



De humanos y no-humanos Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes

**Of humans and non-humans
Recent thoughts and discussions in Andean anthropology**

Kimberley Raas

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)
kimraas@ucm.es

Resumen

La cuestión de la relación entre humanos y no-humanos se ha convertido en algo fundamental de la reflexión antropológica a lo largo de las últimas décadas y ha llevado a reconsiderar, en el marco del denominado "giro ontológico", buena parte de las categorías clasificatorias tradicionales de la disciplina. En este trabajo me interesa señalar su incidencia en la antropología de los Andes, presentando estudios que se sitúan en esta línea de interés, con revisiones de las categorías propias de las cosmologías locales, y que entran en diálogo con las teorías y los modelos propuestos desde la reflexión sobre las ontologías. Mi objetivo es ilustrar algunas de las formas en las cuales se está (re)pensando la humanidad y la relación de humanos y no-humanos en los Andes, a partir de un marco de referencia que abarca principalmente la región de los Andes Centrales, así como ofrecer una reflexión acerca del lugar en el cual se encuentra la antropología andina y las posibilidades que el momento actual ofrece para el desarrollo futuro.

Palabras clave: Andes, antropología, giro ontológico, humanidad, no-humano.

Abstract

The question of the relationship between humans and non-humans has become a fundamental part of anthropological reflection throughout the last decades and has led to reconsider, within the framework of the so-called "ontological turn", many of the traditional classification categories of the discipline. In this paper I am interested in pointing out its incidence in the anthropology of the Andes, presenting studies that follow this line of interest, reviewing the categories of local cosmologies, and that enter into dialogue with the theories and models that emerged from the reflection on ontologies. My aim is to show some of the ways in which humanity and the relationship of humans and non-humans in the Andes are being (re)thought, from a framework that covers mainly the Central Andes region, as well as to offer a reflection on the current state of Andean anthropology and the possibilities that the present moment offers for future development.

Key words: Andes, anthropology, ontological turn, humanity, non-human



1. INTRODUCCIÓN

Entre los muchos alcances que ha tenido el denominado “giro ontológico” (Holbraad y Pedersen 2017), el del cuestionamiento de la humanidad y sociabilidad probablemente ha sido el más importante para el debate antropológico o, al menos, para la reflexión etnográfica de los pueblos indígenas de América. Como una tendencia que ha emergido a lo largo de las últimas dos décadas en diferentes disciplinas de las ciencias sociales, este “giro hacia la ontología” (Kohn 2015: 321) ha supuesto una reorientación de las maneras de pensar los problemas metodológicos y una crítica profunda de las categorías que se venían manejando (tales como naturaleza y cultura o individuo y sociedad), consideradas propias del pensamiento occidental y su devenir histórico (Holbraad y Pedersen 2017). Aunque es descrita por muchos como una ruptura radical con las viejas maneras de pensar, parece más oportuno entender el giro ontológico en antropología, según sugiere Martin Holbraad, como una intensificación de la reflexividad que trata de comprender “lo que las cosas son” a partir de una nueva manera de entender y trabajar con el material etnográfico, considerándolo la fuente desde la cual reconceptualizar los objetos de estudio y las preocupaciones metodológicas (Holbraad 2014: 127).

Para esta reorientación de las formas de hacer y entender el quehacer antropológico, la antropología amazonista, con Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola a la cabeza, es considerada la impulsora más importante, tanto por la proliferación de las etnografías que ha generado desde mediados de la década de los noventa, como por la relevancia de los conceptos teóricos que ha aportado, y que han abierto un diálogo fructífero con otras disciplinas y ámbitos de estudio (Halbmayer 2012, Ventura 2018). Por un lado, sus trabajos han resultado relevantes para la reflexión en torno a la noción de humanidad, muy presente en los estudios más recientes sobre los pueblos amerindios (p.ej. Ventura 2018, Rivera 2019). Por otro lado, se considera que las teorías del perspectivismo y de los tipos ontológicos promovidas por Viveiros de Castro (1992, 2004a, 2004b, 2012) y Descola (2006, 2013), respectivamente, han sido claves para la redefinición del concepto del animismo¹; que, en el marco más general del cuestionamiento del individuo y la subjetividad moderna por parte de la antropología (Haber 2011: 75), ha suscitado de nuevo interés como concepto a partir del cual considerar las relaciones entre humanos y no-humanos (Rivera 2019: 5).

Asimismo, el giro ontológico ha sido un importante punto de partida para repensar la vida social y los actores que conforman la misma, encontrando en Bruno Latour (2008) y Tim Ingold (2006, 2015) dos de los principales exponentes teóricos que argumentan a favor de una ampliación de los criterios de lo que se define como social. A pesar de las diferencias de sus propuestas, sus reflexiones coinciden en tanto que evitan la definición de “lo social” en términos absolutos para resaltar la importancia de las relaciones que se establecen entre los diferentes seres y las cosas, ya sean rastreables en los “ensamblados” conformados por la asociación entre diferentes elementos (Latour 2008: 19), o en la malla (*meshwork*) que las “líneas de vida” al desenvolverse y entrecruzarse crean (Ingold 2015: 3). También coinciden en señalar la participación tanto de humanos como de aquellos que Latour, “a falta de mejor término”, denomina “no-humanos” (2008: 107) en una misma red de relaciones; de manera que lo social no podría entenderse como algo limitado a la actividad humana, ni la sociedad como algo exclusivamente humano.

¹ Se trata de un concepto desarrollado por Edward Burnett Tylor en *Primitive Culture* en el marco de una teoría universal de la religión. Fue un concepto de referencia hasta principios del siglo XX, pero cayó en desuso por su formulación en términos evolucionistas. También cabe señalar el temprano interés por la “mentalidad primitiva” y el alma en los trabajos de Lucien Lévy-Bruhl (1923).



Además, ambos autores fijaron la atención en elementos que hasta entonces habían quedado al margen de los estudios de las relaciones sociales; en este caso, los objetos (Latour 2008) y los materiales (Ingold 2013), participando de una línea de investigación, situada entre la antropología y la teoría social, que a lo largo de los últimos años se ha preocupado por el papel de los objetos materiales y las entidades no-humanas en la vida social (Holbraad y Pedersen 2017: 199), así como por su agencia o capacidad de actuar (p.ej. Gell 1998).

Esta línea de investigación está teniendo una incidencia importante en la antropología americanista, especialmente la de los pueblos amerindios, que contribuye a la revisión conceptual y el debate en torno a las diferentes formas de ser y estar en el mundo con estudios de culturas que parecen tener, por lo menos en algún grado, ontologías diferentes². En este sentido, la antropología americanista, y especialmente la amazónica, no solo ha sido una de las principales impulsoras del denominado “giro ontológico”, sino también uno de los ámbitos donde más se ha desarrollado y se sigue discutiendo. Como veremos a continuación, su incidencia en la antropología de los Andes³ es especialmente interesante por dos motivos: por un lado, porque entronca con una tradición previa de estudios con exigencias reflexivas similares y, por otro lado, porque muchos de los trabajos recientes de la etnografía de la región no solo enriquecen los estudios de ontologías con ejemplos de grupos indígenas con formas de vida distintas a las amazónicas, sino también dialogan con algunos de los modelos propuestos por la antropología amazónica y cuestionan su conveniencia para la región andina⁴.

2. HUMANOS Y NO-HUMANOS EN LOS ANDES

2.1. *Qué son los humanos y no-humanos en los Andes: el animismo*

Frente a las antropologías de otras áreas culturales, que mostraron un temprano interés por trabajar con las ideas propuestas por los amazonistas (ver al respecto Ventura 2018), destaca que el andinismo, en términos generales, no participó del entusiasmo inicial por el giro ontológico, y que contaba con una tradición previa de estudios que llevaba manifestando un interés por la sistematización conceptual y teórica de las categorías propias de las cosmologías andinas desde la década de los setenta (Di Salvia 2020).

En esta época, el desarrollo propio de la disciplina había llevado a diferentes autores de la región a interesarse por la conexión entre el mundo de los humanos y el mundo sobrenatural, y reconocer que “el resto de seres eran parte intensa de la vida de los humanos” (Muñoz 2020a: 12), como es el caso de muchas de las etnografías más destacadas sobre los Andes, la mayoría realizadas, en este momento, por antropólogos locales (p.ej. Casaverde 1970, Bastien 1996, Marzal 1971, Núñez del Prado Béjar 1970). A estas investigaciones se sumaron otras en las décadas siguientes, hechas en su mayoría por antropólogos extranjeros, que también sugerían la existencia de una relación íntima entre humanos y no-humanos (en la década de los ochenta, p.ej. Allen 1982, 1988, Ansión 1987, Harris 1983 y Van Kessel 1980; y en las

² Algunas de las posturas críticas que se han tomado respecto al giro ontológico vienen recogidas en la introducción a *Non-humans in Amerindian South America*, editado por Juan Javier Rivera (2019).

³ A propósito de este trabajo, me refiero con “antropología de los Andes” o “antropología andina” a la parte de la antropología especializada en esta región y que abarca en sus estudios, o bien de forma general o de forma parcial, las comunidades y culturas propias de este espacio.

⁴ Un ejemplo que trata de evaluar el alcance de las propuestas del giro ontológico contrastando la región amazónica y andina puede encontrarse en Ricardo Cavalcanti-Schiel (2007, 2014).



siguientes, p.ej. Gose 2004, Harris 2000 y Van der Berg 1992). Si bien es cierto, entonces, que el giro ontológico en los Andes “es meramente una perspectiva distinta dentro de una larga tradición de pensar sobre las relaciones con seres humanos y no humanos” (Canessa 2020: 341), tanto la antropología como la arqueología muestran actualmente un especial interés por dialogar, a partir de su propio material, con los modelos propuestos por los ontologistas acerca de cómo son y se relacionan los diferentes seres, y por poner en cuestión el uso de la categoría de humano como elemento de distinción.

La tradición de pensar sobre el ser humano, *runas* y *jaqis*⁵, ha sido una constante en la antropología de los Andes, y a lo largo de las últimas décadas del siglo pasado se ha concretado en dos tipos de estudios (Muñoz 2020a): por un lado, los trabajos considerados más clásicos, preocupados por la formación de la persona como ser social y las identidades (p.ej. Albó 1994, Canessa 2012, Fernández 1998 o Platt 2002); y por otro, aquellos preocupados por la formación de la persona en términos de esencias corporales y anímicas (p.ej. Allen 1982, Bastien 1985, Fernández 2004 o La Riva 2005). Muchos de estos autores ya prefiguraban un interés por comprender la noción de humano según las cosmologías y categorías de pensamiento locales, pero en el marco del giro ontológico quizás ha sido el trabajo de Marisol de la Cadena (2014, 2015) el que más claramente ha invitado a reflexionar sobre los límites y alcances de la misma en los Andes. Su propuesta se resume en la idea de que “runakuna y tirakuna son humanos y no-humanos respectivamente – *pero no solo*” (2014: 256, cursivas del original). Ambos exceden su condición porque solo conjuntamente, a partir de las relaciones que establecen unos con otros simultáneamente, llegan a existir (“*come into being*” 2014: 255). En este sentido, la autora amplía la condición de humano, no tanto para adscribirla a otras entidades no-humanas, sino para llamar la atención sobre la importancia de la participación de otros seres en la definición de la misma. En este orden de ideas, también ha sugerido redefinir el concepto tan propiamente andino del *ayllu* como forma de estar y también de ser un lugar (*being in-ayllu*) que emerge de la relacionalidad entre runakuna y tirakuna, e incluso animales y plantas (de la Cadena 2015).

En los trabajos más recientes que muestran interés por profundizar en la reflexión acerca de quiénes son y, sobre todo, cómo son las entidades no-humanas en los Andes, destaca la tendencia a pensar las cosmologías locales como animistas; concepto que, como he señalado en la introducción, está nuevamente en auge por la rehabilitación y redefinición que está experimentando desde la década de los noventa (Allen 2015). En los Andes, los fundamentos básicos del animismo, tal y como los presentan las teorías actuales, es decir, como régimen ontológico donde humanos y no-humanos comparten un “marco de interacción relacional” (Halbmayer 2012: 12), habían aparecido ya en algunas de las etnografías de la región que he mencionado como precursoras de la reflexividad actual. Entre estas destacan sin duda los trabajos de Catherine Allen (1982, 1988), quien fue tal vez la primera en señalar una animicidad propiamente andina (Muñoz 2020a), al afirmar que para los habitantes de Sonqo (una comunidad quechua hablante de Perú) “toda materia estaba en cierto sentido potencialmente viva e imbuida de agencia. Todas las cosas materiales, ya fueran ‘naturales’ o hechas por el hombre, poseían un tipo de personalidad” (Allen 2015: 24), y participaban, aunque en varios modos y grados diferentes, de la vida. Con esta observación, la autora ponía la atención en que la subjetividad y personalidad, principios ontológicos en teoría específicamente humanos, eran también atributos de formas materiales no-humanas que interactuaban con los demás seres.

⁵ *Runa* y *jaqi* son los términos habitualmente usados por hablantes de quechua y aymara, respectivamente, para referirse a uno mismo. Se suele traducir como “persona” o “gente” (Muñoz 2020a: 10), aunque hace referencia más bien a la condición social de la persona, que a la idea de humanidad (Arnold 2017, Branca 2018a).



Aunque muchos de los trabajos actuales sobre los Andes que recojo aquí coinciden con Allen en considerar las sociedades andinas en mayor o menor medida animistas, la clasificación de los tipos ontológicos propuesta por Descola (2006), que ha disfrutado igualmente de una gran influencia, define a las sociedades andinas como analógicas. Aunque esta caracterización, basada en la idea de un mundo fragmentado “en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias” (Descola 2014: 276), que solo se hace inteligible por las asociaciones lógicas que las personas establecen, parece captar con precisión los modos andinos de organización social y expresión cultural (Allen 2020), realmente no propone nada nuevo para los especialistas que ahí trabajan, y pocos autores lo emplean para describir su objeto de estudio. No obstante, cabe señalar que la importancia de esta propuesta seguramente no sea tanto su utilidad como categorización, sino más bien la atención que pone en los mecanismos de relación que se producen entre esta “multitud de singularidades” (Muñoz 2020a: 29).

2.2. *Qué hacen los humanos y no-humanos en los Andes: la relacionalidad*

En términos generales, se puede afirmar que la relacionalidad entre humanos y no-humanos se ha convertido a lo largo de los últimos años en una de las principales líneas de interés en los estudios sobre las cosmologías en los Andes. En el marco de lo que Denise Arnold denomina el “retorno al animismo” (2017: 12), tanto la antropología como la arqueología de la región han desarrollado recientemente un conjunto de trabajos vinculados a la exploración de las ontologías relacionales que profundizan en la comprensión de humanos y no-humanos más allá de su categorización. A este respecto, cabe destacar los volúmenes editados por Tamara L. Bray (2015), Lucila Bugallo y Mario Vilca (2016), María Cecilia Lozada y Henry Tantaleán (2019) y Óscar Muñoz (2020b), que invitaban a los autores a reflexionar sobre las diversas formas de relacionarse humanos y no-humanos desde su propia experiencia y/o trabajo de campo en los Andes, así como algunas de las contribuciones de los volúmenes de Ventura, Mateo y Clua (2018) y Juan Javier Rivera (2019), que reúnen estudios de diferentes áreas etnográficas; y una serie de trabajos individuales de la región que han tenido una incidencia igualmente importante en ambas disciplinas (p.ej. Alberti 2012, Allen 2016, Bugallo y Tomasi 2012, De Munter 2016, Pazzarelli 2017, Sillar 2009).

En muchos de estos y otros trabajos que se ocupan actualmente de las cosmologías andinas el argumento gira en torno a dos preguntas centrales: ¿qué entidades se ven como animadas? y ¿cómo son las relaciones que establecen? Ha sido en este contexto que las entidades del grupo tan heterogéneo como amplio de seres otros, que siempre han estado muy presentes en las etnografías de la región, han adquirido un nuevo protagonismo como alteridades significantes que forman parte de la vida cotidiana, alentando un interés cada vez más particular por lo que estos son y hacen como entidades propias. Este es el caso, por ejemplo, del renovado interés por las almas, los muertos y los ancestros que forman parte del camino y la vida *post portem* (p.ej. Muñoz 2016, Robin 2008, Salas 2019a); por la *pachamama* (p.ej. Bugallo 2016, Pazzarelli 2020), las *chullpas* (p.ej. Muñoz 2014, 2020c) y los *apus* o espíritus de las montañas (p.ej. Fernández 2014, Lorente 2014, Sax 2019), propias del paisaje andino; así como por las diversas entidades que en ocasiones hacen su aparición en el mismo, como el *kharisiri* (p.ej. Branca 2018b, Fernández 2008), el condenado (p.ej. Rojas 2013) o el *supay* (p.ej. Cruz 2016), entre muchos otros.

Asimismo, la extensión física o corporal, así como la asociación con restos materiales, de algunas de estas entidades ha llevado también a la reflexión acerca de las fronteras ontológicas entre las personas y las cosas. Este enfoque está generando, desde hace ya unos años, un interés por incluir a los objetos en los estudios sobre la relacionalidad humana y no-humana, y considerar su importancia en el contexto de las



ontologías, la vida social y el animismo. Para muchos de estos estudios, el volumen editado por Fernando Santos-Granero (2009) sobre objetos amazónicos resultó ser un referente clave para considerar las posibilidades de análisis y reflexión que ofrece considerar la materialidad y personalidad de los objetos. Asimismo, resultaron particularmente relevantes las aportaciones desde la arqueología de la región andina, que impulsó el interés por abordar lo material desde nuevos ángulos y de forma interdisciplinar, al tiempo que ofrecía y concretaba formas de hacerlo (p.ej. Alberti 2012, Bray 2009, Rivet 2015, Sillar 2009).

El conjunto de los trabajos etnográficos que surgió de esta línea de investigación mostraba, por un lado, interés por los objetos y artefactos en sí; como, por ejemplo, las miniaturas de piedra de animales conocidas como *illás* o *inqaychus* (p.ej. Allen 2016, 2020; Bugallo 2016), los monolitos llamados *ramadero* (p.ej. Robin 2010), las prendas tejidas por comunidades de tejedoras tradicionales (p.ej. Arnold 2018, 2020), las ruinas arqueológicas llamadas *wak'as* o también *chullpas* (p.ej. Carlos 2015, Gil 2014a, Mannheim y Salas 2015) o los instrumentos musicales (p.ej. Rivera 2018); pero también se interesaba muy claramente por determinados paisajes y lugares (p.ej. Cruz 2012, 2016, Di Salvia 2016, 2020, Salas 2019b, Saldi, Mafferra y Barrientos 2019). Estos últimos han tenido escasa presencia en la antropología de ontologías de otras regiones de pueblos amerindios, pero resultan en el caso de las sociedades andinas igualmente importantes para comprender la relacionalidad entre humanos y no-humanos (Allen 2015). Además de mostrar la diversidad de posibilidades que hay para abordar la materialidad en los Andes, lo que este conjunto de trabajos sugiere es que tanto los objetos, ya sean reminiscencias de épocas precolombinas, ya utensilios de la vida cotidiana u objetos rituales, como elementos del entorno natural (plantas, ríos, accidentes geográficos, incluso fenómenos naturales), forman parte de “un mundo construido intrínsecamente en términos de relaciones” (Allen 2020: 218).

2.3. La agencia de los no-humanos: el *ánimu*

Indagando más en los límites y alcances de estas relacionalidades, merece la pena mencionar la apreciación que hace Allen acerca de la posible naturaleza transformacional de las mismas. Considera, en su trabajo acerca de la animacidad de las *inqaychus*, que no se trata tanto de interrelaciones entre entidades individuales, como de “*intrarrelaciones* entre entidades que constantemente se crean el uno al otro” (Allen 2020: 2018, cursivas del original). Este tipo de relacionalidad es algo que otros autores también han señalado, en términos similares, como algo propio de las dinámicas de relación en los Andes (p.ej. De la Cadena 2015, De Munter 2016), o que forma parte de determinados marcos de interacción (p.ej. Arnold 2017, 2020, Bugallo y Tomasi 2012, Canessa 2020, Howard 2020). El reconocimiento de este tipo de relacionalidad y capacidad de transformación de las entidades no-humanas apunta, como señala Rivera (2018), a una participación activa de las mismas en la red de relaciones, y a que estas tienen una suerte de poder generador o creador. Esto introduce otra noción clave en el debate en torno al animismo y las ontologías relacionales, la agencia, y la cuestión acerca de la capacidad que se considera que los seres tienen para actuar e intervenir en la vida social con intencionalidad. En general, muchos de los autores que reflexionan sobre esta cuestión en la antropología andina toman como punto de partida los ya mencionados trabajos de Latour (2008) e Ingold (2006, 2015), aunque el modelo propuesto por Alfred Gell (1998) desde la Historia del Arte, y las observaciones de Santos-Granero (2009) para los grupos amazónicos también aparecen mencionados con frecuencia. No obstante, por el interés que suscita, y la cantidad y variedad de aportaciones que la cuestión de la agencia de los no-humanos motiva, resulta indudable que forma parte de un debate en curso. Este se ve definido, de momento, por una multiplicidad



de propuestas y enfoques, algunos de los cuales explicaré a continuación; sin embargo, también revela que se trata de conceptos imprecisos y de difícil definición.

Como hemos visto, las cosmologías andinas reconocen a las entidades humanas y no-humanas generalmente como actores sociales, incluso dotados de subjetividad y personalidad, y, en este sentido, partícipes de una vida social que incluye un amplio conjunto de seres y cosas consideradas animadas. Las divergencias se producen, sin embargo, en torno a la cuestión de si estas también son capaces de generar acción social (Muñoz 2020a: 31). La agencia telúrica, por ejemplo, habitualmente personalizada en la *pachamama* pero también manifiesta en otros lugares (montañas, lagunas, cuevas, piedras etc.) y fenómenos naturales (viento, rayos, lluvias, etc.), ya ha ocupado a algunos de los autores clásicos que he comentado y sigue siendo objeto de interés para muchos autores en la actualidad (p.ej. Bugallo y Vilca 2011, Di Salvia 2020, Pazzarelli y Lema 2018, Robin 2010, Salas 2019b). La agencia de los objetos manufacturados, por su parte, ya sean edificaciones propias del paisaje y la historia de los Andes (como *wak'as* y *chullpas*), ya artefactos más pequeños que forman parte de la vida cotidiana (como instrumentos, *illas*, ofrendas y tejidos), está generando desde hace unos años un nuevo debate en la antropología (p.ej. Allen 2016, 2020, Arnold 2017, 2020, Bugallo 2016, Carlos 2015, Mannheim y Salas 2015, Muñoz 2020c, Rivera 2018), incluso en estrecha relación con las reflexiones de la arqueología de la región (p.ej. Bray 2009, Rivet 2015). También la agencia de los seres no-humanos que aparecen en determinados lugares o momentos del año (como los muertos, el diablo o el condenado), o a lo largo del ciclo vital, parece ser objeto de interés creciente (p.ej. Absi 2005, Canessa 2020, Gil 2014b, Muñoz 2020c, Robin 2008, Rojas 2013); así como la de los animales que, por el contrario, forman parte de la vida más cotidiana (p.ej. Bugallo 2020, Bugallo y Tomasi 2012, Pazzarelli 2017, 2020). Aunque a propósito de este texto resulta útil, realmente es difícil hablar de la agencia no-humana en términos clasificatorios (como “telúrica” o “material”), ya que, tal y como sugieren las etnografías, la participación más o menos activa de los humanos y no-humanos en la vida social solo se hace evidente en el conjunto de las relaciones que se crean.

Por otra parte, muchas de las reflexiones acerca de un posible poder animador en los Andes (y, por extensión, la capacidad de generar acción social de los seres) giran en torno al *ánimu*, una entidad compleja, inmaterial y material a la vez, que es considerada, en términos generales, la fuerza que anima todas las cosas (humanos, plantas, animales, montañas, objetos, etc.) (La Riva 2005, Lanata 2007)⁶. Se trata de un concepto que ha sido desarrollado sobre todo en los trabajos preocupados por la formación de la persona, pero que recientemente despierta un interés cada vez mayor en los estudios dedicados a las entidades no-humanas de la cosmología regional (p.ej. Allen 2016, 2020, Bugallo y Vilca 2011, Muñoz 2014, 2020). Aunque no hay certeza acerca de su etimología, se considera que retoma en gran parte el sentido de *camac*, un término que se usaba frecuentemente a inicios del periodo colonial (Lanata 2007) y que se refería tanto a una suerte de poder o fuerza vital que animaba y sostenía a las personas, los animales y las cosas “para que pudiesen realizarse” (Taylor 1987: 25), como a “la transmisión de la fuerza vital de una fuente animante (*camac*) [...] a un ser u objeto animado (*camasca*)” (Taylor 1987: 24). En este sentido, implicaba una relación de continuidad entre ambos (*camac* y *camasca*) para el sostenimiento del ser (Bray 2009), pero sobre todo expresaba la idea de una suerte de fluidez que permite pensar, como recién señala Óscar Muñoz (2020a), en una ontología común, donde humanos y no-humanos no se limitan

⁶ Aunque la cantidad y el tipo de fuerzas anímicas que se considera que conforman la persona difieren entre los diferentes grupos étnicos de la región andina, tanto quechuas como aymaras comparten la idea de una fuerza vital animadora, ligada al cuerpo, que a continuación describo con el término *ánimu*.



a poseer las mismas fuerzas anímicas, sino las comparten. La idea de una animacidad compartida viene sugerida, en éstos términos, por trabajos realizados en la región de Jujuy (Argentina) y la noción de “suerte” como una fuerza que vincula las personas y ciertos animales (Bugallo y Tomasi 2012, Pazzarelli 2020). Pero también es interesante señalar, a este respecto, el trabajo ya clásico de Joseph Bastien (1985) sobre los Qollahuayas de Bolivia, donde describe el *ánimu* y el alma como “seres fluidos” que circulan a través del cuerpo de las personas, concebido como un sistema hidráulico; así como la apreciación reciente de Denise Arnold, quien sugiere que introducir fuerza vital en algo (en su caso se refiere a los tejidos) no debería entenderse como un ingrediente que se añade, sino “un esfuerzo mutuo por hacer circular la fuerza vital” (Arnold 2018: 18).

Respecto a la noción de fluidez cabe destacar los trabajos de Lucila Bugallo (2016, 2020) sobre las prácticas pastoriles de la región de Jujuy (Argentina), que han sido el punto de partida para una propuesta de teoría de la cosmología andina (Muñoz 2020a). A partir de la idea de que la relacionalidad entre humanos y no-humanos se caracteriza por la fluidez y la transformación, describe un mundo donde los diferentes seres se relacionan entre ellos y con los espacios que comparten, no como entidades fijas y estancas, sino realidades que se crean, interactúan y transforman en estrecha relación los unos con los otros; o, más concretamente, “en relaciones que suponen afinidades de sus disposiciones anímicas entre distintos tipos de seres” (Bugallo 2020: 130)⁷. Desde esta mirada, además, la autora señala que el mundo andino es percibido como “un espacio de relaciones entre una diversidad de seres y entidades que coexisten sin tener un referente humano como algo central” (Bugallo 2016: 119), porque la relación que se despliega entre estos seres y entidades se define por el hecho de que todos están constituidos por entidades anímicas y cuerpos (Bugallo 2020), y no por el de compartir la condición de humanidad, como se postula en muchos casos para las cosmologías de los pueblos amazónicos.

2.4. Humanos y no-humanos en las prácticas cotidianas y rituales

Si bien existen, por lo tanto, divergencias acerca del tipo, el origen o el alcance de la agencia, así como de la capacidad de generar acción social, resulta interesante que cada vez más trabajos sugieren que no es en las ontologías particulares, sino en las relaciones que se establecen entre los diferentes seres, y, más concretamente, las prácticas cotidianas y rituales que implican humanos y no-humanos, donde la agencia se hace evidente o se expresa. En este sentido, como sugiere Bray desde la arqueología, parece más útil pensar la agencia en términos de eficacia:

“En esta discusión sobre la agencia y personalidad es clave el cambio de foco del análisis del significado al análisis del efecto. En otras palabras, la preocupación no es tanto por lo que el objeto significa -p.ej. su significado semiótico- como por lo que el objeto *hace*” (Bray 2009: 259, cursivas del original).

En efecto, muchos de los trabajos que actualmente abarcan en algún grado el estudio de lo humano y no-humano en los Andes, muestran un mayor interés por lo que estos hacen como entidades propias y por cómo se desarrolla su participación en la vida social. El interés por estos aspectos no solo permite avanzar en la comprensión de lo que humanos y no-humanos son y hacen según la cosmología regional, sino

⁷ En línea con esta idea, Pablo Cruz menciona en su trabajo sobre los espacios *saqra* que “todas las entidades humanas y no humanas que pueblan el mundo terrenal se encuentran habitadas a la vez por los principios animantes emanados por estos espacios” (2016: 175).



también profundizar en cómo son en relación a otros. A modo de ejemplo, se pueden señalar los trabajos que revisan la importancia de las prácticas cotidianas a luz de las relaciones que implican, o incluso necesitan establecer, entre humanos y no-humanos, como son el comer, beber y convivir (p.ej. De Munter 2016, Geffroy 2016, Mannheim y Salas 2015, Salas 2019a) o el tejer (Arnold 2017, 2020); aquellos trabajos que muestran interés por el pastoreo como una forma de relación particular de las personas y los animales (p.ej. Bugallo y Tomasi 2012, Dransart 2019, Pazzarelli 2020), o por la relación con animales domésticos que forman parte de la vida cotidiana (p.ej. Weinberg 2019); así como las contribuciones de autores que ponen la atención en las formas y los lugares de comunicación que parece haber entre humanos y no-humanos (p.ej. Arnold y Yapita 1998, Carlos 2018, Howard 2020, Muñoz 2016, 2020c, Rivera 2018).

En el contexto de esta línea de interés por las prácticas cotidianas y rituales como lugar donde se hacen evidentes las relaciones entre humanos y no-humanos, incluso la agencia de los mismos, la etnografía de la región también ha desarrollado una serie de propuestas metodológicas. Andrew Canessa (2012, 2020), por ejemplo, propone hacer una “etnografía de los espacios pequeños”, que se enfoca en las prácticas diarias y los lugares íntimos de la vida donde se produce la identidad y se desarrollan las relaciones entre seres humanos y no-humanos. En términos similares, Koen de Munter (2016) sugiere prestar atención a lo que denomina “cosmopraxis”, esto es, las prácticas participativas por las cuales las personas aprenden a convivir y participar en los procesos de vida que implican a otros seres, entornos y contextos. Por otra parte, cabe señalar la propuesta de análisis de Bruce Mannheim (2020), quien argumenta la necesidad de prestar atención a la forma en que se articula la relación entre la gente y el mundo en la lengua y la cultura, para determinar las compatibilidades e incompatibilidades que permiten hacer investigaciones comparativas sistemáticas de las ontologías. En relación a la cuestión de la agencia podemos destacar, por ejemplo, la noción de “personalidad distribuida” (*distributed personhood*) desarrollada por Allen (2016, 2020) para referirse a seres, objetos o lugares que distribuyen su agencia a través de múltiples otros para hacerse efectivos en la vida cotidiana; o la propuesta de Di Salvia (2020) de considerar factores sustanciales y corporales, como la subjetividad física o actitudinal de los seres humanos y no-humanos, una complementación importante, incluso necesaria, de la agencia y vida social.

Destacar la importancia de las prácticas rituales y cotidianas como lugar donde se genera o expresa la relacionalidad, pero también la agencia de los seres, permite pensarla como algo más que una particularidad que algunos humanos y no-humanos poseen, y considerarla (en mi opinión, oportunamente) parte de un conjunto más amplio de fuerzas, probablemente muy diversas, que elaboran el mundo continuamente.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, gracias a una tradición previa de estudios preocupados por las entidades no-humanas, así como las reflexiones sugeridas por el giro ontológico, las relaciones que se establecen entre las personas, los objetos y los diversos otros seres no-humanos son actualmente repensadas y puestas en el centro del debate en la antropología andina. De este modo, lo humano puede dejar de ser considerado el punto central de la cosmología regional, e incluso del propio análisis. Esta tendencia es especialmente interesante para el desarrollo de la antropología regional, ya que la animacidad común, incluso compartida, de los seres no parece implicar que estos sean reconocidos como personas o humanos por las cosmologías locales. Así lo argumenta también Lucila Bugallo cuando señala que:



“considerar que otros seres o entidades tienen capacidad de relacionarse y están animados, no implica considerarlos humanos ni personas, o sea que pueden no estar humanizados ni personalizados, y sin embargo interactuar en el mundo, participando de una infinidad de relaciones” (Bugallo 2016: 199).

En otras palabras, no parece que en los Andes la ampliación de la noción de lo humano a seres no-humanos sea necesaria, aunque pueda darse de diferentes formas y en diferentes grados, para considerar su participación en la vida social.

Partiendo entonces de la premisa que resulta no solo posible, sino también necesario, cuestionar la idea de un orden social homogéneo y limitado a lo humano, y que la participación de humanos y no-humanos en una misma, aunque compleja, red de relaciones, parece estar en la base de las cosmologías andinas, se ha ido articulando a lo largo de las últimas dos décadas una línea de investigación orientada a comprender mejor a los diversos participantes de esta socialidad. Su interés ha estado dirigido a reconceptualizar nociones claves de la antropología a partir de las categorías locales y prestar atención a las diversas formas cotidianas y rituales en las que se expresa la relacionalidad de los seres en los Andes⁸. En este desarrollo, la preocupación por establecer quiénes son humanos y no-humanos ha sido una constante, así como la reflexión sobre los límites que los definen y las características que los unen en sus respectivas condiciones. Sin embargo, creo que ha sido a raíz de la tendencia más reciente por abordar su imbricación en el desarrollo de la vida (lo que hacen y no hacen para el devenir de la misma) cuando más se ha avanzado en la comprensión de lo que estas entidades son para aquellos con los que comparten espacios y tiempos, enriqueciendo el debate acerca de los no-humanos en los Andes con reflexiones acerca de cómo son (y cómo cambian su forma de estar) en relación a otros.

Si bien la categorización de humanos y no-humanos resulta, en este sentido, una parte necesaria de esta línea de investigación, espero que los ejemplos expuestos a lo largo de este trabajo permitan considerar que es en las prácticas que conforman la relacionalidad humana y no-humana, tanto cotidiana como ritual, donde se expresan las diferentes formas de ser y estar en el mundo en los Andes, y donde se están generando las propuestas teóricas propias de la región para explicar aquello que llamamos cosmología andina. Por otro lado, la interdisciplinariedad, sobre todo entre la antropología y la arqueología regional, ha resultado ser especialmente relevante en el desarrollo de las reflexiones sobre humanos y no-humanos, ofreciendo nuevos enfoques sobre la idea y la importancia de lo material, pero también abordando temas de interés común, como las entidades anímicas. A estos intercambios se suman los que se han dado con otras disciplinas, como la lingüística, la ecología o la política.

No obstante, la amplitud del diálogo interdisciplinar y entre los especialistas de la región que se está dando actualmente en la antropología andina en torno a temas de interés común es un fenómeno reciente. Tradicionalmente, la antropología andina se ha caracterizado por ser ante todo etnográfica, es decir, por su enfoque descriptivo y por las amplias y prolongadas investigaciones en campo; mientras que la teorización no parece haber suscitado el mismo interés entre los especialistas y el alcance de los aportes

⁸ Se trata de una revisión que no solo tiene lugar en los campos de estudio tradicionales de la región, sino que también abarca cada vez más otros ámbitos; como aquellos que emergen de los movimientos étnicos o los conflictos socioambientales y patrimoniales, y que se expresan, asimismo, en otros medios, como los sistemas de comunicación e información audiovisuales y en red.



teóricos, en términos generales, no ha traspasado el ámbito regional. De forma similar a como ha ocurrido en otras áreas etnográficas, la reflexividad surgida en el marco del giro ontológico ha provocado, en un primer momento, una búsqueda de referentes en otras zonas, sobre todo la amazónica, y los trabajos de Viveiros de Castro y Descola, que son mencionados con frecuencia. Sin embargo, el reconocimiento de los límites de las teorías amazónicas para generar modelos de explicación para los Andes, ha derivado a lo largo de las últimas dos décadas en una nueva mirada a la producción local. Esta se está traduciendo, por un lado, en una recuperación de los trabajos clásicos, algunos de los cuales he mencionado en este texto como parte de la tradición previa de estudios preocupados por los no-humanos y las categorías propias de las cosmologías andinas (como, por ejemplo, el de Catherine Allen). Por otro lado, está incitando a muchos autores a una relectura de su propio trabajo de campo, para encontrar ahí las respuestas a las preguntas surgidas de las teorías amazónicas y poder plantear modelos explicativos que permitan hablar de los Andes, desde los Andes.

Este nuevo interés por los referentes y trabajos locales está generando, consecuentemente, un mayor diálogo entre los antropólogos dedicados a los Andes y una discusión que cuestiona, al tiempo que renueva, la forma de hacer etnografía en la región. En este sentido, el momento actual no solo resulta prometedor por la participación activa de los investigadores en la reflexividad surgida del giro ontológico, sino también y, sobre todo, porque parece ser una oportunidad para el desarrollo de marcos teóricos y metodológicos propios; los cuales quizás, incluso, permitan superar la comodidad de los localismos y de la etnografía para hacer pensar y, porque no, provocar desde los Andes.

Bibliografía

- Absi, P. (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. IFEA.
- Alberti, B. (2012). Cut, pinch and pierce: image as practice among the Early Formative La Candelaria, First Millenium AD, Northwest Argentina. En I.M. Back Danielsson, F. Fahlander y Y. Sjöstrand (Eds.), *Encountering imagery materialities, perceptions, relations* (pp. 13-28). Stockholm University.
- Albó, X. (1994). El mundo de adentro en el ciclo vital del Aymara. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 6(18), 175-201. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31661810>
- Allen, C. (1982). Body and soul in quechua thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179-196.
- Allen, C. (1988). *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press.
- Allen, C. (2015). The whole world is watching: new perspectives on Andean animism. En T. Bray (Ed.), *The archaeology of wak'as: explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes* (pp. 23-46). University Press of Colorado.
- Allen, C. (2016). The living ones: miniatures and animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72(4), 416-441. <https://doi.org/10.1086/689293>
- Allen, C. (2020). *Inqaychus* andinas y la animacidad de las piedras. En O. Muñóz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 193-226). NOLA Editores.
- Ansion, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes.
- Arnold, D. Y. (2017). Hacia una antropología de la vida en los Andes. En H. Galarza Mendoza (Ed.), *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis* (pp. 11-40). ISEAT.



- Arnold, D. Y. (2018). Making textiles into persons: Gestural sequences and relationality in communities of weaving practice of the South Central Andes. *Journal of Material Culture*, 23(2), 1-22.
<https://doi.org/10.1177/1359183517750007>
- Arnold, D. Y. (2020). Envolturas generativas: procesos vitales en los Andes meridionales. En O. Muñóz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 163-192). NOLA Editores.
- Arnold, D. Y. y J. Yapita. (1998). *Río de vellón, río de canto: cantar a los animales, una poética andina de la creación*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.
- Bastien, J. (1985). Qollahuaya-Andean body concepts: a topographical-hydraulic model of physiology. *American Anthropologist*, 87(3), 595-611. <https://www.jstor.org/stable/678878>
- Bastien, J. (1996). *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol.
- Branca, D. (2018a). Una aproximación a la noción de humanidad en el altiplano aymara de Puno, Perú. En M. Ventura, J. Mateo y M. Clua (Eds.), *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*, (pp. 183-199). Ediciones Bellaterra.
- Branca, D. (2018b). De fantasma a vecino. El kharisiri y la noción de humanidad en Los Andes aymara peruanos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 275-295.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6621454>
- Bray, T. (2009). An archaeological perspective on the Andean concept of *camaquen*: thinking through late pre-columbian ofrendas y huacas. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 357-366.
<https://doi.org/10.1017/S0959774309000547>
- Bray, T. (2015). *The archaeology of wak'as: explorations of the sacred in the pre-columbian Andes*. University Press of Colorado.
- Bugallo, L. (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama. En L. Bugallo, y M. Vilca (Comp.), *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 111-161). Universidad Nacional de Jujuy, IFEA.
- Bugallo, L. (2020). Pachamama y Coquena. Seres poderosos en los Andes del sur. En O. Muñóz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 115-162). NOLA Editores.
- Bugallo, L. y J. Tomasi. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38644
- Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61781>
- Bugallo, L. y Vilca, M. (2016). *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. Universidad Nacional de Jujuy, IFEA.
- Canessa, A. (2012). *Intimate indigeneities: race, sex, and history in the small spaces of Andean life*. Duke University Press.
- Canessa, A. (2020). Un carrusel de cosmologías: giros ontológicos en el mundo andino. En O. Muñóz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 341-364). NOLA Editores.
- Carlos, E. (2015). *La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual y las categorías del pensamiento quechua: en Hanansaya Ccullana Ch'isikata (Cusco, Perú)*. Tesis de doctorado. Universitat Autònoma de Barcelona.
https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2015/hdl_10803_323103/ecr1de1.pdf



- Carlos, E. (2018). *Chawpinchay-tinkunchay*: el punto de encuentro indiscernible. En M. Ventura, J.L. Mateo y M. Clua (Eds.), *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico* (pp. 215-230). Ediciones Bellaterra.
- Casaverde, J. (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinga*, 2, 121-243.
- Cavalcanti-Schiell, R. (2007). Las muchas naturalezas en los Andes. *Perifèria*, 7, 1-11.
<https://ddd.uab.cat/pub/periferia/18858996n7/18858996n7a10.pdf>
- Cavalcanti-Schiell, R. (2014). Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 46(3), 453-465.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000300009>
- Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, 221-251.
<https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.221-251>
- Cruz, P. (2016). Pensando en Supay o desde el Diablo. *Saqra*, paisaje y memoria en el espacio surandino. En L. Bugallo y M. Vilca (Comp.), *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 171-200). Universidad Nacional de Jujuy, IFEA.
- De la Cadena, M. (2014). Runa. Human but *not only*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253–259. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- De Munter, K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 629-644.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>
- Descola, P. (2006). Beyond nature and culture. Radcliffe Brown Lecture in Social Anthropology 2005. *Proceedings of the British Academy*, 139, 137-155.
<https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2029/pba139p137.pdf>
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271-280. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>
- Di Salvia, D. (2016). Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, 46, 97-116. <https://doi.org/10.5209/REAA.58289>
- Di Salvia, D. (2020). Con los pies en la tierra andina: reflexiones teóricas sobre la ontología animista quechua. En O. Muñoz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 227-262). NOLA Editores.
- Dransart, P. (2019). On the wings of inspiration: ritual efficacy, dancing flamingos and divine mediation among pastoralists and herd animals in Isluga, Chile. En J.J. Rivera (Ed.), *Non-humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs* (pp. 73-96). Berghan Books.
- Fernández, G. (1998). Iqiqu y anchanchu: enanos, demonios y metales en el altiplano aymara. *Journal de la Société des Américanistes*, 84(1), 147-166. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1998_num_84_1_1773
- Fernández, G. (2004). Ajayu, Animu, Kuraji. la enfermedad del 'susto' en el altiplano de Bolivia. En G. Fernández (Coord.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas* (pp. 279-303). Abya-Yala/AECI/UCLM.
- Fernández, G. (2008). *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. Abya-Yala.



- Fernández, G. (2014). Orqorani: El cerro de Anuwampar. Espacio, tiempo y memoria en el Altiplano ay-mara de Jesús de Machaca (Bolivia). En O. Muñoz y F.M Gil (Coords.), *Tiempo, espacio y entidades tutelares: etnografías del pasado en América* (pp. 171-198). Abya-Yala.
- Geffroy, C. (2016). Cuando los muertos se emborrachan con los humanos. Una etnografía de los rituales funerarios en los Andes bolivianos. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 18, 54-69.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6086127>
- Gell, A. (1998). *Art and agency. An anthropological theory*. Clarendon Press.
- Gil, F. M. (2014a). Otro mundo adentro de la chulpa. Ruinas arqueológicas, mundos permeables y los espacios peligrosos en el altiplano sur andino. En O. Muñoz y F.M Gil (Coords.), *Tiempo, espacio y entidades tutelares: etnografías del pasado en América* (pp. 273-305). Abya-Yala.
- Gil, F. M. (2014b). Lo que a nadie asusta pero a todos preocupa. Etnografía de los miedos cotidianos en una comunidad del altiplano sur de Bolivia. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 69(2), 369-392. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2014.02.006>
- Gose, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Abya Yala.
- Haber, A. F. (2011). Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales. En D. Hermo y L. Miotti (Coords.), *Biografía de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana* (pp. 75-98). Encuentro Grupo Editor.
- Halbmayer, E. (2012). Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. *Indiana*, 29, 9-23. <https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.9-23>
- Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 11, 135-152.
http://chungara.cl/Vols/1983/Vol11/Los_muertos_y_los_diablos_entre_los_laymi_de_Bolivia.pdf
- Harris, O. (2000). *To make the Earth bear fruit. Essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*. ILAS.
- Holbraad, M. (2014). Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi*, 18, 127-139.
<https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/69/179>
- Holbraad, M. y Pedersen, M.A. (2017). *The ontological turn. An anthropological exposition*. University Press.
- Howard, R. (2020). Articulando perspectivas: el papel de la narración oral quechua en la construcción de la cosmovisión andina. En O. Muñoz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 263-304). NOLA Editores.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, 71(1), 9-20.
<https://doi.org/10.1080/00141840600603111>
- Ingold, T. (2013). Los materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7(11), 19-39.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7428550>
- Ingold, T. (2015). *The life of lines*. Routledge.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44, 311-327.
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- La Riva, P. (2005). Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano. *Revista Andina*, 41, 63-88. <http://revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra41/ra-41-2005-02.pdf>
- Lanata, X. R. (2007). *Ladrones de sombra: el universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes peruanos)*. IFEA.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.



- Lévy-Bruhl, L. (1923). *Primitive mentality*. Beacon Press.
- Lorente, D. (2014). El vuelo nocturno de los cerros-pájaros. Ceremonias de llamada a los apus en el sur de Perú. En O. Muñoz y F.M. Gil (Coords.), *Tiempo, espacio y entidades tutelares: etnografías del pasado en América* (pp. 229-272). Abya-Yala.
- Lozada, M. C. y Tantaleán, H. (2019). *Andean ontologies. New archaeological perspectives*. University Press of Florida.
- Mannheim, B. (2020). Relatividad ontológica restringida. En O. Muñoz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. NOLA Editores.
- Mannheim, B. y G. Salas. (2015). Wak'a: entifications of the Andean sacred. En T. Bray (Ed.), *The archaeology of wak'as: explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes* (pp. 46-72). University Press of Colorado.
- Marzal, M. (1971). *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Instituto Pastoral Andina.
- Muñoz, O. (2014). Expresiones y manifestaciones chullpas. Una propuesta de explicación anímica. En O. Muñoz y F.M. Gil (Coords.), *Tiempo, espacio y entidades tutelares: etnografías del pasado en América* (pp. 307-335). Abya-Yala.
- Muñoz, O. (2016). ¿Se puede hacer etnografía de los muertos? Reflexiones desde los Andes. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 18, 19-31.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6086125>
- Muñoz, O. (2020a). Introducción: Seres relacionales. Hacia una antropología de la fluidez desde los Andes. En O. Muñoz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 7-46). NOLA Editores.
- Muñoz, O. (2020b). *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. NOLA Editores.
- Muñoz, O. (2020c). Chullpasqa. Experiencias, emociones y espíritus andinos. En O. Muñoz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 305-340). NOLA Editores.
- Núñez del Prado Béjar, J. V. (1970). El mundo sobrenatural de los Quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis*, 2(2), 57-121.
- Pazzarelli, F. (2017). A sorte da carne. Topología animal nos Andes Meridionais. *Horizontes Antropológicos*, 23(48), 129-149. <http://journals.openedition.org/horizontes/1602>
- Pazzarelli, F. (2020). Parte-pastor. Notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes Meridionales, Argentina). En O. Muñoz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*, (pp. 85-114). NOLA Editores.
- Pazzarelli, F. y Lema, V. (2018). Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 50(2), 307-318.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562018005000602>
- Platt, T. (2002). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*, 22, 127-155. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2001.v58.i2.218>
- Rivera, J. J. (2018). Humanos y no humanos en la música indígena de los Andes contemporáneos. En M. Ventura, J.L. Mateo y M. Clua (Eds.), *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico* (pp. 201-214). Ediciones Bellaterra.
- Rivera, J. J. (2019). *Non-humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*. Berghahn Books.
- Rivet, M. C. (2015). La textura de los ancestros. Reflexiones en torno a lógicas y sentidos de las estructuras chullparias (Coranzulí, Provincia de Jujuy, Argentina). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 20(1), 73-90. <https://doi.org/10.4067/S0718-68942015000100006>



- Robin, V. (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Société d'ethnologie.
- Robin, V. (2010). La petrificación de los antiguos en Chumbivilcas (Cuzco, Perú). De la *wanka* prehispánica al actual *ramadero*. *Revista Española de Antropología Americana*, 40(1), 219-238.
<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010120219A>
- Rojas, M. (2013). La muerte del condenado. *Revista Tierra Nuestra*, 9(1), 55-70.
<http://revistas.lamolina.edu.pe/index.php/tnu/article/view/842>
- Salas, G. (2019a). On Quechua Relatedness to Contemporary and Ancient Dead. En J.J. Rivera (Ed.), *Non-humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs* (pp. 197-223). Berghan Books.
- Salas, G. (2019b). *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Fondo Editorial.
- Saldi, L., Mafferra, L. y Barrientos, J.A. (2019). Ontologías en disputa. Diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 37, 3-26. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.01>
- Santos-Granero, F. (2009). *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. The University of Arizona Press.
- Sax, M. (2019). Southern Sacrifice and Nothern Sorcery: Mountains Spirits and Encantos in the Peruvian Andes. En J.J. Rivera (Ed.), *Non-humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs* (pp. 97-125). Berghan Books.
- Sillar, B. (2009). The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 367-377. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000559>
- Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. IFEA.
- Van der Berg, H. (1992). Religión aymara. En H. Van der Berg y N. Schiffers (Comps.), *La cosmovisión aymara* (pp. 291-308). Universidad Católica Boliviana/HISBOL.
- Van Kessel, J. (1980). *Holocausto al progreso: los Aymarás de Tarapacá*. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.
- Ventura, M. (2018). Humanidades amerindias en transformación: ontologías, dinamismo y contextos. Presentación al monográfico Humanidades amerindias en transformación. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 153-168.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6621448>
- Ventura, M., Mateo, J. y Clua, M. (2018). La humanidad: antropología de un concepto. En M. Ventura, J.L. Mateo y M. Clua (Eds.), *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico* (pp. 13-37). Ediciones Bellaterra.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. The University of Chicago Press (original publicado en 1986).
- Viveiros de Castro, E. (2004a). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/>
- Viveiros de Castro, E. (2004b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés, A. y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-79). Grupo Internacional de Trabajo sobre Estudios Indígenas.
- Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. HAU Network of Ethnographic Theory.

Raas, K. (2020). De humanos y no humanos. Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes. *Revista Chilena de Antropología* 42: 95-111
<https://doi.org/10.5354/0719-1472.2020.60486>



Weinberg, M. (2019). Especies compañeras después de la vida: pensando relaciones humano-perro desde la región surandina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 36, 139-161.
<https://www.redalyc.org/jatsRepo/814/81460271007/html/index.html>

Recibido el 17 jun 2020

Aceptado el 2 ago 2020