

## **Dossier Perspectivas contemporáneas sobre la socialidad ampliada y la relación «humano/otros-que-humanos» en la etnología amerindia**

Florencia Tola<sup>1 2</sup> 0000-0002-6777-4575

Francisco Pazzarelli<sup>3</sup> 0000-0003-0574-7093

<sup>1</sup>Universidad de Buenos Aires

<sup>2</sup>Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), tolatoba2015@gmail.com

<sup>3</sup>Universidad Nacional de Córdoba, fpazzarelli@hotmail.com

No hay mundos sin excesos. Tal vez esta frase podría resumir las inspiraciones que nos traen los trabajos que forman parte de este dossier. Desde los Andes colombianos hasta el Chaco argentino, las y los autores que tenemos el agrado de presentar en lo que sigue se ocupan de describir y analizar las tramas relacionales de distintos mundos indígenas. La idea de «socialidad ampliada», que guiaba la convocatoria a las contribuciones, era un llamado a considerar los modos, indispensables y siempre heterogéneos, en que seres humanos y no-humanos componen las realidades amerindias. Los textos se ocupan de este desafío etnográfico desde investigaciones situadas y originales que nos muestran, entre otras cosas, que estos mundos nunca están libres de conflictos y que la convivencia entre seres no siempre es del todo armoniosa.

Por un lado, las y los autores refieren a un universo socio-cosmológico ya explorado por la etnología americanista y aportan, así, al conocimiento generado sobre los pueblos indígenas de distintos

países de las Américas. Pero, por otro lado, también se preocupan por ofrecer un panorama contemporáneo del estudio de estas relaciones, sugiriendo hipótesis y modulaciones novedosas sobre distintos temas y problemas. Esto se vuelve relevante luego de varias décadas en que la etnología americanista, especialmente aquella de las tierras bajas, pasara a disputar los anaqueles de la teoría etnográfica global, como consecuencia, entre otras cosas, de la revitalización del animismo y de las exploraciones del perspectivismo amazónico. Así, la lectura comparada de trabajos que provienen de distintas regiones (Chaco, Amazonía, Andes y Piedemonte) permite encontrar resonancias entre descripciones y análisis, al tiempo que enriquece una perspectiva americanista interesada por la comprensión transversal de los mundos indígenas. En otras palabras, y más allá de supuestos límites ecológicos y socioculturales, estos textos aportan a un esfuerzo colectivo de pensamiento e imaginación antropológica que, desde hace tiempo, excede las fronteras. Todo ello se refleja en algunos aspectos comunes que destacamos a continuación.

## **Las fisuras del mundo**

Un primer eje resaltado por todos los textos aquí editados apunta a la imposibilidad de considerar los mundos amerindios sin la presencia de un conjunto siempre amplio y variado de seres no-humanos. Este aspecto, reconocido y discutido por buena parte de la etnología indígena desde hace ya varias décadas, se ve ahora enfatizado por la búsqueda de cierta simetría o equivalencia en la descripción y análisis de estas relaciones. Estos seres se hacen presentes, entre muchos ejemplos posibles, en las salidas a la selva y a la montaña, en los rituales de curación y consumo de ayahuasca, en las memorias y sueños, en ciertas enfermedades y rituales dedicados a los «recursos naturales». En cada uno de estos casos, se presentan con capacidades de agencia y transformación sobre el mundo humano que, sabemos desde hace tiempo, exceden el territorio de la

«creencia». Por el contrario, estos seres exigen ser tratados (descriptos y analizados) como «personas». Así, si en la convocatoria original hablábamos de «seres no-humanos», luego de la lectura de estos trabajos nos parece más adecuado generalizar los términos «existentes» o «seres otros-que-humanos», propuestos hace tiempo también por otros colegas, para referir a estas presencias desde un lugar más positivo, creativo y transformador.

La recurrencia de estas figuras en distintas situaciones no solo hace del mundo al que se enfrenta el etnógrafo un lugar más poblado, sino que también lo transforma en algo mucho más poroso e inestable. El lugar que habitan las personas humanas («este mundo», «este lado», «kay pacha») es uno que debe ser fabricado y sostenido constantemente, con tenacidad. Lejos de constituir un universo acabado, las relaciones que lo constituyen están bajo la mirada y acecho constante de estos otros seres y fuerzas que aprovechan cualquier grieta para hacerse visibles. En general, ellos se ven movidos por un apetito de parentesco, es decir, por el deseo de incorporar a los humanos en sus redes. Así, se hacen presentes bajo la forma de seducciones y encantos diversos, o en la manifestación de enfermedades y dolencias que, de no ser correctamente tratadas, pueden ser fatales. Y claro, no siempre precisan de adquirir formas o cuerpos extraños (de aquellos que aparecen en los sueños o en las caminatas por la montaña); pueden, en efecto, encarnarse en los cuerpos humanos de brujos y brujas que atacan a sus congéneres, o en la figura de los chamanes, que las utilizan para librarse de los ataques.

Esta modulación constante de un mundo inestable e inacabado apunta a los efectos de aquel «desborde» de relaciones, que están siempre a punto de salirse de control. Ciertamente, el exceso suele constituir una potencia virtual, que no consigue actualizarse más que en situaciones específicas, de enfermedad o muerte. Pero es esta cualidad de fuga aquello que define los modos cotidianos en los que se piensa y se interactúa con otros. Como si cada vez que una parte del mundo fuera acallada y amansada, inmediatamente otra parte se replegase sobre sí misma para hacerse nuevamente inalcanzable y desafiadora, habilitando la replicación de cierto desequilibrio constitutivo.

## Conversaciones

Fugas, seducciones y robos no son lo único que definen la coexistencia de humanos y otros seres en el mundo. La convivencia también es posible y, sobre todo, deseada. Varios de los textos que siguen retoman una idea cercana a la de «conversación» para describir estas interacciones.

Por un lado, estas conversaciones refieren a las discusiones clásicas del mundo amerindio en torno del intercambio y de la reciprocidad. Estas relaciones pueden encontrarse visibilizadas en rituales, especialmente aquellos que suponen el ofrecimiento de sustancias (comida, bebidas, coca, cigarros, chichas). Pero también apunta a los modos en que las acciones reclaman de efectos o reversiones, con la intención de restaurar ciertos (aunque efímeros) equilibrios, como los descriptos para las venganzas de brujería. Estos desquites permiten mantener las relaciones en movimiento. Incluso en los Andes, el término «ayni», que apunta a los sistemas más característicos de la reciprocidad positiva y horizontal, significa al mismo tiempo «venganza». En otras palabras, una de las características de esta socialidad ampliada y de sus conversaciones es la circulación interminable de regalos y venganzas.

Por otro lado, estas conversaciones vuelven a reafirmar las ideas de una «comunicación entre especies» o «comunicación entre seres», que deberíamos estar atentos a tomar en cuenta como antropólogos, no solo para describirlas sino, quien sabe, para participar de ellas también. Esto, sin dudas, apunta, incluso de forma literal, a los modos en que como etnógrafos nos situamos en el campo y a nuestras habilidades para escuchar; pero también refiere a la necesidad de situar estas conversaciones de cara a los desafíos que los Estados, la crisis ambiental actual y el Antropoceno suponen para las socialidades indígenas: ¿cómo impactan en las relaciones con otros existentes?

## Equivocaciones

Lo anterior nos lleva al último punto que nos interesa destacar, aquél que refiere a las conexiones, siempre parciales e inestables, entre los mundos indígenas y los «modernos». Todos los escritos que siguen nos hablan de grupos indígenas en cuyas historias se cuentan amplios y sostenidos contactos con las sociedades nacionales, los mundos criollos y mestizos, las iglesias y el Estado. Estas interacciones sostenidas en el tiempo no suponen, sin embargo, la erosión de la diferencia indígena. Por el contrario, de diferentes maneras los textos apuntan a la necesidad de considerar estas conexiones como uno de los espacios privilegiados para pensar la relación con la alteridad, pero sin caer en las concepciones sustancialistas sobre los mestizajes y las identidades indígenas. Además, la existencia de fricciones en diferentes dimensiones de la vida indígena no solo habla de Estados y Sociedades Nacionales que atentan contra cualquier diferencia que los desafíe, sino de especificidades indígenas a la hora de lidiar con un «afuera» que no los reconoce más que como humanos (en el mejor de los casos).

En este sentido, varios de los textos resaltan los efectos de estas intersecciones entre mundos y sus consecuencias para el sostenimiento de las redes de relaciones que hacen posible la existencia de humanos y de seres otros-que-humanos. Las y los autores son explícitos al sugerir los desafíos que estas mismas fricciones suponen para el trabajo antropológico, especialmente cuando se trata de describir e interceder frente a problemas «médicos», «ambientales» y «patrimoniales». Ya no es cuestión de traducir la importancia o especificidad de una «identidad» o «cultura» indígena, sino de dar cuenta, de una manera no condescendiente, de las socialidades ampliadas que incluyen a seres otros-que-humanos al momento de generar diagnósticos médicos y gestionar recursos naturales y turísticos, entre otros ejemplos posibles. Las iniciativas indígenas para lidiar y enfrentar estas fricciones constituyen otra faceta de la tenaz creatividad puesta en la fabricación y en el sostenimiento de un mundo siempre inestable. No obstante, claro, existen diferencias. Si

las fuerzas que desequilibran el mundo de los humanos en la cotidianidad indígena afirman la existencia de reciprocidades que oscilan entre el regalo y la venganza, como parte de una mutualidad constitutiva, los embates de los Estados y de las sociedades nacionales aparecen en escena al afirmar la erosión de la diferencia amenazante. En este sentido es que podrían ser descriptos como verdaderas fuerzas y seres, ahora sí, enteramente *no-humanos*.

## Recorridos posibles

Tenemos entre manos un variado conjunto de textos y autores que describen con precisión la «socialidad ampliada» que caracteriza a los grupos y comunidades con los que trabajan. Los ejes anteriores marcan un recorrido posible para la lectura comparada de estos artículos, enfocándose en los temas y problemas que resuenan bajo los diferentes mundos descriptos y analizados. Pero, sin duda, no son los únicos. El orden en el que se ofrecen para la lectura habilita también el reconocimiento de otras ideas, hipótesis y análisis que van ganando densidad a medida que se pasa de un texto a otro. Las y los invitamos a seguir descubriéndolos.

Iniciamos el recorrido con el texto de Sonia Sarra, ocupado de comprender los desbordes y excesos que caracterizan a «lo guaraní» en la región del Ramal jujeño (Argentina). Mediante la presentación de una etnografía que recupera los modos nativos de pensar y posicionarse frente a la identidad, las adscripciones, los etnónimos y las relaciones interétnicas, la autora reconstruye las operaciones que permiten «modular la diferencia» de formas que eluden la contradicción y los sentidos comunes sobre el mestizaje. En el caleidoscopio guaraní que nos ofrece este trabajo, la «sangre que tira», la «pureza» y lo «entreverado» aparecen como *locus* que les permiten a las personas lidiar con la alteridad, mediante operaciones reversibles de conexión y desconexión con lo indígena, lo guaraní, lo blanco y lo mestizo. En este marco, los seres otros-que-humanos que habitan el mundo de los sueños, pero también las memorias y los espacios de monte, coadyuvan a la constitución de las posiciones diferenciales que ocupan los humanos. Lo interesante es que,

incluso aquellos que no se autoadscriben como guaraníes (entre ellos, la etnógrafa), están siempre al alcance de estos seres, que les recuerdan sin cesar el desborde del mundo indígena sobre la sociedad criolla.

El trabajo de Juan Carlos Molano Zuluaga vuelve a insistir sobre la importancia de los seres otros-que-humanos, esta vez en la composición del mundo de los embera chamí, en los Andes colombianos. Reflexiona también sobre el lugar del etnógrafo en los procesos de involucramiento y comprensión de estas relaciones que pasan, fundamentalmente, por la «escucha». Remontando algunas discusiones clásicas sobre la necesidad de desarrollar un «oído etnográfico» y sobre la importancia de los sonidos en el trabajo de campo, el autor se interesa por las posibilidades de pensar en una «epistemología acústica» que permita el acercamiento a relaciones caras para la socialidad indígena. La importancia de estas «escucha» está bien presente en la vida cotidiana; pero es en el chamanismo, especialmente el que se desarrolla mediante el consumo de ayahuasca, donde esto se hace todavía más explícito. Buena parte de la práctica chamánica (y de los consumidores, entre ellos, el autor) se funda en la escucha atenta de los mensajes y manifestaciones de los seres otros-que-humanos que pueblan el entorno y el cosmos. La descripción de este universo sonoro abre dos reflexiones finales de interés: por un lado, la necesidad de tener en cuenta los procesos de afectación (*sensu* Favret-Saada) durante el trabajo en campo, como formas privilegiadas de acceso a la comprensión de los mundos de nuestros interlocutores; y, por otro lado, la posibilidad de una modulación sonora del perspectivismo amerindio (originalmente propuesto por Viveiros de Castro y Stolze Lima).

El texto de Florencia Tola retoma la posición de la etnógrafa en la investigación de campo, pero esta vez apuntando a los ejercicios simultáneos de comparación realizados por ella y sus interlocutores indígenas qom del Chaco argentino, en torno de algunas «enfermedades mentales» / «procesos de devenir otro». La autora despliega una serie de situaciones etnográficas que refieren a personas que, por distintas razones (historias familiares, encuentros con fuerzas y seres otros-que-humanos, brujería), enfrentaron transformaciones que ponían en riesgo la propia existencia como seres humanos. Lo

singular es que estos procesos podían (y lo fueron) ser clasificados y diagnosticados como «trastornos mentales» por la biomedicina. Estas intervenciones médicas desconocían el conflicto ontológico que subyacía a lo que, desde el punto de vista indígena, constituían desórdenes relacionales, que siempre resonaban con las formas nativas (tal vez, pervertidas) del parentesco local. Las y los indígenas, conscientes de esta diferencia, establecen límites (allí donde pueden) para evitar que ciertos diagnósticos «blancos» atenten contra la relacionalidad y las formas locales de curación y devenir. Resaltando las dificultades existenciales que estas situaciones suponían para las personas afectadas, la autora se pregunta por el desafío de «no subsumir las otras antropologías a nuestros propios términos».

La investigación de Ignacio Andrés Contreras Ilabaca describe y analiza la fuerza agentiva de los seres otros-que-humanos entre los llanchama runa del río Tiputini, en la Amazonía ecuatoriana. Con base en un trabajo etnográfico, el autor reconstruye una serie de situaciones y acontecimientos que dan cuenta de la capacidad de transformación del mundo que estos seres poseen en los diferentes encuentros que mantienen con los humanos. Nuevamente, vuelve a aparecer aquí la gramática del parentesco y de la incorporación de la alteridad como base del modelo predatorio y creativo que organiza las acciones que estos «otros» despliegan en torno de los llanchama runa, seduciéndolos (y también capturándolos y robándolos) para que pasen a formar parte de sus redes. El autor enfatiza que estos encuentros se definen en el marco de un tiempo-espacio propio, que altera los modos usuales en que los runa experimentan estas dimensiones. Además, al igual que los textos anteriores, subraya la acción indispensable de los chamanes para revertir estos procesos de seducción y captura: si los seres otros-que-humanos se aproximan a los humanos mediante la reducción de la diferencia que los separa de ellos, los chamanes procuran modular nuevamente estas relaciones mediante el restablecimiento de esa sana distancia.

El trabajo de María Elena Rodríguez González en la comunidad Fortaleza de Sacsayhuaman, en Cusco (Perú), continúa señalando la presencia de los seres y fuerzas otros-que-humanas, pero esta vez enfatizando ciertas relaciones de mutualidad de las que ambos lados del mundo dependen para existir. Así, se retoma uno de los

puntos señalados por Sarra al inicio del dossier, cuando se enfatizaba sobre la importancia de que vivos y muertos se ayuden a existir mutuamente. En el trabajo de Ramírez, la etnografía describe que el agua debe ser considerada una persona que entra en «conversación» con el resto de seres que habita el cosmos, y que se comunica con ellos mediante el ofrecimiento de pagos y rituales. La clave del parentesco, presente en los trabajos anteriores, se hace evidente aquí en las concepciones andinas de «crianzas mutuas», que la autora describe como formas jerárquicas de relación que conectan a distintos seres de distintos lados del mundo. Al igual que el texto de Tola (que subrayaba las diferencias entre las prácticas qom y las biomédicas), la investigación de Ramírez apunta a las equivocaciones entre comunidades y agentes del Estado cuando se trata de pensar proyectos de gestión del agua. Según la autora, el momento global signado por la crisis del Antropoceno hace imprescindible volver a considerar y tratar seriamente a las prácticas indígenas de relación con los otros del planeta.

Finalmente, la investigación de Vicente Torres Lezama nos trae una perspectiva sobre el cuidado y la protección del cuerpo en la famosa peregrinación a Qoyllurit'i, realizada anualmente en el departamento de Cuzco (Perú). Mediante un trabajo etnográfico propio y una extensa recopilación bibliográfica sobre el tema, el autor describe y analiza las formas en que los peregrinos cuidan y cierran sus cuerpos durante el momento de la ascensión, para evitar el ingreso de seres otros-que-humanos y la captura de sus fuerzas vitales. Estas prácticas involucran el uso y consumo de hojas de coca, bebidas alcohólicas y cigarro con dos intenciones, íntimamente vinculadas entre sí: ganar fuerza, *kallpa*, para la subida, y al mismo tiempo, mediante esa ganancia, protegerse de los embates de los seres y fuerzas ajenos. Estas sustancias, no obstante, no solo actúan como catalizadoras y mediadoras de fuerzas sino que en sí mismas guardan una capacidad de acción propia, que los hace pasibles de ser considerados seres otros-que-humanos. Así, este texto retoma varios de los puntos mencionados más arriba, y lo hace incorporando una discusión sobre las nociones locales de cuerpo y persona que entonces permite dar un sentido propiamente andino a las situaciones

analizadas. Además, y en sintonía con las «equivocaciones» señaladas por los trabajos de Ramirez y de Tola, el autor describe las dificultades que enfrenta la peregrinación desde que fue declarada de interés patrimonial por el Estado peruano y por la Unesco, prohibiéndose el consumo de alcohol, elemento clave para pensar a los propios cuerpos andinos que realizan la ascensión.

\* \* \*

El conjunto de textos que acabamos de reseñar constituye una muestra de las perspectivas contemporáneas ocupadas de analizar las relaciones entre seres humanos y otros-que-humanos, desde la perspectiva de una socialidad ampliada. El exceso relacional al que se confrontan las y los etnógrafos constituye, sin dudas, un aspecto nodal de las descripciones que nos ofrecen y la materia prima para continuar imaginando una etnología transversal. Pero, además, subrayan la importancia de encarar investigaciones de campo que se conecten productivamente con la posibilidad siempre presente de estos desbordes. En otras palabras, nos invitan a imaginar el oficio etnográfico como aquel que habita y habla desde un exceso relacional que, siempre, lo sepamos o no, nos incluye, al menos parcialmente, como parte de sus conversaciones.