

FERREIRA Francisco y Jean Isbell BILLIE (eds), *A return to the village: community ethnographies and the study of Andean culture in retrospective*

Pablo F. Sendón



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/16089>

DOI: 10.4000/jsa.16089

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 15 junio 2018

Paginación: 308-314

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Pablo F. Sendón, « FERREIRA Francisco y Jean Isbell BILLIE (eds), *A return to the village: community ethnographies and the study of Andean culture in retrospective* », *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 104-1 | 2018, Publicado el 15 junio 2018, consultado el 24 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/16089> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.16089>

Este documento fue generado automáticamente el 24 septiembre 2020.

© Société des Américanistes

FERREIRA Francisco y Jean Isbell BILLIE
(eds), *A return to the village:
community ethnographies and the
study of Andean culture in retrospective*

Pablo F. Sendón

REFERENCIA

FERREIRA Francisco y Jean Isbell BILLIE (eds), *A return to the village: community ethnographies and the study of Andean culture in retrospective*, Institute of Latin American Studies/School of Advanced Study/University of London, London, 2016, xiii-301 p., bibliogr., ill. en coul., mapas.

- 1 El presente volumen reúne ocho contribuciones de nueve antropólogos de amplia trayectoria y gran reconocimiento en el ámbito de los estudios andinos quienes, además de pertenecer a una casi misma generación, y quizás precisamente por ello, comparten el atributo común de haber realizado extensos trabajos de campo etnográficos –y en algunos casos fundacionales en términos de geografía, método y teoría– entre poblaciones campesino-indígenas del Perú, Bolivia y Ecuador. La problemática que los convocó fue la de ponderar retrospectivamente sus respectivas “etnografías de comunidad” (p. 4) con miras a examinar el papel cambiante de tal empresa en el estudio de la “cultura andina” (*ibid.*). En el ensayo introductorio –fundamentalmente un balance bibliográfico sobre estudios de comunidad en los Andes antecedido de una semblanza profesional del más joven de los editores y de un breve recuento anecdótico acerca de los motivos que inspiraron la realización del libro– se define a la “comunidad” como “las unidades territoriales y administrativas formadas por las aldeas rurales y sus correspondientes habitantes y tierras localizados en las zonas altas” (p. 5), y se especifica que a lo largo de toda la obra el término “aldea” –o

“pueblo”– es sinónimo de “comunidad” (*ibid.*). Esta caracterización es equívoca y está sujeta a algunos reparos sobre los que nos pronunciaremos hacia el final de esta nota, no sin antes sugerir, de paso, que quizás ello explique el hecho de que las reacciones de los respectivos convidados a esta reunión, todas entusiastas, no dejan de translucir sentimientos y sensaciones dispares en relación con la “comunidad” y sus circunstancias: “reflexión”, “encantamiento”, “nostalgia”, “exaltación”, “duda”, “cautela”, “evitación” y “enamoramamiento”, no necesariamente excluyentes entre sí en cada caso. Junto con ello, en el mismo ensayo se sostiene, con razón, que en las últimas décadas el estudio antropológico de las comunidades andinas ha perdido terreno y, sin tanta razón, que en aquellas investigaciones que se continuaron realizando algunos de los focos de interés caros a la disciplina –tales como la religión y las prácticas rituales, la organización social y otros temas relacionados con aspectos tradicionales de la cultura local– también cambiaron (p. 35)¹. Ante este estado de cosas, Francisco Ferreira reivindica y justifica la validez y la necesidad de las etnografías de comunidades por las siguientes tres razones: la importancia que las comunidades de altura continúan teniendo en la cultura andina, la escala y el significado de las transformaciones sociales que experimentan en la actualidad y la existencia de una rica tradición académica de estudios de comunidades andinas como fuente clave de conocimiento y comparación (p. 37). Palabras más, palabras menos, estos son los motivos de la invitación cursada para regresar a la comunidad y a algunas de las más importantes etnografías escritas sobre ellas desde el particular punto de vista de quienes las concibieron.

- 2 En términos generales, el lector promedio de literatura antropológica dedicada al ámbito andino no encontrará en este volumen cosa alguna en verdad novedosa que no pueda haber aprendido –y quizás incluso en mejores términos– en las obras previas que sus respectivos autores le dedicaron: los topónimos Chuschi, Sonqo, Huaquirca, Yanque Urinsaya, Otavalo, Tupicocha, Macha y Tangor remiten de inmediato a universos etnográficos que no necesitan de mayor introducción. Por su parte, el lector algo más informado en la materia encontrará el volumen largamente redundante. Es por ello que, para uno u otro caso, pensar una reseña de la presente obra trae aparejado el peligro, casi desde el comienzo, de terminar glosando aquello mismo que los propios autores han hecho de sus respectivas etnografías y del trabajo que las antecedió. Pero tampoco este termina de ser el caso. Porque lo cierto es que el libro no constituye un verdadero “regreso a la comunidad”, en el sentido de que no termina de cuajar en una reflexión detenida sobre el contenido y la forma de cada uno de los casos contenidos en él con la profundidad que ofrece el arco temporal que culmina en un presente que, siendo auspiciosos, al menos los interpela. No: aquí la mirada distante que este lector no puede evitar añorar a la sombra de las etnografías evocadas se pierde en una serie de relatos más o menos personales, más o menos curriculares, más o menos anecdóticos, en los que el presente etnográfico del indígena (o del campesino) cede terreno al pasado biográfico del antropólogo.
- 3 Así, el libro rebosa de información, en algunos casos francamente inédita, cuya pertinencia y relevancia para los fines impuestos en él dejamos a juicios del lector. Circunscribiéndonos exclusivamente al ámbito del parentesco, a medida que se avanza en la lectura uno se entera que Diana, quien fuera la hija de una de las autoras, hoy en día es Cid, su hijo transgénico con identidad masculina (p. 67); que el matrimonio con Rick de otra de las autoras estaba llegando a su fin mientras escribía su tesis doctoral (p. 77) y que Andras, su segundo esposo de quien eventualmente también se terminó

separando, es un poeta húngaro a quien conoció en una reunión de la American Anthropological Association poco tiempo después de haber terminado el manuscrito de su libro (p. 81); que el encuentro con Frances de otro de los autores, una vieja amiga con quien a la postre terminaría desposándose, redundó en este caso en la finalización de su propia tesis de doctorado (p. 100); que Chesca, la esposa de otro autor, tuvo que pedir un año de permiso en su empleo para poder acompañarlo durante su trabajo en el terreno (p. 159); que fue con Marta, su novia de juventud, con quien otro de los autores –enumeración de las profesiones de sus padres y abuelos mediante– aprendió sus primeros pasos de baile (p. 201-202), o que la progenie de otro era una familia de judíos refugiados de Hamburgo que se instaló en las tierras altas del Perú central (p. 234).

- 4 Junto con esto, una tercera característica común del volumen es la presencia de un número de afirmaciones que no deberían pasar inadvertidas al lector interesado. Entre ellas destacan, por ejemplo, la propia reevaluación de Billie Jean Isbell sobre el “ismo” con el que antaño supo identificarse, en la que Claude Lévi-Strauss, el estructuralismo y el Museo de Quai Branly son caracterizados como, respectivamente, “un nuevo héroe masculino de la ciencia” (p. 49), “androcéntrico” (p. 50), y el ejemplo más prominente del enmascaramiento de las funciones políticas del estructuralismo –o lo que sobrevive de él en la actualidad– en su ejercicio de reconfiguración y redefinición del pasado colonial de Francia (p. 52). Al finalizar la revisita a su propia obra, Catherine Allen, por su parte, concluye que en la actualidad “repensar el animismo” como una orientación válida para el mundo involucra un compromiso con las “cosmopolíticas indígenas” de las naciones andinas que incorporan actores no humanos –como las montañas– en la arena política y, asimismo, explora la posibilidad del diálogo a través de diferencias culturales profundas (p. 90). Tristan Platt, finalmente, sostiene que su formación en el ámbito de la antropología social británica le permitió sortear deliberadamente el camino de los estudios de comunidad norteamericanos y buscar así huellas etnográficas de formas andinas de organización social (p. 200); y si bien con los segundos compartió el método etnográfico (p. 213), su propia aproximación al estudio de los ayllus del norte de Potosí tuvo muchas “ventajas epistemológicas” que le permitieron evitar la engañosa, ahistórica y efímera unicidad conferida a la “comunidad” en los “estudios de comunidades” (p. 224).
- 5 La primera serie de afirmaciones (las de Isbell) no nos inspira, en el presente contexto, mayores comentarios². Las otras dos sí, y por los siguientes motivos: porque la primera de ellas es objeto de debate en dos instancias distintas del libro y porque la segunda, sin ser necesariamente incorrecta en los términos “fundacionales” referidos al comienzo de esta nota, no termina tampoco de hacer estricto honor a la verdad. En efecto, en un fragmento de la epístola de Orin Starn a Francisco Ferreira consignada en la introducción del libro, el primero afirma encontrar en el “giro ontológico” una nueva forma de “andeanismo” que no hace sino reciclar los viejos y gastados tropos del así imaginado otro-indígena-atemporal situado en la vereda de enfrente del Occidente moderno (p. 32). Por su parte, y sólo a título informativo, en su contribución al libro Peter Gose propone ante algunos de los problemas que plantea el “giro ontológico” un “repensar fenomenológico” o una “fenomenología etnográfica” (p. 121) cuya razón de ser y fundamentos se nos escapan por completo. Las afirmaciones de Platt no hacen justicia al hecho de que entre los así llamados “estudios de comunidad”, norteamericanos u otros, no sea posible encontrar las huellas que predica y las ventajas que arroga a su propio trabajo. Sin ir más lejos, el propio libro cuenta con ejemplos, todos ellos provenientes de la tradición antropológica norteamericana, que desvirtúan

las distinciones y asociaciones propuestas. Así, el estudio de Billie Jean Isbell sobre la aldea de Chuschi, explícitamente definida como una “comunidad corporativa y cerrada”, constituye uno de los mejores registros etnográficos sobre la fisonomía que adopta el ayllu andino contemporáneo³; los trabajos de Frank Salomon sobre el pueblo de San Andrés de Tupicocha y sus ayllus constitutivos están lejos de ser ahistóricos (sin embargo, ver *infra*), y el paulatino desplazamiento de Enrique Mayer de pueblos (Tangor) a valles (Cañete), y de valles a la nación (Perú) –con el antecedente de haber entendido a los Andes como un área geográfica de investigación en sí– desdibuja cualquier idea de “unicidad” en los planos del análisis y de la casuística. Esta serie de precisiones nos acerca al problema planteado al comienzo acerca de la definición de “comunidad”. Antes de abordarlo de manera expresa, nos permitimos una breve digresión pertinente a los fines de esta reseña.

- 6 Un problema relativamente novedoso del libro se deja apreciar a partir del estudio de Peter Gose sobre el culto colonial a los ancestros desde la perspectiva que ofrecen los espíritus de las montañas y en el cual la información de fuentes archivísticas es sensible al registro etnográfico. Lejos de consistir en un dato primigenio, el fenómeno etnográfico del espíritu de los cerros surge del dismantelamiento de antiguos grupos de descendencia representados por gobernantes hereditarios y el culto de ancestros momificados. En términos más precisos, hacia la segunda mitad del siglo XVIII los indios del común se rebelaron en contra de sus antiguos curacazgos y reemplazaron en el culto a las momias por los cerros. En la actualidad, el carácter sagrado atribuido a las montañas entre las poblaciones indígenas de los Andes contrasta con la condición profana de las momias y de sus restos terrenos –huesos, vestidos, utensilios, etc., conservados en cuevas y sitios de difícil acceso–, cuya destrucción es atribuida a la salida primigenia del sol sobre la Tierra –en la mitología vernácula todo esto está asociado con la figura del “gentil” en sus diversas expresiones. La convergencia de la información de archivo con aquella proveniente de la encuesta en el terreno invita a Gose a concebir un “horizonte etnográfico” –cristiano, igualitario y republicano– que se extiende entre el siglo XVIII y la actualidad. Vistos desde hoy, los relatos sobre los gentiles registrados en muchas poblaciones de los Andes no remiten tanto –o no lo hacen exclusivamente– a un acervo mítico común como a un entendimiento “andino” contemporáneo de su propio pasado (p. 101-105). Frank Salomon retoma esta misma línea argumentativa en sus reflexiones sobre la utilización de los *kipus* patrimoniales en los pueblos de Tupicocha y Rapaz, y el trabajo de curación y conservación al que fueron sometidos bajo el asesoramiento del antropólogo y el equipo diseñado para tal fin. Nuevamente, el cruce de la etnografía y la etnohistoria permite identificar líneas de continuidad y de alteración en el tiempo cuyo valor heurístico descansa menos en la posibilidad de reconstruir un mundo “sin nosotros” y más en visualizar de qué manera los amerindios, en el trabajo y en el empleo de su propio legado precolombino, generan una parte de nuestra propia modernidad (p. 172). Los párrafos que dedica Enrique Mayer a los diversos y complejos aspectos de la participación campesina en el proceso de reforma agraria peruana a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado –y parte de sus secuelas en la actualidad– permiten asimismo ampliar la exploración del rol del indio en la formación de un presente del cual no es ajeno la sociedad de la que forma parte.
- 7 La definición de “comunidad” propuesta al comienzo de la obra y su asociación inmediata con el término “aldea” (o “pueblo”) supone la confusión de órdenes de cosas

–o niveles de análisis– diferentes, así como la negación –o el desconocimiento– de un corolario de método por lo demás pertinente. En su crítica al concepto de “comunidad” como instrumento analítico, Harald Mossbrucker subrayó hace tres décadas que uno de los problemas centrales en su empleo es la falta de distinción respecto de conceptos tales como “ayllu” y “pueblo”. Dejando de lado por un instante el “ayllu”⁴, una “comunidad” es una institución específica que existe en el interior de un pueblo con funciones específicas, y un “pueblo” es una aglomeración de unidades domésticas en un territorio específico (Mossbrucker 1990 [1987], p. 64). Erdmute Alber continuó, y con ello también precisó, la crítica de Mossbrucker a partir de la distinción de los términos “comunidad”, “organización social”, “pueblo” y “lo andino”. La “comunidad” es una institución o persona jurídica fundada por ley, que no debe confundirse con una “forma” o un “principio de organización” derivado de la tradición andina –como podría ser el caso del “ayllu”. Planteado en estos términos, la discusión de “lo andino” excede el dominio de “la comunidad” y la pregunta acerca de qué es “andino” –o la “cultura andina”, como reza el título del libro– en la organización social puede reformularse (Alber 1999, p. 25-30). Esto no significa, naturalmente, que la “comunidad”, la “organización social” y lo “andino” no puedan coexistir en un mismo ámbito geográfico, es decir en un mismo “pueblo” (*ibid.*, p. 159).

- 8 Consideraciones de esta naturaleza llevaron a Jürgen Golte –en un escrito en curiosa colaboración, en términos retrospectivos, con Marisol de la Cadena– a la siguiente conclusión general:

Quizás por ser producto toledano primero y de la constitución de 1920, luego, la “comunidad andina”, no es una realidad homogénea a lo largo del territorio peruano, y menos aún, andina. Por ello, al intentar una definición de comunidad para la comprensión correcta de la organización económica y social del campesino de los andes, constituye una entrada errónea. Esto no sólo por la heterogeneidad que presentan las comunidades [...] sino porque la organización en la que se compromete el campesino andino para reproducir su fuerza de trabajo y su sistema social trasciende las fronteras territoriales adjudicadas legalmente a la comunidad. (Golte y de la Cadena 1986, p. 31)

De esto se desprende el siguiente corolario metodológico: el estudio de las “comunidades” en los Andes debe ser el punto de partida del análisis, y no el punto de llegada (*ibid.*, p. 32)⁵.

- 9 Frente al estado en el que, en términos generales, se encuentra la investigación etnográfica y antropológica en los Andes en la actualidad, y desde hace ya una larga década, *El retorno a la aldea...* se presenta como un bálsamo, pero un bálsamo que debe ser administrado en dosis cuidadosas atendiendo a algunas de las consideraciones expuestas. Por lo pronto, y con esto no creemos contradecir el espíritu editorial que lo ha animado, su lectura debe ser el punto de llegada de todo lector principiante interesado en la etnografía y la antropología andinas: no el punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

ALBER Erdmute

1999 *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*, Instituto de Estudios Peruanos (Estudios de la sociedad rural, 18), Lima.

GOLTE Jürgen y Marisol DE LA CADENA

1986 *La codeterminación de la organización social andina*, Instituto de Estudios Peruanos (Documento de Trabajo, 13), Lima.

ITIER César

2007 [2004] *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*, Instituto Francés de Estudios Andinos (Travaux de l'Institut français d'études andines, 252 ; Serie Lengua y sociedad, 28), Lima.

MOLINIÉ Antoinette (comp.)

2005 [2003] *Etnografías de Cuzco*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/ Instituto Francés de Estudios Andinos/Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Cuzco.

MOSSBRUCKER Harald

1990 [1987] *La economía campesina y el concepto "comunidad": un enfoque crítico*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

RICARD LANATA Xavier

2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Bartolomé de las Casas, Lima.

ROBIN AZEVEDO Valérie

2008 *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Société d'ethnologie, Nanterre.

SENDÓN Pablo F.

2006 "Ecología, ritual y parentesco en los Andes. Notas a un debate no perimido", *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, 40/41, p. 273-297.

NOTAS

1. Circunscribiéndonos sólo a la región del Cuzco, en lo que va de este siglo se han publicado estudios pertinentes para la discusión propuesta en el libro que –además de brillar por su ausencia en el mismo– abordan de plano aquellos focos de interés perimidos tales como los de Molinié (2005 [2003]), Lanata (2007), Azevedo (2008) y Itier (2007 [2004]) –este último quizás no técnicamente una “etnografía”–, sobre religión, ritual y literatura oral quechua –omitimos nuestra propia contribución al estudio del ayllu, el parentesco y la organización social en el área por haber sido publicada con posterioridad.

2. Como tampoco lo hace la pregunta de la misma autora acerca de si Internet, o Facebook de manera más específica, no constituye una nueva forma de etnografía (p. 66).

3. Ver Sendón 2006.

4. Sin embargo, ver nota 17 (p. 15) de la obra reseñada.

5. Junto con sus pares franceses, dos de los últimos escritos citados no han sido contemplados en el libro, y el de Alber, si bien lo ha sido, apenas excede el mero procedimiento ornamental (p. 33).

AUTORES

PABLO F. SENDÓN

Conicet, Argentina