja de creencias aparentemente irracionales de los pastores del Ausangate con miras a determinar su sentido tanto en el plano del pensamiento como en el de la acción. El universo simbólico de la región admite la existencia de dos mundos separados y a la vez ligados entre sí, el mundo de la naturaleza y el mundo-otro, y también reconoce individuos que tienen la capacidad de « comunicar y ordenar » (p. 31) a los seres del mundo-otro que cumplan determinados actos con consecuencias sobre el mundo natural. Elevado al estatus de « sistema religioso coherente, sin ser rígido » (p. 29), « sistema de representaciones, institución social y cuerpo de prácticas » (p. 32) y « sistema ideológico » (*ibid.*), la obra está dedicada al estudio del chamanismo con miras a « tomar nota de la especificidad del fenómeno en relación con el chamanismo de los valles interandinos y de las Tierras Bajas del piedemonte y de la Cuenca Amazónica, y resituarlo en el contexto de la vida pastoril » (p. 37). Ello no se reduce, es preciso mencionar, a las observaciones de un único estudio de caso. En efecto, si bien anclado en la aldea de Siwina Sallma, perteneciente a la mitad *Hanan Muyu* de la actual comunidad campesina de Sallani (distrito de Pitumarca, provincia de Canchis), la encuesta etnográfica ha llevado a Xavier Ricard Lanata a transitar los caminos que cruzan los interminables nevados, apachetas y cuchilladas alcanzando otros pueblos articulados a través de la lógica de movilidad espacial propia de una sociedad de pastores. Así, el registro etnográfico incorpora las observaciones realizadas en la comunidad de Phinaya (distrito de Pitumarca), la ciudad de Sicuani (capital de Canchis) y los distritos de Ocongate y Marcapata (provincia de Quispicanchi), entre otros.

- 2 Muñido de un sólido bagaje teórico y conceptual, de una extraordinaria experiencia en el terreno y de un admirable conocimiento del quechua – evidenciado no sólo en el impresionante corpus de relatos sobre los temas y problemas considerados, sino en el ordenamiento y tratamiento al que han sido sometidos, adquiriendo un protagonismo del que difícilmente se puede prescindir en la lectura del texto –, el autor alcanza su objetivo – la realización de « una suerte de “arqueología del chamanismo” en la región del Ausangate » (p. 48) – en cuatro pasos: la identificación de las representaciones del mundo-otro, la determinación de las prácticas rituales que demuestran las mutuas influencias entre el mundo-otro y el mundo natural, el análisis de las relaciones lógicas que estructuran el sistema chamánico y, finalmente, la consideración de problemáticas relativas al mestizaje cultural y los mecanismos de interpretación en antropología.
- 3 En la cúspide de la jerarquía de las entidades del mundo-otro se encuentran los *apu*, divinidades corporizadas en la figura de los cerros, o cualquier desnivel del terreno, que asimismo se hallan diferenciados entre sí, en sus identidades y roles, ocupando el Ausangate un sitio privilegiado en el panteón regional. El *apu* (también denominado *ruwal*) constituye el « principio ordenador » (*kamachiq*) de la naturaleza y la vida social y, en calidad de tal, no es concebido como un « creador original » sino como un « hacedor » (*ruwaq*) que moldea una materia preexistente – de la cual él mismo forma parte – y la transforma en el sentido de que « anima todas las cosas, y que lleva a los hombres a cumplir las tareas que le son impuestas por la cultura » (p. 56). Poseedor y dueño de la flora y la fauna que se deposita sobre sus faldas, el *apu* es también « pastor de pueblos » (*llaqta michiq*) o « pastor de hombres » (*runa michiq*), cuyo destino está unido al vínculo que mantienen con los *apu* que los vieron nacer en sus respectivos lugares de origen – siendo a la vez estos *apu* sus « padrinos » y sus « casas ». A la par que principio ordenador, el *apu* es principio de segmentación del espacio, el cual se encuentra

ordenado por una serie difícilmente cuantificable de hitos (*alqa* y *apachita*) que constituyen a la vez límites y puntos de paso. De naturaleza masculina o femenina, los *apu* se diferencian de la *pachamama* y se presentan, entre los pastores, como el objeto principal de culto. En calidad de ordenadores y pastores-protectores, su naturaleza es doble: a la vez que « dotados de un poder que los propulsa en un mundo-otro al que los hombres tienen difícilmente acceso » (p. 75), se los concibe como « seres familiares en quienes se piensa con ternura » (*ibid.*).

- 4 La fuerza eficaz que anima a todos los seres conduciéndolos a su plena realización es el *animu*. Difícil de asir, el término no alude sencillamente a una noción de esencia ni a una categoría del entendimiento, ya que elude a ambas en el sentido de que resulta imposible concebirlo fuera de su existencia sensible: « el *animu* sólo existe en la medida en que produce una animación real: no es, si no se manifiesta desde el punto de vista sensible, es decir si no es perceptible » (p. 80); se trata, en este sentido, de una « esencia en acto » (p. 83). Ello no significa, sin embargo, que el *animu* no pueda ser concebido independientemente de su asociación con una corporeidad ya que, la segunda característica que lo define es precisamente su capacidad de separarse temporalmente del cuerpo. La representación indígena del *animu* da cuenta de ello ya que también es percibido, a la vez, como un doble, un viento (*wayra*), un soplo (*samay*) y una sombra. Asociado a las etapas del ciclo vital de todos los seres que habitan el mundo natural, la noción alcanza su máxima expresión en la teoría indígena del sueño, ya que este es concebido como un viaje extra-corporal – en el que el *animu* vagabundea en sitios desconocidos por el soñador encontrándose, eventualmente, con sus pares – y como una intervención directa del *apu* – en el sentido de que el *animu* es ordenado y animado por el mismo *apu* – quien, en definitiva, es el que hace soñar « dando forma al *animu*, para que remita al soñador imágenes que hay que interpretar como mensajes, recurriendo, a veces, a un léxico de “claves de los sueños”, apremiante y suave a la vez » (p. 105). Estas imágenes, pertenecientes al mundo-otro, están también relacionadas con las concepciones nativas acerca de la muerte. El mundo de los muertos está asociado a las nociones de *ukhu pacha* o *ukhupi* (lit. « en el interior ») que remiten a un mundo infra-terrenal con múltiples características. Depositario de las riquezas que poseen los *apu*, el mundo interior es a la vez la fuente de las riquezas del *kay pacha* (lit. « este mundo »), o el mundo en el que viven los hombres, que para el caso de los pastores de las tierras altas consiste fundamentalmente en los ganados que les fueron confiados por los mismos *apu*. La fisonomía del paisaje y los fenómenos meteorológicos a él asociados están impregnados de estas nociones. Los lagos y manantiales que inundan la región son percibidos como puertas de entrada al infra-mundo; el rayo, íntimamente vinculado a la figura del *apu*, tiene allí su morada donde conserva los *animu* de los hombres, animales y plantas que fulminó tras su paso intempestivo por este mundo; las grutas y cuevas ubicadas en la cima de los cerros contienen los huesos de los *machula*, o los ancestros del tiempo pre-solar quienes, junto con los *kukuchi* (o condenados), las *sirimas* (seres fabulosos que moran en el fondo de las lagunas) y los *apu* encantadores, constituyen una fuente de amenaza constante para aquellos individuos que, desprevenidos o conscientes de sus actos, caen presa de sus caprichos o simplemente despiertan su cólera – fundamentalmente durante las horas *phiru*, ese momento del día en el que el cielo se convierte en una bóveda metálica « y las cosas dejan de ser ellas mismas y se confunden en “sombras” » (p. 177). La contraparte del mundo-interior es el *hanaq pacha* (lit. « mundo de arriba ») y, al igual que su contrario, involucra la noción de mundo-otro al tratarse, esta vez, del espacio celeste en el que se reúnen los *apu*. La caracterización de

ambos mundos en los términos expuestos no deja de enfrentarse al delicado problema de los siglos de evangelización más o menos sistemática a la que fueron sometidas las poblaciones agrupadas en los márgenes – y más allá – de la República de Españoles. Lejos de adoptar un tono lacónico sobre el particular y remitir una solución en el terreno incierto del sincretismo, el autor advierte que el mundo-otro de los pastores « está trabajado por dos lógicas contradictorias y conflictuales » (p. 139) y que la meta del etnólogo consiste en un « trabajo de decodificación » (p. 140) con miras a « reconstruir la trama de una “otra-vida” informada por las representaciones indígenas del mundo-otro » (*ibid.*).

- 5 Los ritos de los pastores están cargados de estas representaciones. La figura central sobre la que está depositada la función chamánica es el *altumisayuy* o dueño de la mesa ritual alta. Este personaje, a diferencia de los *pampamisayuy* (o dueño de la mesa ritual baja), *watuq* (adivino), *layqa* (el brujo o hechicero), *hampiq* o *paqu* (curandero) es, además de ello, el especialista en la comunicación con el mundo-otro ya que, en calidad de *waynillu* (lit. « joven servidor »), y por designio suyo, detenta el estatus de servidor del *apu*. En efecto, la iniciación chamánica es resultado de una elección sobrenatural seguida de un proceso de aprendizaje. La primera consiste en la descarga del rayo (*qhaqya*) sobre el cuerpo del futuro chamán que, mutilado y reconstituido, cobra nueva vida mediante la insuflación que el *apu* ha ejercido sobre él. Testimonio de esta elección son los objetos (balas, campanitas y piedras de compasión) que el iniciado encuentra cerca del sitio en el que ha recibido el impacto y que pasarán a constituir los elementos fundamentales de su mesa ritual. Bajo la tutela de otro *altumisayuy*, quien a su vez ha sido insuflado por otro *apu*, el iniciado es sometido a un proceso de aprendizaje pautado por una serie de baños rituales en virtud de los cuales el iniciado deviene *qarpasqa* (lit. « regado ») y, por tanto, capaz de comunicarse con el mundo-otro invocando a los *apu* a su mesa en un contexto cargado de hierofanía, « es decir una manifestación sensible de lo divino » (p. 165) que, lejos de circunscribirse al ámbito íntimo de la consulta individual, involucra « la actualización del principio espiritual que proporciona toda su unidad y su sentido al cuerpo social » (p. 166).
- 6 Las enfermedades del mundo-otro que aquejan a la vida de los pastores son de dos tipos, *wayra* (lit. « viento ») y *mancharisqa* (lit. « asustado »), y los agentes patógenos de unas y otras involucran las mismas categorías relativas a las representaciones acerca de él. Mientras que las primeras son producto de la introducción del *ánimu* del agente patógeno (el de un *machula*, un *kukuchi* o un *qhaqya*) en el cuerpo del enfermo, las segundas, inversamente, conciernen a la pérdida del *animu* del cuerpo del enfermo como resultado, por lo general, de los caprichos de los *apu* de menor envergadura. En esta instancia, la función del *atumisayuy* está concentrada en lidiar con estos, a la vez ladrones e insufladores de sombras, mediante el trabajo, según el caso, de reincorporación o separación del *animu*. Sin embargo, su rol no se reduce a ello ya que, además de curar, el chaman debe prevenir, y de allí su lugar destacado en los ritos propiciatorios que, además de estar dirigidos a los seres del mundo-otro, también lo están a los testimonios o rastros de su voluntad en el mundo natural tal y como queda expresado en el ciclo de ofrendas a los *apu* y a las piedras de compasión (*khuya rumi*, *inqa* o *inqaychu*), verdaderos dones de los *apu* y fuerza de animación del ganado. La muerte, finalmente, es concebida como un proceso, una verdadera metamorfosis, consistente en el gradual desprendimiento del *animu* del cuerpo, humano y social, seguida de una serie de ceremonias que, a semejanza de ritos particulares, la acompañan. Todas ellas están destinadas a hacer del *animu* un alma o, más precisamente, a hacer de un muerto reciente

– o un mal muerto (e.g., *kukuchi*, *machula*) – todavía animado, una entidad carente de orden y animación y, por lo tanto, con la que resulta imposible comunicarse. Estos seres todavía forman parte del mundo natural no sólo en el sentido de su presencia sensible – y amenazante – en la naturaleza circundante, sino también en aquel otro relativo al hecho de que ellos todavía pueden ser convocados por el *altumisayuq* a su mesa ritual ejercitando así su rol de mediación hasta las postrimerías de la vida, individual y social.

- 7 La función chamánica se presenta como una posibilidad de mediación entre otras y, todas juntas, conforman un sistema cuyo despliegue superlativo queda evidenciado en la peregrinación anual al santuario de Quyllurit'i, en la que miles de individuos, organizados en « naciones », se dirigen hacia una roca que presenta una imagen de Cristo y, más allá, hasta los glaciares que coronan las cimas de las montañas. Los análisis más conspicuos sobre este verdadero « hecho social total » lo han interpretado en clave de una « transformación eucarística » que supo aprovechar los misterios del cristianismo. Sin negarla, la perspectiva que ofrece la celebración desde el punto de vista de las poblaciones pastoriles permite, también, interpretarla a partir del fondo común de creencias descrito hasta aquí. La misma toponimia invita a ello. *Quyllu* es el término que en el ritual designa a la alpaca donada por los *apu*, y el mismo Ausangate es también designado *quyllu punchuchayuq* (lit. « la [alpaca] que posee el poncho blanco resplandeciente »). El término que designa la ubicación del altar en el templo sagrado es *kuch'i* (lit. « rincón » o « fondo de valle ») lo que, a su vez, proporciona una instancia de asociación entre la roca y la topografía regional, cargada de un simbolismo propio. La roca en sí misma rememora las piedras de compasión (*khuya rumi*) testimonio de la voluntad del *apu*, y su posición alejada y difícilmente accesible rememora al *apu* mismo quien, desdibujando la imagen cristiana inscrita en ella, convierte al Señor de Quyllurit'i en « una divinidad esencialmente pastoril, responsable de la multiplicación de los animales del rebaño » (p. 259). Ello no es todo, las coreografías que pautan el ritmo de la peregrinación favorecen otras meditaciones que refuerzan aún más no sólo el vínculo íntimo entre los dos mundos sino, también, entre ellos y el espacio social desde el que se los concibe. Los personajes que conforman las tres comparsas de danzantes que detentan un rol protagónico llevan los nombres de *Qhapaq Qulla*, *Ch'unchu* y *Ukuku*. De inmediato se asiste a una oposición entre los dos primeros términos. Mientras que los *qulla* representan a los pastores, civilizados y ricos, del altiplano más allá del abra de La Raya (hito geográfico que se presenta como una puerta de entrada al Collasuyu), los *ch'unchu* hacen lo propio con respecto a los indígenas, salvajes y pobres, del piedemonte amazónico (localizado en las laderas septentrionales del Ausangate) promoviendo una verdadera relación entre tierras altas y tierras bajas. Asimismo, los *ch'unchu* son identificados con los *machula* o *ch'ullpa*, los ancestros del tiempo pre-solar que fueron incinerados por el Sol en ocasión de su aparición en este mundo. Descendientes de las *ch'ullpas* que pudieron escapar al cataclismo siguiendo el curso de los ríos hasta la ceja de selva, la vestimenta de estos *ch'unchu*, adornada con plumas no sólo apreciadas por los incas sino también asociadas a los mismos *apu* – en ambos casos héroes civilizadores – los ubica de inmediato en un plano simétricamente inverso al de las categorías que, en principio, parecían definirlos. Seres liminares por antonomasia (semejantes a los mismos *machula* que se resisten a dejar este mundo), los *ch'unchu* se oponen a los *qulla* quienes, en otros contextos rituales, son concebidos explícitamente como invasores y son los mismos *ch'unchu* los encargados de restaurar un « orden amenazado por la irrupción de los *Qulla* en un espacio sagrado que no es el suyo, estructurado en un juego de complementariedades del cual están excluidos » (p. 267). La misma condición liminar

presentan los *ukuku*, seres mitad hombre y mitad oso quienes, como tales, conjugan en su ser los reinos natural y social y, al igual que los *ch'unchu*, están asociados al piedemonte. Es en el uso del espacio ritual por parte de los *ch'unchu* y de los *ukuku* donde el proceso de mediación adquiere una capacidad expresiva notable. La peregrinación, literalmente un ascenso, se lleva a cabo por etapas y cada una de ellas está ordenada a través de una serie de hitos (*alqa*) que, igualmente liminares, separan dos espacios. El primer espacio, adyacente al piedemonte y a los niveles altitudinales más bajos, es común a ambos grupos de danzantes. El segundo de ellos, cercano a los glaciares, es exclusivo de los *ukuku*, quienes son los encargados de llevar ofrendas a los *apu* y regresar con bloques de nieve perpetua. Este privilegio informa acerca de una relación particular entre *ukuku* y *apu* que está relacionada con la condición animal del primero. Su vestimenta, más que a un oso, identifica a este personaje con una alpaca, e incluso la mitología vernácula establece una relación de filiación no sólo entre ambos animales sino entre las alpacas y los mismos *ukuku*. Este personaje, asimismo, es *inqa* de los hombres (*runaq inqan*) y, en calidad de tal, al igual que las alpacas y las piedras de compasión, es un don del *apu* a los pastores, de quien el primero es, a su vez, pastor. Los atributos y actividades de ambos personajes reproducen, en la extensión de todo el paisaje, el mismo fenómeno de mediación que el *altumisyuq* alcanza en el espacio más bien limitado de su meta ritual desde el momento en que, « en un universo pensado a partir de la discontinuidad, los danzantes *Ukuku* y *Ch'unchu* ofrecen la imagen única de una síntesis » (p. 287) que, por su parte, no deja de estar sujeta a nuevas consideraciones.

- 8 El problema de las relaciones entre el mundo-otro y el mundo natural no se detiene en la corroboración de que una serie de representaciones y prácticas rituales se remiten mutuamente. También involucra la pregunta sobre la manera en que se piensa el estatus mismo de las entidades que pueblan ambos mundos – los hombres y sus dioses – en sí mismos y en su íntima relación. Los discursos míticos producen las claves para interpretarlos. La mitología del Ausangate está repleta de relatos en los que los hombres, la flora y la fauna y los *apu* se encuentran enfrentados en la persecución de sus propios intereses. Los hombres cazan desmesuradamente los animales salvajes, que no son sino los animales domésticos de los *apu* quienes, furiosos ante tamaña afrenta, castigan a los hombres reproduciendo en exceso las especies que amenazan la naturaleza domesticada. Otras veces son estos mismos animales quienes, codiciosos y hambrientos, desconocen el poder de sus amos manifestando un comportamiento irreverente hacia ellos quienes, esta vez, los destruyen sin compasión. En uno y otro caso se produce una verdadera alteración de los vínculos que ligan a los dos mundos: desequilibrio en el primero – que vuelve a ser restaurado por el poder efectivo de los *apu* en el mundo natural – y ruptura en el segundo – en el que el mundo natural adquiere una autonomía momentánea ante la que los *apu* no tienen otra opción que descargar toda su furia. Esta autonomía resulta necesaria para que los hombres puedan actuar en el mundo sin despertar, por acción u omisión, constantemente la cólera de sus dioses. Pero se trata de una autonomía relativa, ya que la naturaleza salvaje, desde la perspectiva de los hombres, es el ámbito doméstico de sus *apu* quienes, por su parte, no intervendrán en los asuntos humanos en tanto y en cuanto los hombres sepan respetar sus prohibiciones ya que, en definitiva, dependen de ellos, siendo jueces y partes en todos los asuntos que incumben a la vida en ambos mundos. « Entre autonomía y dependencia », en palabras del autor, o « el vaivén entre dos categorías dicotómicas de relaciones con el mundo-otro, es el que funda la vida, y el sentimiento religioso, de los pastores de las Tierras Altas » (p. 339). Pero no se trata aquí de dos categorías que se presentan meramente como el principio y el fin de todo un

universo simbólico mediado sino que, propondría quien escribe estas líneas, también « en autonomía y dependencia » es, como categoría única, la instancia misma de mediación. En efecto, los *apu* ordenan y animan una naturaleza de la que ellos mismos forman parte, y parte de esa naturaleza son los *altumisayuq* quienes, servidores de los *apu*, son capaces de comunicarse con ellos y determinar las causas de los trastornos del mundo. Estamos así frente a lo que el autor denomina « una religión de la inmanencia » (p. 341), en la que la noción misma de relación pareciera desvirtuar cualquier idea de creación *ex nihilo*.

- 9 Los ritos chamánicos, entonces, constituyen una instancia de mediación entre otras (i.e., ritos propiciatorios, peregrinaciones y danzas con personajes zoomorfos), siendo todas ellas susceptibles de reformularse en términos de un sistema con consecuencias directas sobre los mecanismos de adhesión e interpretación de las creencias. Efectivamente, la relación entre las creencias mágicas y la experiencia sensible no es inmediata ni infalible ya que, muchas veces, las primeras parecen no corroborarse en la práctica. La actuación deficiente de un chamán o la incredulidad acerca de la existencia de determinados seres del mundo-otro no implica un cuestionamiento al sistema de representaciones y prácticas en su totalidad ya que, por un lado, la mala praxis es siempre responsabilidad de un *atumisayuq* y, por el otro, la falta de certeza sobre la existencia de los *machula* o *kukuchi* puede ser producto de que uno no se haya encontrado nunca con ellos. En otras palabras, « algunas partes del sistema de representaciones pueden ser (temporalmente) cuestionadas sobre la base de argumentos *de facto*, pero el sistema, en sí, se mantiene intacto sobre otro plano, aquel que procede de una argumentación *de jure* » (p. 363). Incluso más, desde otro nivel de análisis, las creencias en cuestión son, en sí mismas, ideas religiosas « cuyos fundamentos escapan a la verificación empírica, pues conciernen al ser mismo de las cosas: a su ontología » (p. 371).
- 10 Aunque sea difícil precisar con certeza desde cuándo el sistema religioso de los pastores del Ausangate ha caído presa de un « conflicto de representaciones » (p. 389), lo cierto es que los últimos decenios fueron protagonistas de la inyección de otros tipos de discursos (católicos, protestantes, milenaristas e incluso científicistas) con miras a ejercer un impacto deletéreo sobre él. Las respuestas de los pastores al respecto son variadas, pero más o menos van desde el simple rechazo – lo menos frecuente – hasta la recomposición de sus propias creencias, manteniéndolas pero dándoles un nuevo sentido. Entre estos dos polos, el autor descubre una tercera actitud que consiste en la búsqueda de conciliación entre discursos incompatibles – en el sentido de que las prácticas de unos son intraducibles en términos del sistema de creencia de los otros – y propone la fórmula « discursos transicionales » para dar cuenta del proceso de exégesis de un sistema de creencias desde la lógica propuesta por otro, y viceversa. Pero este proceso, lejos de redundar en un fenómeno de sincretismo o en una síntesis estable, denuncia su necesidad de ser reanudado constantemente, al tiempo que demuestra que uno de los términos en los que se lleva a cabo esta reanudación proviene del acervo religioso vernáculo cuya suerte estaría en todo caso llamada a transformarse más que a desaparecer. Las últimas páginas de la obra están dedicadas a problemas derivados de la práctica de interpretación en antropología, producto del diálogo intercultural en el que, esta vez, es el mismo etnógrafo quien se encuentra involucrado.
- 11 El lector que busca en una etnografía conocer algo acerca de las maneras en que otras sociedades conciben el mundo y actúan en él de modo diferente al suyo, que su interés al respecto esté inspirado en consideraciones que vayan más allá de la mera satisfacción de

un ansia de exotismo y que, en esta dirección, ello se traduzca en el anhelo de encontrar la puesta en práctica de un método de investigación que lejos de cuestionar los logros de la antropología en cuanto disciplina científica los reúna en una síntesis original que eventualmente le ayude a reflexionar sobre cuestiones de su propia incumbencia encontrará, en *Ladrones de sombra*, además de todo ello, un libro de una belleza por momentos conmovedora cuyas páginas dejan traslucir aquella observación de Maurice Leenhardt relativa al hecho de que, siempre y en definitiva, Dios le habla al corazón del hombre en la lengua que chupó de su madre.

AUTORES

PABLO F. SENDÓN

CONICET, Argentine