

**Salas Carreño, Guillermo. 2019. *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 328 pp.**

Daniel Ruiz Serna\*

*University of British Columbia, Canadá*

**L**ugares parientes es uno de esos libros que encapsula magistralmente en su título aquello que el lector puede encontrar en él. Y aunque la idea de compartir parentesco con un lugar pueda parecer solo una bella metáfora, el antropólogo Guillermo Salas Carreño nos conduce, con fina argumentación etnográfica, a aceptar tal posibilidad como un hecho al que nuestras propias prácticas modernas nos han negado acceso. Esta obra es una etnografía cuidadosa, tejida con fina argumentación teórica y empírica que, a lo largo de cinco capítulos, da cuenta de las prácticas comensales y de habitación a través de las cuales humanos, lugares y muertos producen formas de socialidad en los Andes peruanos.

Los trabajos anteriores de Salas Carreño han girado alrededor de las prácticas indígenas de relacionamiento con el paisaje y han documentado cómo los vínculos con las montañas, consideradas seres con intencionalidad y agencia, por buena parte de las sociedades rurales andinas, dan cuenta del tipo de conflictos que emergen entre comunidades locales y proyectos extractivistas mineros. En este, su segundo libro —pues previamente publicó *Dinámica social y minería: familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina*—, el autor establece una fluida conversación con la literatura antropológica contemporánea en torno a temas como: las relaciones entre humanos y no-humanos, donde las obras de Bruno Latour (2007) y de Eduardo Viveiros de Castro (2010, 2004) ocupan un lugar importante; la coproducción de lugares desde los enfoques fenomenológicos de Keith Basso (1996), Edward Casey (1996) o Tim Ingold (2000); la decolonialidad, a través de las críticas de Fernando Coronil (1996) o Dipesh Chakrabarty (2000); los mundos emergentes, en los trabajos de Annemarie Mol (2003) y Marilyn Strathern (2004, 1992), y la ontología política, particularmente en las obras de Mario Blaser (2013, 2009) y Marisol de la Cadena (2015). Asimismo, conversa también con un *corpus* robusto de etnografías andinas,

\* Doctor en Antropología de la McGill University, Canadá. Actualmente es becario posdoctoral en Antropología de la University of British Columbia, Canadá y del Center for Oral History and Digital Storytelling, Concordia University, Canadá. Entre sus últimas publicaciones están: (como editor invitado, en coautoría con Kristina Lyons y Lina B. Pinto-García) “Hacia una comprensión del conflicto y la paz en Colombia más allá de lo humano”. *Maguaré* 33, n.º 2 (2020): 15-22, <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.88069>; “Le territoire comme victime. La violence au-delà de l’humaine au sein des communautés autochtones et noires en Colombie”. En *Regards croisés sur la violence*, dirigido por Thomas Lecomte. (Montreal: Éditions@ Anthro, 2019) : 187-204. ✉ [daniel.ruizserna@ubc.ca](mailto:daniel.ruizserna@ubc.ca)

producidas en los últimos cincuenta años, con el fin de iluminar, de una manera más bien novedosa, aquellas prácticas de comida y cohabitación que sustentan una sociedad que rebasa lo humano e incluye una serie de lugares con los que se nutren relaciones de parentesco. Anclado en estos dos conjuntos de literaturas, Salas Carreño sugiere que los conflictos que emergen entre comunidades indígenas andinas y empresas mineras, o entre las primeras y el régimen de hacienda que prevaleció en el Perú hasta la década de 1970, deben examinarse no solo en sus dimensiones ambientales, sociales o culturales, aun cuando estas sean sus manifestaciones más obvias, sino como conflictos abiertamente ontológicos, es decir, que envuelven la definición misma de lo real y las posibilidades de interlocución con seres que, como las montañas, son vivenciados de maneras radicalmente distintas por agentes extractivistas y por comunidades locales.

Antes de mencionar algunas de las virtudes de cada uno de los capítulos que componen el libro, quisiera resaltar cómo el énfasis etnográfico en las prácticas y en su performatividad permite al autor sortear varios debates teóricos —por ejemplo, las oposiciones entre hechos y valores, realidad y creencias, y entre lo simbólico y lo material— y posicionar metodológicamente su indagación. Así, aquel principio de las llamadas ontologías relacionales, según el cual la realidad no precede a las prácticas, sino que emerge a través de ellas, sirve a Salas Carreño para realizar una crítica a aquellas aproximaciones etnográficas que pasan por alto las substancias que circulan entre entidades y lugares, así como las instancias materiales que posibilitan la creación de lazos con seres que nos son *otros* y que, como las montañas andinas, expresan agencia. Cuando este tipo de relaciones son traducidas exclusivamente en términos de creencias culturales, nos recuerda el autor, se les borra de tajo toda posibilidad asertiva de expresar algo sobre la realidad misma. Bajo esta premisa, el libro invita al lector a considerar la diferencia radical, no solo en términos epistemológicos sino ontológicos, y a imaginar realidades que no se fundan en aquel deseo moderno, siempre purificador, de separar la naturaleza de la cultura.

El libro empieza con un análisis sobre las prácticas basadas en comida, cohabitación y socialidad, que sirve al autor para sustentar una premisa en apariencia sencilla, a saber, que la procreación sexual y la descendencia no son las únicas formas de crear parentesco. Aunque tal principio ha acompañado desde hace ya un tiempo los estudios antropológicos de parentesco —piénsese en los trabajos de Janet Carsten (1997), Marshall Sahlins (2011), Linda Stone (2009) o de la propia Marilyn Strathern (1992)—, Salas Carreño extiende sus consecuencias a la exploración de las relaciones que los humanos mantienen con los muertos (capítulo II) y con los lugares que son experimentados como seres dotados de intencionalidad y agencia (capítulo III). De esta manera, las relaciones de ancestralidad sobre las que se sustentan la reciprocidad y el respeto que se mantienen con seres poderosos como las montañas, o *apus* como también se les conoce en quechua, hallan su razón de ser no en la proyección de un tipo de parentesco ficcional con estos seres —lugar común en todas aquellas etnografías que examinan la relaciones con *apus* en términos de descendencia o con la geografía en términos

de religiosidad—, sino en el hecho de que con ellos los humanos comparten habitación y comida. En otras palabras, la comida y todo aquello que tiene lugar cuando se comparte, incluidos los sitios en donde esto ocurre, constituyen sustancias que ayudan a crear parentela. Si comida y cohabitación crean una materialidad común, más fuerte que los vínculos genealógicos, se sigue que cualquier aproximación que pretenda entender las relaciones entre humanos, lugares y *apus*, en términos de descendencia o de religiosidad, resulta no solamente vaga e imprecisa sino también falaz.

El tercer capítulo describe un tipo de socialidad que se extiende a los *ruwales*, sitios con nombre propio a los que se les atribuye agencia e intencionalidad. Los *ruwales*, hispanismo en quechua de la palabra “lugares”, no son simplemente sitios a los que la gente ha infundido significado simbólico, sino más bien seres en sí mismos cuya forma material evoca, por momentos, aquello que la ontología moderna suele identificar como accidentes geográficos (por ejemplo, lagunas, valles o montañas). Si bien los *ruwales* y los lugares suelen compartir en su materialidad aquello que Marilyn Strathern (2004) y Marisol de la Cadena (2015) llaman conexiones parciales, la diferencia entre unos y otros radica en que con los *ruwales* se habita, mientras que los lugares son simplemente habitados. De esta manera, entre *ruwales* y personas existen prácticas que envuelven la cohabitación y el flujo de comida, y estas prácticas sustentan principios de consustancialidad entre humanos y no-humanos: los *ruwales* proporcionan a los humanos todo aquello que es vital para su existencia (agua, comida, materiales, un lugar) y los humanos a su vez animan a los *ruwales* a través de formas de socialidad y reciprocidad asimétrica (se les hace partícipes de celebraciones, se les brinda alcohol, se les apacigua con despachos u ofrendas de comida). Así, cohabitación y alimentación emergen como prácticas fundamentales que crean seres, a través de las cuales estos se relacionan. Tal como es descrita, la consustancialidad evoca el concepto de intra-acción (Barad 2007; Hughes y Lury 2013), una noción que, aunque no es trabajada por el autor, se ajusta a sus observaciones sobre las relaciones que también se tejen con los muertos —y que bien podría aplicarse para entender la materialidad de los encuentros que humanos y no-humanos comparten en los Andes—. Mientras que la interacción presupone la existencia de seres cuyas sustancias o materialidades están siempre bien definidas y de una dinámica de exterioridad entre fenómenos y seres, la intra-acción asume que entre los seres y sus manifestaciones o trayectorias hay siempre relaciones de entrelazamiento. La intra-acción desafía cualquier idea esencialista sobre la identidad y los cuerpos o sustancias, al tiempo que ofrece claves para explorar cómo los seres y los efectos que estos producen no son siempre mutuamente discernibles.

En el segundo capítulo, “Muertos antiguos y recientes”, Salas Carreño revela cómo esas prácticas que crean parentesco se extienden a seres que la modernidad consideraría muertos y que buena parte de la literatura antropológica sobre los Andes se empeña en traducir como ancestros. Aquí, muestra cómo el parentesco cesa cuando la cohabitación y la comensalidad dejan de ser posibles, y cómo las relaciones ideales con los muertos pueden entenderse como una suerte de intercambios diplomáticos en los que fluye comida y se comparte cohabitación. Quizá porque resuena con mis propios intereses

etnográficos alrededor de la violencia política y sus efectos en los no-humanos, incluyendo los espíritus de aquellas víctimas que sufrieron una *mala muerte*, esto es, una muerte violenta y lejos de sus lugares de origen (Ruiz 2020), encontré fascinantes las descripciones sobre los problemas que enfrentaron los familiares de los desaparecidos durante la violencia senderista, a la hora de construir formas correctas de cohabitación con sus muertos. Especial mención merecen los casos descritos, por Salas Carreño, de aquellos desaparecidos cuyos cuerpos fueron hallados luego de que se manifestaran en sueños a sus parientes. Estos me llevan a pensar en que un marco legal, que se obstina en separar la “realidad” (singular y unívoca) de las llamadas representaciones culturales de la misma, solo puede dar lugar a este tipo de eventos en calidad de anécdotas o anomalías, cuando en realidad, como muestra Salas Carreño, estamos lidiando con realidades fácticas que, como en el caso de la comunicación con los muertos o con los lugares, golpean a las víctimas en lo más profundo de su ser. En los contextos de justicia transicional en los que Perú, Colombia y muchas otras naciones latinoamericanas se han embarcado, una justicia que continúa actualizando las fronteras entre realidad y creencias culturales no puede sino causar más daño a las víctimas de los pueblos indígenas que dice querer reparar. Esto me lleva a otro punto crucial de *Lugares parientes*: a las formas de socialidad con no-humanos que no se agotan en las formas dominantes de las instituciones modernas.

No es este un mero asunto de inconmensurabilidad, como muchos críticos insisten en manifestar frente a la antropología inspirada en la ontología y en la proliferación de mundos. Se trata más bien de prácticas, seres y relaciones que rebasan aquello que Latour (2007) denomina la constitución moderna, es decir, la separación tajante y mediación constante entre los dominios de la naturaleza y los de la cultura. Estas prácticas, seres y relaciones se obstinan en exceder la distribución moderna de cosas, pero a su vez cohabitan, sin necesidad de anularse, con otras prácticas, seres y relaciones modernas. Esto es bellamente ejemplificado en los capítulos cuarto y quinto, dedicados, respectivamente, a las relaciones de poder entre *ruwales*, hacendados y comuneros; y a la minería de socavón y a cielo abierto. Un punto común en ambos capítulos, y sobre el que deseo llamar la atención, es el tipo de agencia que los *ruwales* manifiestan. A menudo se piensa que atribuir agencia a no-humanos significa que la intencionalidad y voluntad de estos se asemeja a la humana: actúan basados en consideraciones morales y bajo presupuestos claros de causalidad. Pero lo cierto es más bien lo opuesto y la agencia de las montañas es un buen ejemplo. Ellas son impredecibles, su voluntad no es siempre clara y a menudo escogen maneras hostiles de relacionarse con los humanos. En últimas, hay que pensar en que tener agencia no significa tener una agencia prototípicamente humana y que, antes que relaciones armónicas entre gente y *ruwales*, lo que prima es una reciprocidad profundamente asimétrica, como la que caracteriza las relaciones entre mineros y *apus*, o la que funcionaba entre hacendados y comuneros sujetos a servidumbre. En ambos casos, esta asimetría replica también relaciones desiguales de poder, puesto que, en las historias sobre las haciendas o la minería a tajo abierto, es común encontrar que los *apus* prefieran participar de

intercambios con aquellos que ofrecen despachos espléndidos, o que decidan negociar solo con aquellos cuya posición de poder o estatus sean similares al suyo.

Pese a los esfuerzos del autor, el texto reproduce por momentos algunos de los dualismos que el libro busca poner en cuestión. Me refiero, en particular, a la diferencia que surge entre presuposiciones ontológicas, por un lado, y prácticas, por el otro. Las presuposiciones, explica Salas Carreño, corresponden a una serie de supuestos tácitos sobre cómo opera el mundo y sobre las entidades que lo constituyen. Estas presuposiciones son reforzadas y reproducidas a través de prácticas —muchas de las cuales implican el despliegue de signos o formas comunicativas que no son siempre simbólicas, por ejemplo, la iconicidad diagramática<sup>1</sup>—. De esta manera, las prácticas refuerzan, actualizan y replican presuposiciones. En mi opinión, el problema es que dicha diferenciación toma lo que se cree o piensa, por un lado, y lo que se hace o ejecuta, por el otro, como si fueran dos instancias teleológicas diferentes, es decir, como si ocurrieran en momentos distintos. En otras palabras, el libro asume la existencia de una serie de prácticas que están inmersas en un conjunto de presupuestos que, de alguna forma, las anteceden. Una extensión lógica de este tipo de argumento sería una diferenciación entre ideología o presupuestos ontológicos—anclados en un eje histórico y diacrónico—y prácticas—actualizadas al nivel sincrónico—. Y aunque los pares dicotómicos, ideologías/fenómenos de la vida material o sincronía/diacronía, están lejos de ser las herramientas conceptuales y metodológicas que emplea este libro, la dificultad con el dúo presuposiciones-prácticas es que asume la existencia de ideas y acciones que preexisten a los seres y al mundo material que las sostiene. Esta cuestión pareciera contradecir la filosofía emergentista en la que el autor se sitúa, máxime cuando al leer los relatos etnográficos persiste la impresión de que en realidad se está lidiando con instancias fenomenológicas (eventos) y ontológicas (entidades) que emergen al unísono, a través de las relaciones mismas. Para ser justos, hay que anotar que el cuestionamiento a los dualismos que atraviesan el quehacer antropológico es una tarea metodológica y teórica muy ardua, que una etnografía sobre prácticas de parentesco, basadas en comida, cohabitación y socialidad, no tiene por qué resolver por sí sola. Asimismo, es necesario reconocer que, a pesar de no deshacer enteramente estos dualismos, un trabajo como este da puntadas poderosas en esa dirección.

Además de sensibilidad etnográfica y sofisticación teórica, el libro revela un profundo conocimiento de la lengua quechua. Por ello, se extraña no encontrar un análisis detallado de los nombres de los *ruwales* descritos, sobre todo porque estos son conceptualizados como lugares con nombres propios y porque dichos nombres, dice el autor, son consustanciales con los *ruwales* y su materialidad. En últimas, *Lugares parientes* es un texto imprescindible para todos aquellos interesados en la ruralidad

2 Atendiendo a las definiciones de signo elaboradas por Charles Sanders Peirce (1931), la iconicidad diagramática hace referencia a una relación de semejanza entre las partes de un objeto y los elementos que constituyen un signo. Los íconos diagramáticos, nos dice Salas Carreño, relacionan diferentes dominios semióticos como, por ejemplo, un mapa político en el que las diferencias entre colores replican las distinciones entre jurisdicciones políticas.

andina y en los conflictos que emergen cuando formas radicales de experimentar el mundo convergen, pero, además, para quienes se interesan en las relaciones que se pueden cultivar con seres que, como las montañas, la ontología moderna y las prácticas capitalistas se empecinan en representar como meras entidades abióticas. Es una obra fundamental, en la que se aprende que saber sobre el mundo es también saber sobre despachos y participar de la vida de seres poderosos que se resisten a ser considerados accidentes del paisaje.

## Referencias

1. Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Half-Way. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham y Londres: Duke University Press.
2. Basso, Keith. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
3. Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54 (5): 547-569. <https://doi.org/10.1086/672270>
4. Blaser, Mario. 2009. "Political Ontology. Cultural Studies without 'Cultures'?" *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
5. Carsten, Janet. 1997. *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.
6. Cassey, Edward. 1996. "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time". En *Senses of Place*, editado por Steven Feld y Keith H. Basso, 13-52. Santa Fe: School of American Research Press.
7. Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
8. Coronil, Fernando. 1996. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* 11 (1): 51-87. <https://doi.org/10.1525/can.1996.11.1.02a00030>
9. De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practices across Andean Worlds*. Durham y Londres: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
10. Hartshorne, Charles y Paul Weiss, eds. 1931. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press.
11. Hughes, Christina y Celia Lury. 2013. "Re-Turning Feminist Methodologies: From a Social to an Ecological Epistemology". *Gender and Education* 25 (6): 786-799. <https://doi.org/10.1080/09540253.2013.829910>
12. Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres y Nueva York: Routledge.
13. Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
14. Mol, Annemarie. 2003. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
15. Ruiz Serna, Daniel. 2020. "La ecumene de vivos y muertos. Mala muerte y reparaciones territoriales en el Bajo Atrato". *Revista Colombiana de Antropología* 56 (2): 21-50. <https://doi.org/10.22380/2539472X.639>
16. Sahlins, Marshall. 2011. "What Kinship Is (Part One)". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (1): 2-19. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>
17. Stone, Linda. 2009. *Kinships and Gender: An Introduction*. Boulder: Westview Press.
18. Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Nueva York y Oxford: Altamira Press.

19. Strathern, Marilyn. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
20. Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
21. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22.