



Reseña bibliográfica

Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos

Salas Carreño, Guillermo

Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019.

Pablo F. Sendón*

*CONICET, Argentina. E-mail: psendon@yahoo.com

Prótesis ventrílocua de un volumen que hace poco tuvimos ocasión de comentar en otro medio (Sendón, 2016), el presente vuelve a incursionar en torno de los "mundos andinos" (p.21, *passim*) copresentes, múltiples y heterogéneos desde la óptica que ofrecen las poblaciones campesino-indígenas del departamento del Cuzco, en particular las comunidades campesinas de Japu (Paucartambo), Ccamahuara (Calca) y el pueblo de San Jerónimo (Cuzco), con el propósito de hacer visibles y comprensibles los fundamentos ontológicos que presuntamente los animan.

El argumento de la obra, hecho explícito al comienzo, se articula a partir de una premisa y dos ideas rectoras. La premisa sostiene que "las prácticas de provisión de comida y cohabitación [ocupan un lugar central] en la constitución del parentesco en los Andes" (p.19). Las consiguientes ideas consisten en postular, por un lado, que las prácticas en cuestión –elevadas al estatus de "lógicas implícitas"– exceden el ámbito del parentesco cercano, involucrando así "parientes lejanos", "vecinos", "conocidos", "paisanos", "extraños" y "muertos" y, por el otro, que estas mismas prácticas o lógicas exceden asimismo el ámbito de acción de los seres humanos, involucrando así "chacras", "casas", "pastizales", "lagunas", "montañas", "plazas" y "calles"; es decir, cualquier "lugar con nombre propio" (p.19) que, en virtud de ello, y a propósito de su íntima interacción con los seres humanos, devienen *ruwal* o *ruwales* (del castellano "lugar"), es decir seres con "agencia", "intencionalidad" (p.20) y "materialidad" (p.150).

Dejando de lado la jerigonza retórica que la acompaña de principio a fin, la obra se estructura en dos bloques anteceditos por un capítulo dedicado a identificar, demostrar y describir "la importancia de la comida y la cohabitación en la construcción de las formas de parentesco quechua", así como también en la de "todo tipo de relaciones sociales" (p.65); o, en otros términos, "la emergencia de formas de socialidad andina que van más allá de lo humano" (p.22). El primer bloque está

dedicado a analizar estas prácticas a propósito del vínculo indisoluble entre, por un lado, los seres humanos y cuatro tipos de muertos (los muertos recientes, los desaparecidos durante el conflicto armado interno que sufrió el Perú durante la década de 1980, los condenados o *kukuchi* –devenidos tales en virtud del incesto que cometieron en vida– y los muertos de la colonia temprana) y, por el otro, el mismo tipo de vínculo entre seres humanos y *ruwales*. El segundo de los bloques está dedicado a la realización de una serie de comparaciones históricas a propósito de las relaciones y vínculos establecidos por estos *ruwales*, en particular las montañas, con determinados hacendados e instituciones estatales antes y después de las reforma agraria de 1969 y, asimismo, su desempeño en el ámbito de la actividad minera, de socavón primero y de tajo abierto después, así como también los conflictos asociados con la misma en un escenario definido por lo que el autor caracteriza –amalgama de conceptos mediante– como una "estructura coyuntural del equívoco" (p.287). Aquí nos concentraremos en la premisa sobre la que se erige la obra, así como en el cuestionamiento que, a partir de ella, realiza la misma sobre "algunos presupuestos sobre los que se solía teorizar y describir los arreglos de parentesco humano" (p.68).

La premisa, recordémosla, sostiene que las prácticas de provisión de alimento y cohabitación ocupan un lugar central en la construcción del parentesco entre las poblaciones campesinas quechua hablantes y, a la vez, que estas prácticas no se restringen al ámbito de la sociabilidad humana. Así enunciada, la premisa involucraría un cuestionamiento a las "formas dominantes" (p.20) de construcción del parentesco o de relaciones sociales en general: "aquellas basadas en una sociedad restringida a lo humano en la que el parentesco se funda en la reproducción sexual y la descendencia" (p.20). Este tipo de construcción, avalado e inscrito en instituciones estatales (p.20), supone la elevación –burguesa y etnocéntrica– del parentesco como una "categoría transcultural válida" (p.68) que, a su vez, supone la oposición naturaleza-cultura –i.e. la oposición entre "aspectos 'biológicos'

y 'socioculturales' del parentesco" (p.68)–, así como el postulado subsiguiente de la "primacía de los vínculos biológicos sobre aquellos construidos socialmente" (p.68). Esto mismo, "la universalidad del parentesco biológico basado en la reproducción sexual –que asumía parentesco 'real'–" (p.71), fue también asumido en el "análisis del parentesco en los Andes" (p.71), dejando su impronta en las diferentes disciplinas que se han ocupado de él: "El fuerte rol que juegan las referencias a los ancestros en la etnografía, la etnohistoria y la arqueología andinas puede entenderse, en gran medida, como un producto de asumir que la procreación sexual es la forma esencial de la construcción del parentesco humano" (p.294). Si bien esto no involucra, según el autor, "ignorar" o pasar por alto la "procreación sexual" en el ámbito del parentesco entre los seres humanos, lo cierto es que en los Andes la misma se encuentra subsumida o comprendida en las prácticas de comensalidad y cohabitación (pp.65, 198 y 293). Esto permitiría explicar tanto el hecho de que "no existe en las sociedades andinas contemporáneas énfasis alguno en mantener relaciones de largo plazo con ancestros particulares" (p.109) –siendo el caso de que la memoria genealógica del informante promedio rara vez se eleva más allá de la segunda generación ascendente y que los ancestros (ascendentes) no tienen relevancia alguna en la organización social– como "por qué las nociones de descendencia no están presentes en la construcción de relaciones entre *ruwales*, tierras y seres humanos" (p.198).

Por lo anotado hasta aquí, no debería ser objeto de sorpresa encontrar en el volumen en cuestión un ejemplo elocuente de aquello que Warren Shapiro (2018) caracterizó como "nuevos estudios de parentesco"; es decir, de estudios que adoptan un punto de vista "performativo" –o "procesual" según el autor (pp.71, 191)– sobre el parentesco humano. Lo que quizá sí resulte sorprendente es la pretensión de originalidad de la premisa sobre la que descansa la obra. Para recordar sólo un ejemplo, ella ya ha sido formulada con mayor precisión, rigor conceptual, erudición y elegancia por A. R. Radcliffe-Brown en la introducción a un volumen que serviría de inspiración a la preparación de su par andino que iba a publicarse casi tres décadas después (Sendón, 2019):

The term "consanguinity" is sometimes used as an equivalent of "kinship" [...], but the word has certain dangerous implications which must be avoided. Consanguinity refers properly to a physical relationship, but in kinship we have to deal with a specifically social relationship. The difference is clear if we consider an illegitimate child in our own society. Such a child has a "genitor" (physical father) but has no "pater" (social father). Our own word "father" is ambiguous because it is assumed that normally the social relationships and the physical relations will coincide. But it is not essential that they should. Social fatherhood is usually determined by marriage. The dictum of Roman law was *pater est*

quem nuptiae demonstrant. There is an Arab proverb, "Children belong to the man to whom the bed belongs". There was a crude early English saying, "Whose boletth my kyne, ewere calf is mine". Social fatherhood as distinct from physical fatherhood is emphasized in the Corsican proverb, *Chiamu babba a chi mi da pane* (Radcliffe-Brown, 1950, p.4).

Sabemos entonces que desde 1950, e incluso desde mucho antes si incluimos en esta evaluación el *dictum* de la ley romana y los dos términos de referencia consignados en la cita anterior, que consanguinidad y parentesco son dos cosas bien distintas: la primera compete al terreno de las relaciones físicas (biológicas), y el segundo compete específicamente al universo de las relaciones sociales –no humanas: sociales–; que ambos ámbitos pueden coincidir, pero no necesariamente, y que en lo que concierne al segundo de ellos la cohabitación (como reza el proverbio árabe: "Los hijos pertenecen al hombre a quien pertenece la cama") y/o la comensalidad (como reza el proverbio corso: "Llamo padre a quien me da pan") son dos prácticas en las que parecieran subsumirse –como le gusta pensar a nuestro autor para el caso andino– las relaciones de padres e hijos.

Dado este estado de cosas, no es cierto que las formas dominantes de construcción de parentesco (generadas en la reproducción sexual y la descendencia) sean generalizables a todo el mundo occidental, europeo y burgués: el problema es decididamente más complejo y está lejos de la caricatura que nos propone el autor (ver, por ejemplo, Kuper, 2009). Es más: ni siquiera son generalizables al *milieu* antropológico –después de todo es un libro de antropología el que estamos comentando. Más que faltar a la verdad, sugerir que ese mismo *milieu* postula, a propósito de una dicotomía difícil de sostener, la primacía de lo biológico sobre lo cultural o social en materia de parentesco es muestra de un serio desconocimiento de las materias discutidas. Trasladándonos al ámbito de los estudios andinos, la misma imputación, lejos de corroborarse, se desvanece por completo: volvamos a repetir que, según el autor, el rol otorgado a los ancestros en la etnografía, la etnohistoria y la arqueología andinas es resultado del supuesto de que la procreación sexual sería la forma esencial de la producción del parentesco humano. Ahora bien, ¿cómo se aplica este juicio a la obra del autor –nos referimos a R. Tom Zuidema– más prolífico en materia de organización social –y cosmológica– inca para quien la idea de línea dinástica (y por lo tanto descendencia) resultó de utilidad precaria, sino nula, al momento de explicar la organización social –de base parental– del Cuzco prehispánico?

De todos modos, pensándolo con cierto detenimiento, es más bien para el autor del volumen para quien resulta "obvio que en las relaciones de parentesco entre seres humanos la procreación sexual es fundamental para el

nacimiento de nuevos seres humanos, [pero ella] no es indispensable para la construcción de relaciones de paternidad y maternidad” (p.198). La primera parte de esta afirmación no tiene sentido y, buscándolo, entra en entera contradicción con la crítica realizada por el mismo autor a aquello que él mismo denomina “formas hegemónicas” de construcción del parentesco: la procreación sexual genera seres humanos, pero no necesariamente genera parentesco; o, en otras palabras, la procreación sexual es una condición necesaria del parentesco, pero no suficiente. A esta altura, la segunda parte de la afirmación no es más que una verdad de Perogrullo, pero que no se restringe a las relaciones de paternidad y maternidad, sino que se aplica a la vez a todo tipo de relación o vínculo parental. Ahora bien, esto explica para el autor la ausencia de nociones de descendencia entre *ruwales*, tierras y seres humanos. Pero lo que no explicaría –agregamos nosotros atendiendo al hecho de que la procreación sexual no genera necesariamente nociones de paternidad o maternidad– sería su eventual presencia. El mismo argumento ayuda a explicar el débil lugar que ocupa la ancestralidad, o los ancestros particulares, en las sociedades andinas contemporáneas, hecho ratificado, entre otras cosas, por la fragilidad en la memoria genealógica que no va más allá de la segunda generación ascendente. Pero haciendo caso omiso al lugar brindado a la ancestralidad y a los ancestros en estas mismas sociedades –que no son clánicas ni totémicas, demás está decir–, lo que este argumento no explica en modo alguno es la extraordinaria memoria colateral del individuo promedio, de quien es posible descubrir, encuesta genealógica mediante, que suele conservar en su cabeza hasta 200 e incluso 300 parientes –vivos y muertos– del universo humano.

Finalmente, de todo lo enunciado hasta aquí nada nos permite entrever por qué el parentesco (en tanto fenómeno social y cultural) no podría resultar una herramienta o una categoría transcultural válida para realizar generalizaciones acerca de los seres humanos –y no sólo de ellos.

Hemos adelantado que este libro es un ejemplo elocuente de lo que Warren Shapiro (2018) identificó como “nuevos estudios de parentesco”. Junto con ellos, el aquí comentado expresa una tendencia general consistente en la violación de los principios del debate académico ignorando perspectivas analíticas alternativas, e incluso opuestas, a sus ámbitos de interés y respondiéndolas, en todo caso, de forma *ad hominem*. Asimismo, comparte con ellos al menos 11 de las 15 características identificadas por Shapiro:

i) Falta de atención mínima (y de existir, atención inmadura) a las terminologías de parentesco, problema central en la constitución y ulterior afianzamiento de la disciplina (pp.73-76, 189);
ii) Falta de información sobre sistemas de clasificación parental pertinentes para la comparación que hacen

redundante, o simplemente innecesaria, la insistencia procesualista (los ejemplos de la cita de Radcliffe-Brown hablan por sí mismos);

iii) Falta de atención al hecho de que las ideologías de las sustancias compartidas han estado presentes en el registro etnográfico desde los días de Edward B. Tylor (p.68);

iv) Empleo de una retórica programática contra todo aquello que está asociado al parentesco procreativo, la modernidad, el Occidente, el capitalismo, el Estado nación, el racismo, el etnocentrismo, etc. (p.23 y *passim*);

v) Moralización artificiosa posterior al divorcio entre parentesco procreativo y performativo, en virtud del cual:

parentesco performativo : parentesco procreativo :: no Occidente : Occidente :: bien : mal

vi) Falta de responsabilidad académica al desconocer la literatura especializada publicada desde el último cuarto del siglo XIX hasta la figura de David Schneider (ver bibliografía);

vii) Inclinación recurrente a teorías feministas críticas a las formas hegemónicas de concebir el parentesco (pp.69-71);

viii) Suscripción a una dicotomía naturaleza-cultura en verdad obsoleta;

ix) Inclinación académica endogámica y laudatoria que va en contra de los valores universales sobre los que se supone deberían descansar las instituciones académicas;

x) Inclinación política hacia la cultura en detrimento de la naturaleza: en tanto la segunda implicaría inevitabilidad, la primera implicaría libertad (p.298);

xi) Finalmente, todo lo anotado hasta aquí redundante en un mal presagio para el futuro de los estudios de parentesco en antropología que, en rigor, han estado en caída desde fines de la década de 1970.

Para concluir nos resta observar dos cuestiones. En primer lugar, y como hemos tenido ocasión de advertir a propósito de otras publicaciones recientes, la que acabamos de comentar no está exenta de un uso indistinto, confuso y equívoco de los términos “*ayllu*” y “comunidad” (pp.89-90, 167-168). Lo único que quisiéramos subrayar en esta oportunidad es parte de una cita textual consignada en la obra de una fuente de autoridad en las materias tratadas, que introduce la expresión *aylluchakusun*, a lo que se agrega: “que para nosotros significa ‘hagámonos familia’, y por tanto ser familia, ser *ayllu*, no necesariamente quiere decir vínculos de consanguinidad, sino también vínculos de respeto y cariño” (pp.191-192). La primera parte de esta definición no sólo coincide, sino que también ratifica la información etnográfica disponible que asocia la organización en *ayllu* con “familia”, en particular, y “parentesco” en general; la segunda no, pero en todo caso no invalida a la primera, sino que la amplía y, en caso de que fuera necesario, la precisaría. Lo que sí es seguro es que la pertenencia a una comunidad campesina en los Andes peruanos

contemporáneos no involucra la participación de sus miembros en un mismo universo parental, de ahí que hacer un empleo indistinto de ambos términos (“ayllu” y “comunidad”) no está exento de serios problemas de interpretación.

En segundo lugar, a lo largo del texto el autor hace referencia en tres o cuatro ocasiones y en nota al pie a una de las mejores etnografías –si no la mejor– consagrada a temáticas afines en la misma región del Ausangate que ha sido publicada en lo que va del siglo: el libro de “Xavier Ricard” (p.321) basado al parecer en su investigación etnográfica en el pueblo de “Phinaya” (p.109) ubicado en la provincia de “Quispicanchis” (p.103). Pero, para ser justos y hacer honor a la verdad, así como al libro mencionado, hay que decir que el apellido de su autor –después de todo estamos hablando de parentesco– es Ricard Lanata, que la localidad en la que llevó a cabo sus investigaciones es Swina Sallma y no la comunidad de Phinaya, y que ambas pertenecen al distrito de Pitumarca localizado en la provincia de Canchis y no en la de Quispicanchi: hasta donde sabemos el topónimo Quispicanchi, y con toda seguridad los registros oficiales que se hacen del mismo en la actualidad, no lleva “s” final.

Bibliografía

Kuper, A. (2009). *Incest & Influence: The Private Life of Bourgeois England*. United States of America: Harvard University Press.

Sendón, P. F. (2016). “Marisol de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*”. *Journal de la société des américanistes*, 102(1): 235-243.

Sendón, P. F. (2019). “Repensando un Viejo libro de antropología. *Parentesco y matrimonio en los Andes cuatro décadas después*”. *Cuadernos de Trabajo del Grupo de Antropología Amazónica*, 2: <http://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/gaa/>. [En prensa]

Shapiro, W. (2018). “Fifteen Complaints against the New Kinship Studies”. *Anthropos*, 113: 21-38.

Radcliffe-Brown, A. R. (1950). Introduction. En: A. R. Radcliffe-Brown, D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press, 1-85.