HARRIS Olivia, *To make the earth bear fruit: ethnographic essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, London, 2000, ix + 251 p., bibl., ill., cartes

Pablo F. Sendón

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/7333>

DOI : 10.4000/jsa.7333

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Pablo F. Sendón, « HARRIS Olivia, *To make the earth bear fruit: ethnographic essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, London, 2000, ix + 251 p., bibl., ill., cartes », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 93-1 | 2007, mis en ligne le 08 février 2008, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/7333> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.7333>

Ce document a été généré automatiquement le 4 septembre 2022.

Tous droits réservés

HARRIS Olivia, *To make the earth bear fruit: ethnographic essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, London, 2000, ix + 251 p., bibl., ill., cartes

Pablo F. Sendón

- 1 Este volumen reúne nueve ensayos que, en su conjunto, representan casi tres décadas de investigación de Olivia Harris entre – y sobre – los laymis del Norte de Potosí (Bolivia). Sería ciertamente injusto, a pesar de los pronunciamientos de la autora al final de la obra, presentar el libro como una mera recopilación de escritos diversos sobre un mismo grupo campesino-indígena. El ordenamiento de los ensayos, en virtud de los temas y los problemas desplegados en cada uno de ellos – agrupados, respectivamente, bajo los títulos « fertilidad », « trabajo » y « género » – invita a concebir el libro como una etnografía en sí misma – sin que ello quite validez al hecho de que el formato escogido « quizás represente un texto más abierto que la totalidad en bloque que favorece la monografía etnográfica » (p. 224. Las citas de la obra son traducciones del autor P. F. S.). La etnografía, así concebida, está dedicada a registrar aspectos fundamentales de las prácticas sociales y las representaciones simbólicas que hacen de los laymis un grupo étnico. Ello, sin embargo, no es todo. La descripción y análisis de las prácticas y representaciones estudiadas involucran también una serie de preocupaciones de carácter teórico todas ellas conducentes a « perturbar las categorías establecidas » (*ibid.*) del observador foráneo así como también « a crear explicaciones adecuadas y coherentes » (*ibid.*) acerca de ellas.
- 2 El *ayllu* laymi se encuentra ubicado en el norte potosino. En el pasado colonial su pueblo era la cabecera de toda la provincia de Chayanta, la cual incluía gran parte del territorio

de la antigua nación charka y la porción norteña del territorio de la nación qaraqara. La explotación que los laymis realizan de su territorio – a la manera de bandas escalonadas – hace que éste se encuentre ecológicamente dividido en una parte alta (*suní*) y una parte baja (*likina*). Cada una de estas partes corresponden a la zona de puna (suroeste) y a la zona de valles cálidos (noroeste). Esta división se refleja asimismo en la división en mitades de la sociedad laymi en su conjunto. Cada una de estas mitades vuelve a dividirse de acuerdo con un patrón muy generalizado en los Andes centrales. Debido a las diferentes políticas republicanas llevadas a cabo desde el siglo XIX, el territorio y la organización política de los laymis fueron sometidos a una serie de superposiciones jurídicas y administrativas tendientes a acentuar las de por sí « naturales » diferencias entre ambas mitades, hasta el punto de que cada una de ellas pertenecen actualmente a diferentes provincias administradas por diferentes autoridades civiles. A pesar de ello, y si se quiere por debajo de estas superposiciones jurídico-administrativas, los laymis continúan siendo un *ayllu* o un « grupo étnico » dueño de una particular economía étnica. He aquí, entonces, un primer ejemplo del ejercicio intelectual que propone la etnografía de Olivia Harris concebida como una totalidad: el contraste entre la clasificación política del Estado-nación y aquella de la propia sociedad laymi se irá resolviendo a medida que el lector avance a lo largo de la obra ya que ella pareciera haber sido diseñada para develar la unidad del grupo (en sus prácticas y representaciones) por debajo de la diversidad a la que es sometido.

- 3 La concepción laymi de la muerte, y las prácticas a ella asociadas, es la primera de las categorías analizadas con el fin de sentar las bases de la relación entre los vivos, los muertos y los espíritus malignos. Lejos de constituir un universo aparte, la muerte y los seres asociados con ella mantienen una relación estrecha con el universo social de los vivos según un ritmo pautado por el calendario ritual, íntimamente ligado al calendario agrícola y a los diversos niveles de autoridad que lo regulan. Los términos en que se plantea esta relación son en cierto modo ambiguos en el sentido de que la muerte, y sus espíritus, resulta una fuente de amenaza al mismo tiempo que de fertilidad tanto ecológica como social. Es decir, « el proceso de fertilidad y crecimiento no son, en sí mismos, controlados por los vivos » (p. 49) – de ahí en parte su carácter amenazante – pero, al mismo tiempo, « el culto de los muertos puede ser una vía mediante la cual la autoridad social y política resulte eterna » (*ibid.*). Este mismo fenómeno de ambivalencia se aprecia en el uso, circulación y costumbres asociadas con el dinero. En efecto, el dinero no está asociado con la fertilidad única y exclusivamente por el lugar que ocupa en el proceso de reproducción del *ayllu* como tal sino, precisamente, por el vínculo que existe entre él y los seres malignos. La concepción nativa de dos de los tres tipos de dinero clasificados como tal por los laymis permite apreciar ello. El « dinero chullpa » – término que remite no sólo a cementerios y muerte, sino también a los ancestros del tiempo pre-solar –, « asociado con la fertilidad del metal por debajo de la superficie de la tierra » (p. 74), y el « dinero inca », « grabado con la cabeza del príncipe y la insignia del Estado », « constituyen la fuente misteriosa y sagrada de la moneda contemporánea » (*ibid.*). La fertilidad del dinero, y su vínculo con la muerte, se traducen también en una dimensión temporal: « remanentes de eras pasadas son puestos en funcionamiento para los vivos y la reproducción del mundo » (*ibid.*).
- 4 Si los valores atribuidos a la fertilidad muestran a una dimensión de la reproducción social del grupo, las prácticas y nociones relativas al trabajo amplían aún más nuestra comprensión al respecto. A pesar de la extensión y división en dos mitades casi antagónicas de su territorio, los laymis son un grupo cohesionado por varias razones,

entre las que destaca el ejercicio sistemático de una economía vertical que posibilita el intercambio de productos y personas. La verticalidad está en gran medida pautada a través de las relaciones de parentesco que relacionan a la gran mayoría de las familias que ocupan y explotan el territorio. Debido a una fuerte tendencia de matrimonios endogámicos, los vínculos comerciales entre los habitantes de la mitad alta y la mitad baja no están regulados exclusivamente en términos de una lógica mercantil e individualista, sino en aquellos que promueven las relaciones de consanguinidad y afinidad. En otras palabras, « en la medida en que la economía vertical permite a los laymis un grado de autosuficiencia, ello es en el nivel del *ayllu* y no en el de la familia [household] individual. El *ayllu* endogámico es, o al menos se ve a sí mismo como, una unidad limitada, basada en un territorio común y en las relaciones comunes de parentesco que definen al grupo, y son estos factores los que regulan el flujo de bienes entre las dos zonas ecológicas mayores » (p. 85). Aquí, nuevamente, la autora se detiene en otro problema perturbador: si el flujo de bienes está estrechamente asociado con la división ecológica y social en mitades, ¿cómo es posible concebir el lugar que ocupa y el valor que le es asignado al espacio que media entre ellas? Es la misma noción de « centro » (*taypi*) la que se presenta como problemática, sobre todo atendiendo a la « virtual ausencia de un polo céntrico de organización y redistribución » (p. 118). El territorio se transforma en espacio social en virtud de las relaciones sociales que lo definen y, tal y como ellas se presentan entre los laymis, el centro, « más que corresponder a una idea más céntricamente organizada de centro común en el pensamiento occidental, está definido por lo que está a cada lado » (p. 103). Lo que está a cada lado son relaciones que circulan de modo tal que permite a la autora caracterizar la economía laymi como « étnica ». Ello no significa que el *ayllu* sea autosuficiente o que no tenga contactos con el mundo exterior. Pero el vínculo entre uno y otro es ciertamente débil. La explicación que ofrece Harris sobre este fenómeno está relacionada con un hecho en verdad perturbador. En lugar de adjudicar a los laymis un carácter corporativo y cerrado, la causa de la debilidad del contacto con la sociedad mayor descansa justamente en esta última: « Aparte de la contingencia de la ubicación, la reproducción de la subsistencia laymi debe ser entendida a la luz del desarrollo altamente disparejo de la economía boliviana en su totalidad » (p. 135).

- 5 La reproducción de Layme como *ayllu* y economía étnica se asocia también con otro tipo de lazos, quizás más íntimos, pautados por las relaciones de género. El tantas veces generalizado, y pocas veces comprendido, maltrato doméstico en el mundo rural es retomado por la autora en el contexto de una discusión más amplia acerca de los usos sociales de la violencia. La violencia contra los laymi no es expresión de raptos atribuibles a una pretendida irracionalidad indígena. No, la violencia es sometida a un ejercicio de regulación social que se traduce en instituciones tales como la lucha de diversos *ayllu* por los límites territoriales, las batallas rituales conocidas como « tinku », las peleas entre individuos o grupos durante eventos festivos que resultan liberadoras de tensiones sociales y, finalmente, el maltrato que sufren las mujeres casadas por parte de sus esposos. Es interesante notar que la pretendida situación irracional de dos individuos embriagados peleándose en un contexto ritual o festivo palidece ante la constatación del doble hecho de que, por un lado, el alcohol es una vía de comunicación en ese mismo contexto ritual y, por el otro, que esos dos individuos son, por ejemplo, dos con cuñados uno de los cuales está respondiendo con la misma moneda los maltratos que el otro ha proferido a su esposa (la hermana del primero). La violencia doméstica se relaciona en cierto modo con la condición ambigua de la masculinidad: si bien toro que defiende lo

que es suyo, el hombre también es cóndor, animal rapaz que ha robado una mujer de otra familia. Esta condición decididamente ambigua está íntimamente relacionada con el estatus jerárquicamente inferior del hombre para con sus afines (*i.e.*, los consanguíneos de su esposa, de quienes ha recibido una mujer y a quienes debe servir durante el resto de su vida por la pérdida que ha causado) y la autoridad quizás extrema que ejerce en su propio hogar. Haciendo aquí caso omiso al problema de si el uso de la violencia en los tinku es comparable a la violencia intramuros, lo cierto es que « algo de esta fuerza física es necesaria para la reproducción social; otras manifestaciones son más bien consecuencia de la manera en que las relaciones sociales son construidas más que activamente deseadas en sí mismas » (p. 151). El tratamiento de este tipo de problema se alinea con cuestiones de dualismo general de amplia extensión en los estudios andinos. Así, la de por sí problemática oposición complementaria de la pareja hombre-mujer es escudriñada por la autora a través de los problemas que plantean términos tales como *chachawarmi* (lit. « hombremujer ») o la misma cosmología vernácula. La categoría « hombre-mujer » como unidad indisoluble no deja de presentar problemas cuando son descubiertas situaciones de interacción social en las que uno de los términos de la pareja destaca por sobre el otro. Precisamente, son las mujeres quienes en determinados contextos se encuentran en mejor posición para adoptar decisiones que involucran al grupo doméstico en su totalidad (incluidos los jefes de familia masculinos). Si bien existen características en Laymi que podrían remitir a relaciones de tipo patriarcales, « ellas no están ubicadas principalmente en la casa [*household*] como unidad. Dentro de la casa [*household*], la organización socioeconómica se adecua a la representación de *chachawarmi* » (p. 173). El valor de la pareja hombre-mujer vuelve a ser objeto de perturbación cuando se la relaciona con otras tales como « humano-salvaje », « día-noche », « sol-luna », etc., ya que no existe una unión inequívoca entre cada par de términos. Y ello es así ya que « la imposibilidad de clasificar masculino y femenino en términos de naturaleza y cultura es subrayada por la posición central de las plantas y los animales domésticos, de la Pachamama y de la tierra que es cultivada en el ritual y la cosmología laymi » (p. 199). Precisamente, el último capítulo de la etnografía (o la última de las etnografías del libro) está exclusivamente dedicado a la Madre Tierra. Al igual que con el resto de las ambigüedades reseñadas, el ejercicio hermenéutico al que la autora somete a la Madre Tierra demuestra, y muy convincentemente, que es « un error que la Pachamama debe ser exclusivamente maternal y debe ser primordialmente objeto de adoración » (p. 218). En efecto, así como la muerte es fuente de amenaza y fertilidad, la Madre Tierra, fuente de fertilidad, es también fuente de lo demoníaco.

- 6 Las conclusiones del libro están dedicadas a ponderar la misma investigación antropológica en términos de espacio, tiempo y texto. Quien escribe estas líneas quisiera retomar algunas cuestiones no mencionadas del libro de Harris y proponer, con ánimos comparativos, cuatro observaciones sobre temas de interés común para la antropología de Perú y Bolivia en relación con las variables espacio y tiempo. En primer lugar, en el balance final la autora admite que en su momento ella consideró el término « comunidad » como una « ficción retórica » pero que, retrospectivamente, entiende que varios de los capítulos del libro podrían presentarse como estudios dedicados a la práctica comunitaria. En el glosario del libro, bajo la entrada « comunidad » se lee lo siguiente: « Perú solamente. Comunidad campesina en la que la tierra es formalmente investida, y en que la pertenencia es determinada por descendencia o por ingreso con la aprobación de la autoridad. En la actualidad la comunidad no es necesaria ni usualmente endógama » (p. vii). Esta definición plantea un serio problema: « comunidad » no es lo

mismo que *ayllu*; y en la definición el vínculo es sugerido mediante la referencia a la « endogamia ». En el Perú la « comunidad » – en cualquiera de sus manifestaciones jurídico-institucionales desde el momento de su creación en la década de 1920 – es una creación del Estado y ha sido diseñada, en tanto institución social, mediante parámetros que no se relacionan de modo inmediato con mecanismos, principios e incluso formas de organización social (tal y como las ha descrito Harris) asociadas al término *ayllu*. Atendiendo a la evidencia etnográfica de los últimos años sobre poblaciones campesino-indígenas del sur peruano, es preciso no confundir ambos niveles – que, sin lugar a dudas, coexisten pero no se entremezclan. En segundo lugar, y en relación precisamente con este tipo de caracterización, Harris diferencia los *ayllu* del Norte de Potosí y aquellos que se encuentran en el Sur de Perú. Es necesario ser precisos al momento de caracterizar el Sur peruano. Los grupos campesinos-indígenas que, por ejemplo, habitan en los alrededores del río Urubamba no comparten muchas de las características de aquellos que habitan en los alrededores del Vilcanota. Y en uno y otro caso se trata del mismo río. La evidencia etnográfica demuestra que muchas de las poblaciones ubicadas en esta segunda región parecieran compartir una serie de elementos que las vinculan con tradiciones culturales, históricas y políticas del Collasuyu. En tercer lugar, y para sólo mencionar dos características sobresalientes, sería interesante comparar, por un lado, el ejercicio de control vertical ejercitado por muchos de los *ayllu* que ocupan las provincias de Canchis y Quispicanchis del departamento del Cuzco, así como también la base parental sobre la que estos mismos *ayllu* están constituidos. Un aspecto interesante de Laymi es esa – también en este terreno ambigua – constitución parental del *ayllu* en que, si bien regida en términos bilaterales, la patrilinealidad o la agnación ocupa un rol destacado. Ello es una característica también propia de los *ayllu* del Sur de Cuzco. Finalmente, y en cuarto lugar, el primer capítulo del libro comienza con una cita del cronista Wamán Poma de Ayala acerca de los muertos en Chinchaysuyu. El cronista cuenta que los indígenas de esa región solían dejar a los muertos dentro de cuevas en el interior de la tierra y que la ciudad en la que los muertos residían era conocida como « amayan marcapa » (ciudad de los fantasmas). Pues bien, y sin pretender sugerir analogía lingüística alguna, quien escribe esta nota registró en 2005 más de quince versiones del mito de las chullpas entre los *ayllu* del actual distrito de Marcapata en la provincia de Quispicanchis del departamento del Cuzco.

- 7 Hay un aspecto fundamental del libro de Harris que se ha omitido en esta reseña: la preocupación histórica que está presente en todos y cada uno de sus capítulos. Sin pretender aquí introducir la materia, y teniendo en mente el hiato que inexorablemente existe entre el trabajo en el terreno, las fechas de publicación y la accesibilidad del material publicado, resulta difícil dejar de advertir que los temas y problemas tratados en este volumen detentan una contemporaneidad que no tiene nada que ver con la extemporaneidad usualmente atribuida al así llamado presente etnográfico.

AUTEURS

PABLO F. SENDÓN

CONICET-Argentina