



ENTREVISTA A DENISE Y. ARNOLD (LA PAZ, 25 DE OCTUBRE DE 2023)

*AN INTERVIEW WITH DENISE ARNOLD
(LA PAZ, OCTOBER 25, 2023)*

Carlos Piñones Rivera¹

La presente entrevista de Carlos Piñones Rivera (CPR) es resultado del Fondecyt de Iniciación *Sarnaqaña* 11230358 que permitió financiar el primer año una pasantía intensiva en el Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA) que fundó Juan de Dios Yapita y del cual Denise Arnold es directora. Gracias a eso pudo presentarle el proyecto y nutrirlo de su paciente erudición. La entrevista revisa la trayectoria intelectual reciente de Denise, y le invita a pensar desde una antropología de la vida las dimensiones fundamentales del proyecto *Sarnaqaña*, a saber, la economía popular, la movilidad y la eficacia ritual.

Palabras claves: antropología de la vida, economía popular, cultura andina, eficacia ritual, movilidad humana.

This interview by Carlos Piñones Rivera (CPR) stems from the Fondecyt Sarnaqaña Initiation grant 11230358, which allowed us to finance the first year of an intensive internship at the Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), founded by Juan de Dios Yapita and currently directed by Denise Arnold. This opportunity allowed us to present our project to her and enrich it with her patient erudition. The interview explores Denise's recent intellectual trajectory and invites her to reflect, through an Anthropology of Life, on the core dimensions of the Sarnaqaña project: popular economy, mobility, and ritual efficacy.

Key words: Anthropology of life, popular economy, Andean culture, ritual efficacy, human mobility.

Denise Arnold (DYA) es una destacada antropóloga anglo-boliviana, una de las principales referentes de los estudios de las sociedades andinas. Arnold ha incursionado en una gran variedad de ámbitos, muchos de ellos en colaboración con su esposo, el eminente lingüista boliviano Juan de Dios Yapita, como son la tradición oral andina (Arnold y Yapita 1998), el pensamiento andino (Arnold y Yapita 2022), la antropología médica (Arnold y Yapita 2002), la educación intercultural bilingüe (Arnold y Yapita 2000), los textiles andinos (Arnold 2018a; Arnold y Espejo 2013) y la historia colonial (Arnold 2018a).

Una de sus propuestas ha sido pensar una antropología de la vida en los Andes (Arnold 2017). “En vez de estudios ‘sobre’ la vida, se trataría de estudios dirigidos a entender profundamente (es decir, corporal y mentalmente) las nociones distintas en el mundo sobre la vida” (Arnold 2017:25). Aproximación que le llevó a reformular varias de sus investigaciones sobre los textiles, la guerra, la economía, la ritualidad, o la ontología en los Andes.

CPR: Básicamente son tres los temas que me interesa plantear. Primero, su visión del estado actual de la investigación antropológica en Bolivia. Segundo, su propia evolución intelectual, poniendo

el foco en los aspectos directamente relacionados con el objeto de estudio del proyecto que lidero. Y tercero, cómo ve el desarrollo de las investigaciones en los Andes en perspectiva.

DYA: Hay muchos departamentos de antropología en Bolivia, como en Oruro y Cochabamba, aunque no sé exactamente qué hacen allá. En la Carrera de Antropología de la UMSA (La Paz), se investigan temas como inmigraciones urbanas y la búsqueda de identidad en jóvenes. Por ejemplo, algunos centros *New Age* trabajan con jóvenes de unos 20 años que recuperan su identidad aymara. No hablan la lengua porque llegaron con sus padres a la ciudad, pero ahora estudian cosmovisión, lengua, música e instrumentos. Algunos cambian sus nombres españoles por nombres aymaras. Otros estudios analizan la evangelización y cómo afecta las relaciones con los cerros, especialmente en el contexto del cambio climático y el deshielo de los glaciales. También se investiga la salud, como las experiencias con los *kharisiris* o sacramantecas. Alison Spedding ha estudiado cómo las víctimas del *kharisiri* recuperan su identidad combinando atención biomédica y saberes tradicionales.

En la UMSA también está el Laboratorio Onto-Multiespecie, un grupo interdisciplinario de estudiantes

¹ Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Tarapacá, Iquique, Chile. carlospinonesrivera@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4771-3345

de Antropología, Literatura y Sociología, entre otras. Exploran el giro ontológico, escribiendo experiencias personales, como el embarazo y parto en hospitales o en casa. Esto es radical y diferente, y producen publicaciones de alta calidad bajo la dirección de Berno Rosso. Me parece interesante que el giro ontológico haya tardado tanto en llegar a Bolivia desde Brasil, pero finalmente están trabajando en ello.

CPR: ¿Cómo diría usted que han estado evolucionando los estudios sobre los Andes en los últimos 20 años?

DYA: La influencia de la academia extranjera en Bolivia ha sido lenta. Me interesé en temas ontológicos en los 90, leyendo a Viveiros de Castro, Carlos Fausto y Aparecida Vilça, entre otros. En un proyecto (1998-2000) exploramos la “depredación ontológica” en educación, enfocándonos en la Reforma Educativa de 1994. Vimos que respondieron a esta imposición luchando con el enemigo y al tratar de derrotar ese enemigo, absorberlo e incorporarlo en su propio cuerpo, en su propia modalidad de vida. Era un asunto de comer las letras del aula, luego absorberlas y luego regurgitarlas en los exámenes y en relaciones con los maestros, etc. Esto lo publicamos en *El Rincón de las Cabezas* en 2000, lo que nos causó muchos problemas con las políticas educativas.

Brasileños como Aristóteles Barcelos y Ricardo Cavalcanti han hecho análisis ontológicos en Perú y Bolivia. Cavalcanti, por ejemplo, trabajó en Tarabuco sobre “multinaturalidad”. Sin embargo, estas influencias llegaron tarde a Bolivia; el Ontolab se abrió recién en 2019. No hubo resistencia, simplemente no leían estas teorías, enfocándose en antropología y sociología más tradicionales.

En Argentina, colegas como Francisco Pazzarelli, Lucila Bugallo y Mario Vilca han trabajado sobre los Andes por más de una década, investigando ferias en Bolivia y relaciones con animales en Jujuy. Pazzarelli, colaborador de Viveiros de Castro, estudia básicamente los animales, las llamas, ovejas y cabras, en la Sierra de Jujuy, y explora las relaciones de suerte y del alma del animal en el proceso de sacrificarlo. Brasil ha avanzado más. En 2015, en una conferencia, vi a 100 estudiantes brasileños estudiando temas andinos con excelentes docentes, y pensé que iban a dejar a los bolivianos en pañales.

CPR: La pregunta inicial era respecto de cómo han estado evolucionando los estudios sobre los

Andes. Y Ud. presentó una panorámica de cómo ha ido evolucionando la discusión del giro ontológico. ¿Ese sería, desde su punto de vista, el principal movimiento intelectual que ha estado transformando el cómo se comprenden los fenómenos y procesos en los Andes?

DYA: No es el enfoque principal en la Carrera de Sociología en la UMSA, por ejemplo, no se trabaja mucho, pero en el Ontolab sí. Tengo críticas al giro ontológico. Es útil para repensar el pensamiento occidental y cómo abordamos materiales, animales y plantas, pero presenta problemas filosóficos, como la noción de subjetividad y la identidad entre humano y animal. Se usan autores y lenguas europeos para analizarlo, pero sería interesante ver de qué modo las lenguas de Brasil y de los Andes, como el aymara y quechua, abordan estas transformaciones. Tenemos un problema con respecto a las lenguas de los Andes, porque todo el asunto de la ontología en la filosofía europea reciente deriva de las nociones de ser y estar en el mundo, por ejemplo, en los escritos de Heidegger y otros autores. Toda la filosofía europea de los últimos cien años es sobre eso, ¿no? Pero en las lenguas andinas no existen las nociones de “ser” y “estar” como verbos independientes, lo que cuestiona cómo pensar estas ideas desde ellas.

En Perú, Luisa Elvira Belaunde ha criticado el giro ontológico brasileño por ignorar el género, presentando una visión masculina del mundo. En este giro no se exploran experiencias femeninas, como los ciclos menstruales, o relaciones con el bosque y animales. Sus trabajos son interesantes y revelan un vacío en los estudios andinos sobre género dentro del giro ontológico. Necesitamos un diálogo internacional entre Argentina, Chile, Perú, Bolivia y Brasil para desarrollar perspectivas nacionales y avanzar en este campo.

CPR: Vamos entonces a entrar al segundo tópico. ¿Qué le llevó a proponer una “antropología de la vida” en los Andes?

DYA: Ese término, “antropología de la vida”, lo han desarrollado intelectuales como Perig Pitrou y Dimitri Karadimas en Mesoamérica y París (Pitrou 2015). Ellos critican términos como ritos de fertilidad o fecundidad, considerándolos vacíos. Habría que ir al fondo, y pensar qué está al fondo de estos ritos de fertilidad y fecundidad. Encontramos allí toda una serie de relaciones entre los elementos del mundo,

sobre todo en el espacio ritual, al cual recurrimos como el espacio de diálogo que hacemos con los seres no humanos. Entonces, eso ha llamado mi atención y ya estaba leyendo sobre, por ejemplo, la lengua de las plantas. También he leído el trabajo de la etnobotánica argentina Verónica Lema, en que ella cambia totalmente su manera de escribir para enfocar la creación constante de esferas bioculturales. Su enfoque no se limita a relaciones simples como hombre-jaguar, sino que incluye plantas y animales domesticados y silvestres en constante interacción.

Igual con los animales, la gente dice que nunca se han domesticado las llamas y alpacas para siempre; cada generación debe “humanizarlas” a través de cantos o frases. Al explorar eso había toda una literatura muy interesante, incluso en inglés. Por ejemplo, *The Living Mountain*, de Nan Shepherd (2021), es muy bonito y explica las relaciones de la autora con los animales y los seres de los cerros de los Cairngorms en Escocia, y es muy parecida a esa antropología de la vida. Otra fuente importante es el libro *En busca del árbol madre*, de Suzanne Simard (2021). Al leer estas obras, uno se da cuenta de que hay toda una crítica de la filosofía de Europa, de la división entre humanidad y animalidad. Pero se nota que hay esa división también en Amazonas y en los Andes, en el perspectivismo, por ejemplo. Entonces, ¿cómo vamos a entender esa división entre lo humano y los animales? La antropología de la vida hace ciertos puentes para entender mejor estas relaciones, y para superar esas visiones ingenuas de cultura, naturaleza, etc.

En el tejido, por ejemplo, las chicas jóvenes, desde el momento en que comienzan a tocar el vellón, tienen que saber con las yemas de los dedos y las manos si es un vellón vivo de un animal vivo o un vellón muerto, sacado de un cuero. Tienen que identificar esa calidad de vida con sus dedos. En los hechos, toda la estructuración del mundo del tejer está dirigida a dar vida al textil, que el textil se vuelva una “persona”. Y es la obligación de la tejedora introducir vida en el textil con sus acciones, introduciendo la trama de un lado a otro. Dicen que eso introduce la comida y el aliento en ese ser en elaboración.

Me parece que incluso los españoles de la Colonia tenían todavía esa habilidad de entender algo de este complejo de interrelaciones. Hablaban de “manutención”, o *mantinsyuna*, como dicen en el aymara (Arnold 2018b:58). Manutención es como vivir en un ambiente natural que permite la continuidad de la vida, de no malograr los recursos y de continuar todo

ese ciclo de vida... que un lugar otorga sus recursos a los humanos, que deben cuidarlos. Entonces esta idea está ahí, desde la Colonia también, pero perdemos esa visión con la modernidad.

¿Cómo podemos regresar a este entendimiento anterior? Yo creo que eso sería una contribución importante de la antropología, repensar el mundo en este momento de la crisis climática y, por ejemplo, repensar los ciclos de producción de forma más circular. Hay que seguir la vida de los recursos hasta el reciclaje de todos los componentes, para recuperar las debidas relaciones entre los humanos y los recursos. Es una manera de repensar el mundo y repensar la economía. Sería muy interesante colaborar un poco para ver hasta dónde se puede ir con esa modalidad de repensar las cosas.

Creo que mucha gente está repensando eso. Que ya somos parte de la naturaleza, eso que el antropólogo y biólogo Tim Ingold plantea: que somos un organismo más, y que nos estamos moviendo en el entorno, en cierta forma que tenemos que entender (Ingold 2011). Ahora mucha gente en mi país me dice que ya entiende que somos parte de la naturaleza, pero hay que trabajar mucho más en esos temas.

CPR: Mencionó a Tim Ingold, y eso nos abre la posibilidad de entrar en la segunda pregunta de este tema. ¿Cuáles son las principales influencias teóricas que le permiten pensar una “antropología de la vida” en los Andes?

DYA: Tim Ingold es clave. Sus libros sobre la vida en el entorno son fundamentales para entender cómo se puede repensar de nosotros como animales, que hacemos nuestros caminos en el paisaje, como otros animales, y cómo nos entrecruzamos con los diferentes seres en el mundo. Él entra en la esfera filosófica de esto. Hay filósofos que se han interesado por estos temas, como Giorgio Agamben en Italia y Alfred North Whitehead en Inglaterra. Isabel Stengers y Marisol de la Cadena ya están explorando la *cosmopraxis* en términos de ciclos de vida, que interactuamos con los ciclos de vida de los cerros, de las minas, etc. Entonces, ya hay un cuerpo de teoría sobre esto.

En la antropología, y en la arqueología también, toda esa noción de la *chaîne opératoire*, la cadena de producción, es clave también para entender no solamente cómo los humanos actúan con los materiales o con los otros animales en todo el ciclo de producción, sino con todos los elementos del entorno

que entran en la misma cadena. Pero debemos ir más allá, considerando la calidad de vida de todos los seres en estos ciclos.

La economista Kate Raworth (2018) plantea condiciones para una vida satisfactoria, asegurando el cuidado del entorno y evitando el sobreuso de recursos. Hemos visto en nuestro proyecto textil, por ejemplo, que las tejedoras estaban haciendo bonitos textiles, pero la condición y la salud de los animales cuyas fibras usaban eran pésimas. Tenían toda una variedad de parásitos y el cuerpo débil y flaco... no había suficiente pasto. Tuvimos que realizar programas de vitaminización y con eso pudimos mejorar la fibra. Esto llevó a investigar la genealogía de los animales, la calidad del pasto y las fuentes de agua, asegurando que no contenían elementos nocivos.

Este enfoque práctico en la cadena de producción y la antropología de la vida permite repensar las cosas. En realidad, no necesitamos tanto un respaldo teórico, es más la práctica de trabajar en las áreas rurales en cosas muy puntuales y muy necesitadas, con la gente del lugar. También es necesario abrir un espacio de preguntas y respuestas, sobre todo con las personas mayores, quienes recuerdan sus memorias de las prácticas anteriores... Por ejemplo, había como un 70% de muerte de las crías de los animales en el invierno, simplemente por el frío. Y los abuelos nos decían que antes prendían fogatas, que hubo autoridades especializadas para eso y así se evitaba ese problema. Estos saberes locales, combinados con pequeñas investigaciones y apoyo externo, pueden acelerar la recuperación del entorno y la salud de los habitantes y recursos.

Y es necesario recurrir a esos teóricos para ver cómo hemos perdido el camino. Hay varios estudios claves en los Andes, por ejemplo, de Rudolfo Kusch (1970). Él plantea un *pensamiento seminal* sin entrar mucho en su sentido, pero yo he encontrado muy útil esa idea de una forma de pensar que es como la semilla que brota (Arnold 2018b). El verbo aymara *uywasña*, de criarse mutuamente, también refleja el pensar de la gente en las áreas rurales, que vive en conjunto con los cerros en un dominio de crianza mutua con los animales, las plantas y las aguas de la localidad. Que la gente debe dar las ofrendas a los cerros y los cerros nos dan los animales, etc. Hay una consciencia de todas esas interrelaciones del entorno con los humanos.

Entonces hay una teoría propia de los Andes que no hay que ignorar, y que muchas veces sale en el sentido de esas palabras claves en aymara o quechua.

Yo veo una larga trayectoria del entendimiento, digamos, del concepto de *uywasña*. El primer estudio que he visto es del chileno Gabriel Martínez, cuando él ha trabajado en el norte de La Paz. Luego Juan Van Kessel, en Iquique, ha trabajado ese tema en términos de la agricultura andina. Él plantea que el agricultor es como un partero hacia la tierra. Luego la exploración de este concepto pasa a toda una escuela en Argentina, la del arqueólogo Alejandro Haber. Lucila Bugallo y Verónica Lema eran sus estudiantes... y después ellas han podido ir más lejos en la antropología y la botánica con esas ideas.

Alejandro Haber planteaba que, en sitios arqueológicos donde se cazaban vicuñas, se hallaban muros que dirigían el rebaño en ciertas direcciones, y los cazadores podían aprovechar la dirección del viento para ocultarse detrás de estos muros, para que los animales no sintieran su olor y presencia. En los lugares donde se mataba y degollaba a los animales, se encontraban instrumentos dejados bajo las rocas como recursos comunales, disponibles para otros grupos en diferentes momentos del año. Estos hallazgos muestran cómo se compartían elementos de la naturaleza y herramientas para cacería, un fenómeno extraordinario que ha inspirado mis investigaciones en la antropología de la vida.

Los mejores científicos están recurriendo a observaciones del mundo natural para enfrentar la crisis climática. En Japón, el tren bala tenía problemas con el ruido supersónico. Inspirados en el pico del martín pescador, rediseñaron la parte frontal para reducir el impacto del viento y el ruido, logrando un tren más viable. También, muchos arquitectos diseñan edificios cubiertos con plantas, usando sistemas de circulación de agua en tubos, como los capilares de las plantas, para enfriar o calentar las estructuras. Estas innovaciones derivan directamente de observar y trabajar en armonía con el entorno natural.

CPR: Hay un aspecto económico que difícilmente se ha estudiado en relación con la llamada medicina tradicional. Y cuando uno mira las perspectivas teóricas contemporáneas en el contexto andino, una de las predominantes es la de la “economía popular” (p.ej., Tassi, Müller, Hinojosa). ¿Qué diría usted que puede aportar una antropología de la vida en los Andes para repensar dicha economía popular?

DYA: No he trabajado específicamente la economía popular. Me parece un concepto muy interesante y vital, pero mi abordaje iría hacia entender

sus orígenes en los ciclos de negocios y caminos en los Andes anteriores, de los arrieros, de los médicos, guerreros, etc. El reto sería saber hasta qué punto y cuáles son los momentos en que se transforma este aspecto económico precolonial o incipientemente capitalista en una esfera abiertamente capitalista. Habría que investigar hasta qué punto la comercialización de medicinas, de hierbas, deriva de ciclos anteriores. Quiénes eran los expertos que manejaban estos recursos, y si realmente hubo una descendencia en familias específicas que se especializaban en ese tipo de negocio.

Alternativamente, habría que saber cuándo entran en estas esferas los nuevos actores, qué hacen y cómo expanden su negocio, para entender en qué momento comienzan a fracasar estos ciclos de negocio, con el sobreuso de hierbas, de fetos de camélidos, que vemos actualmente en La Paz. Sabemos que con ese sobreuso de fetos hay expertos en hacer abortar a los animales, lo que debe afectar la salud de las hembras. Entonces, provocar tales efectos solo para producir miles y miles de bienes de venta resulta en un tipo de espiritualidad muy capitalista. Podría ser parte de la economía popular, pero se trata de otro tipo de economía, que si bien preserva la riqueza de ciertos grupos o ciertas familias, aunque sean aymaras o quechuas, lo hace al abusar de los ciclos de reciprocidad y de intercambios anteriores.

Es muy fascinante el proyecto de ustedes (*Sarnaqaña*), cómo se está planteando una manera de entrar en ese mundo. Para mí, hay todavía mucho que entender sobre la economía precolonial de los Andes, sobre el asunto de sus orígenes y prácticas. John Murra plantea que los ciclos de peleas, de victorias y derrotas, llevaban a los andinos a forjar las interrelaciones entre grupos, a veces violentos, a veces pacíficos. Y con eso se prendía una economía dirigida a recibir el tributo. Como no había una economía de tipo capitalista, había economías mucho más reducidas: agarrar el tributo de los grupos vencidos era una manera de expandir rápidamente las economías regionales. Eso pasaba también en Mesoamérica con los mayas y otros grupos. Entonces mi pregunta es: ¿cuánto de esto se queda en el sistema de la economía popular?, ¿qué tanto de ese lenguaje de ofrendas, de tributo o pagos existe en la actualidad? Sabemos que “pago” es un término que entra en todas las prácticas de la economía popular, de los actores y de sus clientes. Entonces, eso no es simplemente parte de una economía capitalista, tiene raíces mucho más lejanas.

CPR: Esa es una entrada para investigar distintas capas y la continuidad/discontinuidad con lógicas que históricamente han sido muy distintas a la de acumulación capitalista. Por otro lado, Denise, conversamos previamente de la importancia de entender estas cadenas de mercancías que forman parte de la economía dentro de los propios ciclos vitales, de los propios ciclos de reproducción territoriales. Quizás si pudiera desarrollar un poco esa idea...

DYA: Estaba leyendo unas literaturas sobre las influencias, en la Colonia, del ingreso de varios ingredientes de lo que llamamos ahora la “medicina tradicional”, sobre todo minerales. Según la historiadora del arte Gabriela Siracusano, hubo un intento de parte de los pintores andinos de disfrazar la dominación colonial al usar los colores de estos minerales en sus pigmentos, para crear otros sentidos más andinos en sus obras. Es decir, en las misas rituales y también en las pinturas y objetos sagrados de la época, los actores sociales usaban materiales tradicionales para disfrazar lo que realmente estaban practicando. Entonces, creo que es muy importante entender cómo nos relacionamos con la esfera de los materiales. No son materiales inertes como han planteado los científicos del siglo XVII y XVIII, al llevarnos a todo ese mundo del colonialismo y dominación. Habría que entenderlos de otra forma y apreciar el mundo sensorial de los colores y de los efectos en nosotros, y además las propias esferas y circuitos de cada uno de esos minerales y hierbas que ustedes van a enfocar. Es muy necesario entender las cadenas entre cadenas, los circuitos entre circuitos, y todo ese circuito de recojo, procesamiento, presentación y uso, y luego el reciclaje. Nos daría un mejor entendimiento de las relaciones humanas con las cosas no humanas en esas esferas de actividad.

CPR: ¿Y qué diferencias pueden existir al momento de pensar estos ciclos de reproducción, de cuidado de la vida, en los contextos rurales y urbanos?

DYA: En mi experiencia, tratando de recordar las modalidades de vida de los *yatiris* con quienes hemos trabajado, evidentemente ellos seguían su propio ciclo anual. Iban a sitios específicos para recuperar determinadas hierbas o minerales. Entonces, entrevistar a algunas personas mayores que todavía conforman una parte de esos circuitos sería muy interesante, o a sus hijos o nietos, que recuerdan algo de esto y que

todavía realizan una parte de esos ciclos. En las áreas rurales, me parece que era así. Ellos venían también a la ciudad en su debido momento y tenían clientes en las ciudades. Tenían sus propios intereses y venían para recoger otras cosas de las ciudades. Entonces, la interrelación entre la ciudad y el campo es otro tema para investigar... No sé cómo es en Chile, pero en Bolivia, con las políticas de identidad, se han roto muchos nexos entre la clase media, la clase media baja urbana y la gente de las áreas rurales. Cada grupo quiere ser autosuficiente y ya no interactúan como antes, que me parece es muy dañino, porque rompen las interacciones constantes con clientes y la recuperación de estos elementos para la esfera ritual. No se trata simplemente de la esfera del uso de bienes como mercancías.

En las familias aymaras urbanas, el ciclo ritual aún existe, pero es menos intenso y detallado que en el campo. Sin embargo, una generación todavía lo practica con detalle, organizando su vida según las fiestas y los intercambios entre zonas rurales y urbanas. En el campo, la práctica es más amplia. Por ejemplo, las mujeres dedicaban meses a terminar textiles complejos para ciertas fiestas, integrando todos los elementos necesarios. Es importante explorar cómo se articulan los ciclos agropastoriles o laborales con estos rituales.

CPR: ¿Cómo aborda en sus trabajos el problema de la eficacia ritual y en qué sentido renueva lo que hasta la fecha se había pensado?

DYA: Mi entrada al problema fue entender cómo la ciencia europea, especialmente en los siglos XVII y XVIII, veía los materiales como sin vida, analizando la materia en términos de elementos, partes y totalidades. Al mirarla como un objeto muerto, nos llevaba a la destrucción del planeta, digamos. Lévi-Strauss, por su parte, enfocó el mundo a través del mito, como elementos que se repiten con variaciones, mientras que Bruno Latour desarrolló la idea del ensamblaje, aunque no profundizó en él en ese ensayo. El arqueólogo Yannis Hamilakis trabaja con ensamblajes que incluyen materiales, discursos rituales y el entorno, ofreciendo pautas para entender las relaciones entre humanos y objetos. Como antropólogos podemos recurrir a esos atisbos y pensar el mundo en términos de ensamblajes, de materiales, del discurso ritual, de las acciones humanas, los gestos. Y podemos percibir el rito como el sitio de interacción con otros humanos, con los seres no

humanos, y además con los elementos materiales y no materiales de este mundo.

También me ayudó mucho leer a François Jullien, filósofo francés que trabaja sobre la China antigua. En su libro identifiqué muchas similitudes con los Andes, como la idea de ir con el flujo de la vida (Jullien 2000 [1990]). Entonces, ¿cómo en el rito se puede ir con el flujo? Yo como antropóloga estaba siempre percibiendo el rito en términos de preguntas: ¿qué hay para mirar?, ¿qué elementos hay para describir? Tenía esa resistencia fuerte de ir con el flujo, como un participante más. Entonces, tenía que aprender a olvidar esa necesidad de investigar y explorar, para poder participar plenamente con ellos.

Lo que me ocurría es lo que escribimos en el libro *Río de Vellón, Río de Canto* con Juan de Dios Yapita, que dentro de ese pensamiento de las áreas rurales donde hemos trabajado, hay esa noción constante del pensamiento seminal, la semilla o el grano que brota. Está allí en todo el aspecto ritual, en los cantos, en muchas dimensiones de la vida, y en parte tiene que ver con el mundo animal, pero en parte también con la agricultura, con la guerra, con lo de cazar cabezas antaño y hacer revivir las cabezas trofeo a través del textil, con las actividades de las tejedoras, etc.

Para mí, era una manera casi cognitiva de estar en simpatía con las acciones rituales y la eficacia ritual, de organizar el pensamiento humano en términos de lo biológico, de lo natural, de una semilla que brota. De pensar el vellón en esos términos y replicarlo en ciertos momentos, en el rito de marcar a los animales, por ejemplo. Al poner granos de maíz y alcohol sobre el lomo de los animales, para crear esa idea de la semilla que brota en un filamento orgánico. No he podido encontrar mucha literatura sobre ese tema, pero sospecho que alguien debe estar trabajando en esa idea, en una morfología de pensamiento que nos ayude, que es parte de la antropología de la vida.

Entonces, debemos cambiar nuestra manera de percibir los objetos como cosas inertes y adoptar esa otra manera de percibirlos. Puede que sea diferente en Europa y los Andes. Me parece que este cambio en el pensar sería una clave para repensar esa interrelación; es lo de hacer de los objetos de estudio “sujetos”. Que nosotros somos sujetos e interactuamos con otros sujetos en vez de entre sujeto-objeto.

Antes los cazadores salían al bosque para cazar animales y traían y compartían la carne con sus suegros, con la esposa o la pareja, y luego tenían su fiesta y todos gozaban de la vida. Pero nosotros vamos al supermercado, agarramos un objeto y luego

lo consumimos sin pensar, sin dar gracias a lo que consumimos. Es realmente como reproducir la muerte.

CPR: Si entendemos dentro del consumo el consumo ritual, claramente deja de significarse como algo cuyo resultado es la muerte. La actividad ritual, como usted bien lo ha planteado, reproduce la vida, reproduce la relación con los seres no humanos.

DYA: Antes los ritos eran así, y los fetos de la llama eran para realmente ofrecer al cerro como un elemento especial... la osamenta... que luego a través del rito la persona trataba de hacer revivir, al rodearla con flores, con coca, con todos los elementos rituales... para así hacer revivir a los animales. Y la morfología de pensar en ello es también muy clave, de tener que recubrir los huesos con estas sustituciones de la carne para hacer revivir al mundo. Pero actualmente, al usar fetos de llama como una cosa de consumo, me parece otra cosa.

CPR: Quisiera llevarle a hablar sobre las críticas que usted ha desarrollado respecto al énfasis que se pone en las investigaciones sobre los Andes en el concepto de reciprocidad. ¿Cuáles son los principales elementos de dicha crítica? y ¿en qué consiste su propuesta alternativa?

DYA: Sin duda hay relaciones recíprocas entre personas, y entre la gente y los elementos no humanos del mundo, pues hay esa palabra *ayni*, o *ayniña* como el verbo en aymara que significa compartirse así a través de relaciones de reciprocidad. Está ahí en los Andes y las mismas personas rurales cuando hablan de hacer ofrendas a los cerros, hablan de “reciprocidad”. Pero con esta idea se ha ido por demás hacia la dirección de “lo andino”, que es totalmente aislado del resto del mundo, en términos académicos, y un poco *New Age*: que todo es recíproco, que los indígenas o los andinos no tenían ninguna participación en los mercados capitalistas de la Colonia, etc. Es una visión muy purista, que suele aislar a esos grupos del resto del mundo, y no nos ayuda a entender cómo funcionaban esas interrelaciones en la realidad. Por otro lado, creo que hay una tendencia a enfocar simplemente en relaciones recíprocas, en un lenguaje muy simplista, que no nos permite entrar en el fondo de las relaciones, de la obligación ética y moral de los humanos, por ejemplo, hacia los cerros en el contexto de los Andes. No se le puede explicar hablando de seres exclusivamente benignos, que los cerros apoyan

a los buenos y son malos con los malos. Esto sería todo blanco y negro para mí.

Quería explorar cómo, al fondo de las relaciones de reciprocidad, hay también relaciones de lo que llaman en las tierras bajas “depredación”, que hemos incorporado en los estudios andinos desde hace poco. Si no cumples con la reciprocidad, los elementos como los cerros van a tomar venganza contra los humanos que no saben comportarse y que no están ofreciendo las cosas en su debido momento. En aquel contexto, se halla al fondo un ser... que en efecto es un ser que se halla a nivel mundial: es el llamado “Señor de los Animales” (Arnold 2023b). Ese ser se suele llamar cerro guardián, o *uywiri* en la región donde yo trabajo, aunque lo llaman *achachila*, *apu*, *jirka* en otros lugares, y cuenta con sus propios pastores, que son los felinos. A veces son los gatos monteses o pueden ser felinos mayores. Los felinos son los animales que realmente consumen estas ofrendas. Por esa razón, donde nosotros hemos trabajado, si dejas una ofrenda, no puedes girar la cabeza para mirar quién la está consumiendo, porque el felino puede consumir a la persona que mira.

El aspecto de depredación, detrás de la idea de “reciprocidad”, explica el comportamiento humano dentro de una “economía moral” o “ética”. Esto lo plantearon autores como E. P. Thompson. En sociedades de caza, hay normas muy fuertes: si tomas algo del bosque, debes dejar algo; no puedes comer el animal que mataste, sino entregarlo a tu pareja o suegra. Estas normas estructuran las relaciones en los Andes, desde dar ofrendas hasta tratar a extranjeros y regular precios justos en el mercado. También rigen los ritos relacionados con mojones, límites y derechos de paso, esenciales en la literatura clásica de la antropología.

Lucila Bugallo explora esos temas un poco en su tesis doctoral. Términos como *qurpa* son absolutamente claves para entender las reglas de compartir carne, o de trato a las visitas y en las relaciones de traspaso del territorio. Ahí hay una historia larga, mundial, que hay que conocer para realmente plantear lo que estamos haciendo en la actualidad y para reencajar esas ideas con la ética o moralidad humana. Hay una dimensión de la moralidad ahí también que no se puede ignorar y por eso yo diría que la “predación” es importante.

Son también los efectos de la predación los que llevan a la gente a buscar la curación. Para mí, la misma palabra “*salura*” (salud), como préstamo en la lengua aymara de la región, tiene que ver con algo

malo que ha pasado, como un acto de depredación, puede ser de la guerra o puede ser del no cumplimiento en los ritos, cuyo resultado es que los humanos deben buscar curaciones con expertos. Entonces ese rito de curación responde al acto de depredación, no se puede ignorarlo ni verlo solamente en términos de reciprocidad.

CPR: Conecta también toda esta reflexión suya sobre la depredación con reflexiones previas sobre la importancia que tiene la guerra para entender la paz posterior... O también cómo la destructividad, el sacrificio de un animal, puede ser la antesala de un proceso de reproducción de la vida, ¿no?

DYA: Sí, sí, precisamente. Siempre van juntos. Es que se articula entre la vida y la muerte, es la manera de ellos de entender el ciclo de la muerte, y es en términos positivos, no es en términos negativos o de miedo. Se incorpora ese ciclo de la muerte y de la depredación dentro de la totalidad de una manera que uno tiene que aprender.

CPR: Mirando hacia el futuro, ¿cuáles son los desafíos contemporáneos en el estudio del mundo andino? ¿Cuáles serían los campos más prometedores o aquellos en los que usted ve que se están haciendo contribuciones significativas?

DYA: Yo me inspiro actualmente en los estudios de la arqueología de los Andes. Hay muchos artículos muy interesantes... Cómo trabajar con los ensamblajes y cómo usar los recursos de la ciencia para explorar esas cosas con más profundidad. En la práctica, los estudios de los Andes han sido muy aislados del resto del mundo, en parte por razones políticas nacionalistas. Es un problema que debemos superar.

Otro interés que tengo es recuperar los nexos entre los Andes con las tierras bajas. Entender Tiwanaku, por ejemplo, con toda su iconografía en términos de sus relaciones con las tierras bajas... con las serpientes, los felinos, etc. Está todo ahí. Pero la gente ha ignorado eso durante mucho tiempo, a favor de las civilizaciones andinas.

Más reciente estoy mirando los nexos entre ciertas sociedades de los Andes con grupos de Mesoamérica, por ejemplo, Moche con Nahuas, y Wari con Mayas. Los Wari parece que tenían una relación con Mesoamérica y en diferentes momentos de la historia de los Andes evidentemente había viajes por la costa pacífica. También se ha visto en

relación con las ofrendas de espóndilos en Perú, que para colaborar en su cosecha se usaba el perro pelón, tanto en el Perú como en Mesoamérica. Además, hay muchos elementos similares en la iconografía de deidades de ambos lugares, por ejemplo, en la figura del Sacrificador. Y no creo que se hayan desarrollado en ambos lugares de manera independiente. Es que la gente se movía a larga distancia, entre las tierras altas y bajas, mediante las abras, y los flujos de agua o por tierra. Entonces hay mucho que explorar en el futuro sobre los contactos interregionales y la circulación de bienes.

También miro los debates en la ciencia sobre el planeta, que es muy urgente... Y me parece que todavía no hemos entendido bien la posible contribución de las ciencias sociales al debate. Habría que explorar eso un poco más, porque hay mucho más que decir sobre la relacionalidad en general, y de vivir en el mundo pacíficamente. Todavía no hay mucha contribución de nosotros... Hay contribuciones de la economía, pero en la antropología y las ciencias sociales en general existe un gran vacío. Hay que pensar en conjunto como disciplina cómo vamos a contribuir a estos debates actuales.

CPR: La discusión del Antropoceno va en esa línea, ¿le parece?

DYA: Sí, había un artículo en que Anders Burman plantea que, desde Europa, se piensa que hay demasiada intervención en el entorno y que el saqueo de recursos es el problema. Pero, en los Andes, se piensa que no hay suficientes ofrendas, no se están cumpliendo suficientes obligaciones hacia los cerros... es otra perspectiva. Entonces, para lograr un diálogo tenemos que superar esas divisiones, para poder hablar un lenguaje en común o ver nuestras diferencias en términos positivos, para ir adelante.

Hay una parte de la disciplina en la ciencia que se llama "emergencia", que es muy parecida a eso de la "eficacia ritual", que trata de la relación entre la totalidad y sus partes, y de la introducción de la noción de la vida en lo material, que están desarrollando los mismos científicos y que es muy interesante. Y hay caso de tener un diálogo con ellos en algún momento.

En los últimos dos años, hemos realizado, aquí en el ILCA, una digitalización de los archivos, para dejar unas 800 horas de entrevistas en aymara, sobre todo de Juan de Dios Yapita hablando con la última generación monolingüe de aymara hablantes. Hay mucho material ahí que va a estar en línea en unos pocos meses. El proyecto se llama Modern Endangered Archives Program

(MEAP). El sitio es de uso gratuito, y los datos están en español, inglés y aymara. Hay mucho que trabajar allí porque apenas hemos trabajado personalmente con un 30% de estas entrevistas. Las grabaciones actualmente están disponibles en [https://digital.library.ucla.edu/catalog?f\[human_readable_resource_type_sim\]\[\]=sound+recording&f\[member_of_collections_ssim\]\[\]=Aymara+Language+and+Culture+Audio-Visual+Archive+\(Bolivia\)&page=8&sort=title_alpha_numeric_ssort+asc](https://digital.library.ucla.edu/catalog?f[human_readable_resource_type_sim][]=sound+recording&f[member_of_collections_ssim][]=Aymara+Language+and+Culture+Audio-Visual+Archive+(Bolivia)&page=8&sort=title_alpha_numeric_ssort+asc)

CPR: Le agradezco muchísimo esta conversación que acabamos de tener.

DYA: Sí, muchas gracias, Carlos, por las preguntas y éxito con el *Sarnaqaña*.

Agradecimientos: CPR agradece a ANID por financiar el proyecto Fondecyt Iniciación 11230358 *Sarnaqaña*, del cual la presente entrevista es un resultado.

Referencias Citadas

- Arnold, D.Y. 2017. Hacia una antropología de la vida en los Andes. En *El Desarrollo y lo Sagrado en los Andes. Resignificaciones, Interpretaciones y Propuestas en la Cosmo-Praxis*. ISEAT, La Paz.
- Arnold, D.Y. 2018a. *Los Eventos del Crepúsculo: Relatos Históricos y Hagiográficos de un Ayllu Andino en el Tiempo de los Españoles*. ILCA, La Paz.
- Arnold, D.Y. 2018b. Al grano. Los haces de relaciones, lo sensible. *Textos Antropológicos* 19 (1):49-67.
- Arnold, D.Y. 2023a. *Ocho Entrelazados entre los Tejidos Andinos y el Mundo*. Plural editores e ILCA, La Paz.
- Arnold, D.Y. 2023b. Andean guardian mountains and the ethical obligations underlying resource management: Between reciprocity and predation. En *The History and Environmental Impacts of Hunting Deities*, editado por R.J. Chacon, pp. 331-353. Springer Nature, Cham.
- Arnold, D.Y. y E. Espejo 2013. *El Textil Tridimensional: La Naturaleza del Tejido como Objeto y como Sujeto*. ILCA, La Paz. <https://digitalcommons.unl.edu/textileresearch/2/>
- Arnold, D.Y. y J.D. Yapita 1998. *Río de Vellón, Río de Canto: Cantar a los Animales, una Poética Andina de la Creación* (1ª ed.). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés e ILCA, La Paz.
- Arnold, D.Y. y J.D. Yapita 2000. *El Rincón de las Cabezas: Luchas Textuales, Educación y Tierras en los Andes*. Con la colaboración de L. Alvarado, R. López y N. Pimentel. ILCA y UMSA, La Paz.
- Arnold, D.Y., J.D. Yapita 2002. *Las Wawas del Inka: Hacia la Salud Maternal Intercultural en Algunas Comunidades Andinas*. ILCA, La Paz.
- Arnold, D.Y. y J.D. Yapita 2022. *Lengua, Cultura y Mundos entre los Aymaras: Reflexiones sobre Algunos Nexos Vitales* (1ª ed.). Plural editores e ILCA, La Paz.
- Ingold, T. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge, New York.
- Jullien, F. 2000 [1990]. *La Propensión de las Cosas. Para una Historia de la Eficacia en China*. Traducido por A. Sucasas. Anthropos, Barcelona.
- Kusch, R. 1970. *El Pensamiento Indígena Americano*. ICA, Buenos Aires.
- Pitrou, P. 2015. Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, México): Towards a 'general pragmatics' of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (1):86-105.
- Raworth, K. 2018. *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st Century Economist*. Chelsea Green Publishing, Vermont.
- Shepherd, N. 2011. *The Living Mountain: A Celebration of the Cairngorm Mountains of Scotland*. Canongate Books, Edinburgh.
- Simard, S. 2021. *En Busca del Árbol Madre*. Ediciones Paidós, Buenos Aires.

