

Tauromaquia sin sangre: resistencia, arte andino y celebración

Indira Nahomi Viana CABALLERO

Universidad Federal de Goiás (Goiânia, Brasil)
indiranahomi@yahoo.com.br

Código ORCID: 0000-0003-2552-2115

RESUMEN

La corrida de toros de Andamarca, en los Andes peruanos, es singular. Los animales no son matados ni heridos y, además de los toreros, participan en el ruedo uno o más personajes cómicos (payasos, hombres vestidos de mujer, etc.), elementos imprescindibles para transformar este antiguo juego sangriento en un encuentro entre humanos y animales. Su objetivo no es someter a los toros, sino hacer proliferar la risa. «Saber jugar» es lo que garantiza un buen espectáculo entre humanos desarmados y toros bravos. Herir los animales es una forma de romper las reglas del juego y, sobre todo, ir en contra de la ética ecológica andamarquina. No matar y/o no lastimar a los animales es un rechazo al estilo taurino colonial y, más allá de

eso, una crítica a la ética ecológica de los colonizadores y a su forma de ser humano.

PALABRAS CLAVE: *Andamarca (Perú), corridas de toros, enfrentamiento-broma, relaciones humanos-animales, contracolonia, ética ecológica*

Bloodless Bullfighting: Resistance, Andean Art and Celebration

ABSTRACT

Animals are not killed or injured in the bullfight in Andamarca (Peruvian Andean), and in addition to the bullfighters, two or three more comical characters participate (clowns, men dressed as women, etc.), essential to transform this ancient bloody game into an encounter between humans and animals. The purpose is not to subdue the bulls, but to proliferate laughter. «Knowing how to play» is what guarantees a good show between unarmed humans and angry bulls. Hurting animals is a way of breaking the rules of the game and, above all, going against local ecological ethics. Not killing and/or not hurt the animals is a refusal to the colonial bullfighting style and, beyond that, a criticism of the ecological ethics of the colonizers and their way of being human.

KEYWORDS: *Andamarca (Peru), bullfights, fight-joke, human-animal relations, countercolonial, ecological ethics*

INTRODUCCIÓN

LOS ANDAMARQUINOS, POBLADORES de Andamarca (departamento de Ayacucho, Perú), suelen tomar muy en serio las competencias, demostrando mucho compromiso para rivalizar en sus juegos. La experiencia misma de jugar, de experimentar la competencia —más que vencer a los contrincantes— se convierte en la fuerza impulsora detrás de las disputas. Crear las diferencias que subyacen a la rivalidad es crucial para la vida colectiva, como ya lo mostraron Manuel Gutiérrez Estévez (1984) desde los mitos acerca de las competencias entre Inkarrí y Collarrí y, también, Juan Ossio (2007) a partir

del mito extraído del estudio de Salvador Palomino sobre la comunidad de Sarhua.¹ Así, la corrida de toros de Andamarca es uno de estos momentos en los que se manifiesta esta rivalidad constitutiva; sin embargo, en este caso los antagonistas de los humanos son los animales. Se puede decir, en general, que la corrida de toros andamarquina es un ritual heredero de dos tradiciones asociadas a lo que algunos llamarían «violencia»: en el caso de las corridas españolas, eso sucedería a causa de la muerte del toro o, con menos frecuencia, del torero; y en el caso de una conocida versión de las corridas andinas peruanas (fiesta de sangre o *yawar fiesta*, en quechua),² la violencia o agresividad se expresaría a través de lesiones causadas por los cóndores en el cuerpo del toro, una vez que las imponentes aves andinas son amarradas a sus espaldas.

Si bien estos rituales pueden mostrar una estrecha relación con la fertilidad para los pueblos andinos, son celebraciones que se volvieron cada vez menos frecuentes a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y menos aún en la actualidad. Así, muchos pueblos andinos presentan una transformación de ambos estilos de corrida en un evento que provoca principalmente risas, sin que resulte en muertos o heridos. Según datos etnográficos,³ se advierte que este

-
- 1 Gutiérrez Estévez (1984) señala la búsqueda por una «reciprocidad necesariamente asimétrica» en los mitos, que se expresa a través de las competencias. Así el sentido de la competencia es el fundamento del intercambio entre los pueblos y no la búsqueda por la victoria. Ossio (2007), por su turno, advierte que el mito de Sarhua revela que cuando todos eran iguales y no existían *ayllus*, no había «ánimo» para trabajar. Una vez introducida la división en *ayllus*, surge un estímulo para el trabajo y para que sea ejecutado de forma más rápida (Ossio, 2007, p. 47). Este principio, se puede añadir, también es lo que permite que las tareas más pesadas sean realizadas con cierto placer por los andamarquinos, proporcionándose cierta confusión entre lo que es trabajo colectivo y las festividades (Caballero, 2018).
 - 2 Las investigaciones de Hiroyasu Tomoeda y Antoinette Molinié (1996, 2003) son importantes referencias sobre este tema.
 - 3 La investigación etnográfica de largo plazo se realizó entre 2009 y 2011 durante mi doctorado en el programa de posgrado en Antropología Social del Museu

estilo tauromáquico reciente se centra más en la importancia del «saber jugar», subvirtiendo la característica central de los primeros como hechos sangrientos.

Hasta el 2021, las corridas de toros andamarquinas se realizaban durante la Fiesta del Agua, celebración que marca el inicio del año agrícola, en agosto, época propicia para la limpieza de canales de riego. También es la ocasión ideal para agradecer por la última cosecha y ofrecer *pagapas* sobre todo a las aguas, a la *pachamama* y a los *apus*, pidiendo que el próximo ciclo agrícola sea próspero. Una gran celebración, que dura muchos días y que está compuesta de muchas actividades, entre ellas algunas competencias. La más importante de todas, sin duda, es la danza de tijeras, baile necesario para que se lleve a cabo la Fiesta del Agua, una vez que sus bailarines son mediadores cruciales entre los humanos y otros-que-humanos, restableciendo conexiones vitales entre ellos, luego, candidatos ideales para asegurar un año agrícola auspicioso (Caballero, 2019a).

Sin embargo, antes de esta disputa principal, para abrir el evento había un concurso de fútbol, deporte de gran relevancia cotidiana a través de su variante local, el *fulbito* (Marques, 2010); y, en el medio, entre uno y otro, estaban las corridas de toros —además de otros retos y disputas más sutiles y espontáneos, no institucionalizados, que siempre surgen durante los bailes colectivos y las performances de *cargontes* e invitados—. ⁴ Así, la fiesta comenzaría con la disputa más fría, por así decir —el fútbol—, hasta llegar a la más caliente,

Nacional / Universidad Federal de Río de Janeiro. Luego de este período, se realizaron viajes cortos a Andamarca en 2014, 2016 y 2023, siendo este último período durante mi posdoctorado en el programa de posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Goiás.

- 4 Los *cargontes* son los auspiciadores de las fiestas, encargados de todos los requisitos (comidas, bebidas, música, vestimentas, etc.) para que una celebración sea realizada debidamente. Para cada fiesta hay un conjunto específico de ellos, los cuales están diferenciados según una jerarquía propia. Cada posición en esta jerarquía es un *cargo*, un compromiso que no está destinado a la misma persona por siempre, sino que cada año tiene que ser ocupado por una

más esperada, más larga e importante de toda la programación de la Fiesta del Agua: la competencia de danzantes de tijeras.⁵ Según señalé en Caballero (2019b), la dinámica generada por esta secuencia de competencias tendría cierta efectividad ritual al articular risas, formas de sacrificio, fertilidad/prosperidad, etc.

Después de un largo periodo sin regresar a Andamarca —resultado también de las restricciones de viaje por la pandemia del COVID-19— llegué en mayo de 2023 y me quedé sorprendida al toparme con una corrida de toros a mediados de junio del mismo año, además de su ausencia del calendario festivo de agosto. Esta reorganización se debió, según me informaron, a la saturación de actividades durante la Fiesta del Agua, momento por excelencia de los danzantes de tijeras, es decir, los protagonistas de esta celebración. Recientemente, incluso, ellos recibieron aún más atención y espacio en la programación de la fiesta. Con la espectacularización de la «consagración de los danzantes de tijeras» en la catarata Puzapacha, un sitio fundamental en el proceso de su formación y en los ritos de su iniciación (iniciativa que originalmente tenía como objetivo diferenciar a Andamarca de otras fiestas y otros lugares también reconocidos como la «cuna de danzantes de tijeras»),⁶ quedó poco espacio para otras actividades. La superposición de eventos dentro de este gran evento que es la Fiesta del Agua hizo que las corridas, fácilmente asociadas a las fiestas ganaderas, se trasladaran

persona distinta. El movimiento rotativo es lo que rige la lógica de los cargos festivos en Andamarca, lo mismo sucede con los cargos políticos.

- 5 Es una performance de un bailarín solo acompañado de dos músicos (un arpista y un violinista) que compite con otros, en la medida en que cada uno de ellos logra ejecutar los pasos previstos en una larga y compleja serie que se pone más desafiadora a cada vuelta (Caballero, 2019a). Los danzantes también son músicos, una vez que sostienen en una de las manos un instrumento musical idiofónico en forma de tijeras, que suena cuando sus dos hojas se chocan (Arce Sotelo, 2006).
- 6 La danza de tijeras es propia de las regiones de Ayacucho, Apurímac, Huancaavelica y el norte de Arequipa.

a la Fiesta de las Vacas o Fiesta de la Santísima Trinidad, patrona de los animales, uno de los pocos días que los dueños dejan de ordeñar a sus vacas para pedir por ellas. La fecha incluye también el rezo de misas y una pequeña procesión alrededor de la plaza de armas, guiada por el anda adornada con cera y una imagen de la Santísima Trinidad.

Si en Caballero (2019b) la propuesta era, en parte, resaltar la combinación de elementos que componían la Fiesta del Agua tal como la conocíamos hasta hace unos pocos años, destacando que las risas ininterrumpidas durante la corrida eran reveladoras de su importancia en la más grande celebración local; en este trabajo, además de resaltar la creatividad y autonomía ritual de los andamarquinos recombinando elementos festivos al trasladar la corrida de toros a la Fiesta de las Vacas —fecha destinada específicamente a la celebración de los animales—, el objetivo es proponer que este rechazo de la tauromaquia española explicita otra ética ecológica (Vieira, 2023),⁷ la cual subraya la importancia de los animales más allá de una racionalidad mercantilista, considerándolos como meros proveedores de carne (leche y derivados), instrumentos u objetos. En otras palabras, la profundidad de las relaciones entre humanos y animales en Andamarca puede que ya no nos permita separar tan fácilmente a los humanos de los animales, como afirman Vander Velden et al. (2019, p. 7, traducción mía), bajo ningún «criterio elegido, ni siquiera materialmente, ya que nuestros cuerpos humanos están compuestos por una infinidad de seres no humanos, siendo la convivencia con ellos fundamental para la forma en que nos convertimos y somos humanos». Es precisamente la estrecha y profun-

7 Diversos autores como Anna Tsing (2015, 2019) y Donna Haraway (2003, 2016) subrayan la necesidad de poner atención a las formas como los pueblos originarios y otros colectivos se relacionan con el ambiente a su alrededor, expresando un pensamiento que se aleja mucho de las racionalidades mercantilistas. Suzane Vieira (2023) llama «éticas ecológicas» a estas formas de vivir y relacionarse con el ambiente.

da convivencia con los animales lo que humaniza el toreo andamarquino, mostrándonos a la vez un rechazo a la corrida española en su formato original. O, más bien, un rechazo a la forma de ser humano de los colonizadores —que se deja ver muy bien a través de este formato—, y un planteamiento de otra humanidad y otra ética ecológica que no están fundamentadas en la objetificación de los animales (ni de las plantas, las aguas, la tierra, las rocas, etc.) ni en una perspectiva extractivista, considerándolos disponibles (como comida, transporte o seres cuya muerte o maltratos son trivializados, incluso para la diversión de los humanos, conforme suele suceder en la versión española de las corridas de toros), sino que se basan en las diferencias constituyentes entre humanos y animales. Es decir, una humanidad y una ética ecológica interesada predominantemente en una diversidad multiespecie o multiespecífica como necesaria para sostener la vida de todos los existentes, no fundamentada en el antropocentrismo o en la supuesta superioridad humana (Haraway, 2003, 2016; Tsing, 2015, 2019; Tsing et al., 2017).⁸ Desde esta perspectiva, podemos decir que los andamarquinos, como colectivo, dirigen enfáticamente su atención a diferentes formas y flujos de vida y a diferentes naturalezas, siendo cultivadores activos de esta sensibilidad (Caballero et al., 2022), a punto de reaccionar en contra de los toreros que por casualidad deseen matar a sus toros, como veremos seguidamente. Ahí reside la creatividad contracolonizadora de esta versión de las corridas de toros que, a primera vista, podrían parecer banales.

8 Estas son ideas centrales en lo que se suele llamar «giro animal» y «giro vegetal», abordajes teórico-metodológicos cruciales en los debates de la antropología contemporánea, sobre todo por las críticas a la mirada excesivamente antropocéntrica del pensamiento científico occidental, incluso de la misma antropología. Para un panorama más amplio con respecto a tendencias y temas importantes en la antropología contemporánea, véase Vieira et al. (2022). Para profundizar véanse Viveiros de Castro (2009), Kohn (2013), Swanson et al. (2018) y Fausto (2020).

A continuación, mostraré que mi punto de partida para desarrollar la reflexión que este texto propone es la gran fascinación que la tauromaquia ha ejercido entre los peruanos hasta los días de hoy, empezando a manifestarse desde muy temprano tras la llegada de los españoles. No obstante, aunque logró cultivar innumerables aficionados desde la costa a la sierra peruana, su estética ha sufrido transformaciones relevantes con el paso del tiempo, sobre todo si miramos hacia los Andes. Por tanto, voy a detenerme en una versión andina actual muy recurrente a partir de mi investigación etnográfica en Andamarca, para mostrar que la elección estética de esta corrida está estrechamente conectada a una perspectiva crítica de los andamarquinos que rechaza la versión española original y, en cambio, propone otra radicalmente diferente, cuyo propósito es la risa colectiva y no la muerte de los animales. Esta propuesta contra-colonizadora de la tauromaquia nos hace ver, más allá de una actualización de este antiguo espectáculo protagonizado por humanos y animales, que los andamarquinos se orientan por otras sensibilidades y éticas ecológicas, que difieren mucho de las que aportaron los españoles cuando llegaron a tierras peruanas. Finalmente, lo que se trata de mostrar es que el universo andamarquino está compuesto por una diversidad multiespecie o multiespecífica que no es vista como algo disponible para ser apropiada, extractivizada o controlada por los humanos.



IMAGEN 1. Corrida de toros de Andamarca, 2023. Autoría: Indira Caballero.



IMAGEN 2. El payaso y el toro. Corrida de toros de Andamarca, 2010.
Autoría: Indira Caballero.

CORRIDA DE TOROS ANDAMARQUINA

Las corridas de toros son eventos muy apreciados por los peruanos en general. Se estima que hoy existen alrededor de trescientas plazas o ruedos repartidos por todo el país, con capacidad para atraer un promedio de tres millones de espectadores en más de setecientos eventos al año (Gauna et al., 2023). La construcción de la Plaza de Acho en Lima —la más importante del país y la más antigua de América—, de finales del siglo XVIII, es un registro de la influencia española desde el siglo XVI, según Hiroyasu Tomoeda (2013). En Murguía (2020) se pueden encontrar datos sobre la celebración de las corridas de toros en Arequipa y Cusco ya en el siglo XVI, donde «[l]as artes taurinas apasionaron muy pronto a los indios de todo el país, hubo afición taurina en amplia escala, sobre todo en los pueblos de alturas, quechuas y aymaras» (Murguía, 2020, p. 96). En cualquier caso, es interesante notar que la región andina nos presenta sus propias versiones de la corrida de toros, improvisando y transformando profundamente este espectáculo. Una de las más recurrentes y reconocidas es la fiesta del Cóndor Rachi o Yawar Fiesta, traducida como Fiesta de Sangre, observada ya a finales del siglo XIX por un viajero en un pueblo cusqueño, donde se venía realizando desde hacía algunas décadas (Tomoeda, 2013). En esta versión de la corrida, el ave silvestre, capturada especialmente para el evento, ha sido amarrada al lomo del toro. De este modo, las garras del cóndor ocasionan rasguños y picotazos en el lomo, ojos y orejas del grande animal. Aunque ninguno de los animales resulta mortalmente herido, el sangrado del toro es esperado dada la naturaleza extremadamente auspiciosa de esta sustancia vital entre los pueblos andinos, señalando un año próspero (Tomoeda, 2013). El carácter positivo de la sangre también se nota en las batallas rituales descritas por Máximo Cama Ttito y Alejandra Ttito Tica (1999, 2003). Es decir, son encuentros (en quechua, *tinkey*) entre dos grupos contrincantes que se hostilizan verbalmente (con insultos y

vulgaridades ofensivas) a propósito hasta provocar la «ira», lo que efectivamente estimula las peleas con piedras lanzadas por hondas y guaracas (sin importar en quién caiga, tampoco en qué parte del cuerpo), golpes y puñetazos. En este escenario, si por azar alguien muere es señal de que habrá prosperidad para las chacras y animales en el año agrícola que empieza. Sin embargo, una vez que se termina la batalla, no debe haber resentimientos; todo recomenzará otra vez al año siguiente.

Con el paso de los años, la Fiesta de Sangre se convirtió en una variación cada vez menos frecuente de la corrida de toros — por diversas razones que no abordaremos aquí—, dando paso a las corridas «convencionales», como las llama Tomoeda, extendidas en una vasta región andina peruana también llamadas «corridos taurino costumbristas o Toro Puqllay sin cóndor» (Murguía, 2020, p. 98). Esta versión predominante actualmente se distancia de las dos anteriores en cuanto al enfrentamiento entre toros y humanos, ya que la muerte y la sangre no forman parte del espectáculo, especialmente la sangre de los animales. La risa, la diversión y el juego ocupan este lugar y son el centro de las expectativas del público. Contribuyen para eso, en particular, los personajes cómicos (payasos, hombres vestidos de mujer, etc.) presentes en el ruedo además de los toreros, figuras imprescindibles para transformar el antiguo juego sangriento en un encuentro entre humanos y animales feroces cuyo objetivo no es dominar a los toros, sino hacer proliferar las risas. Y para que esto suceda, los animales deben ser bravos. Una buena corrida, es decir, un espectáculo capaz de entretener al público, es un espectáculo potencialmente peligroso.

Los toros que participan en las corridas son «toros salvajes», traídos de la puna, un piso ecológico rico en pastos para el ganado, por encima de los 3,800 metros de altitud, espacios colectivos que pertenecen a la comunidad y pueden ser disfrutados por todos los comuneros. Cada familia puede ocupar uno de los dieciocho sectores de la puna, pagando, a cambio, una tasa a la directiva comunal

—institución similar a una asociación de vecinos, cuyo objetivo es gestionar las cuestiones de interés del colectivo— por cada animal que pasta. Cada sector es encargado de llevar un toro a la corrida, conformando una agrupación de dieciocho toros y garantizando la diversión del público durante horas. La puna, un espacio con escasa presencia humana, pero abundante en presencia otra-que-humana, donde la interacción entre humanos es rara, preserva fuerzas salvajes. Por eso, la ecología puneña brinda al ganado y a otros animales la posibilidad de nunca «acostumbrarse» a los humanos, por lo que siguen siendo riesgosos y peligrosos. Por tanto, los toros de la tauromaquia sin sangre son animales que pueden huir o atacar, haciendo muy riesgosos los encuentros con humanos. Estos son los animales ideales para una buena tarde taurina.

Durante el espectáculo en el ruedo queda claro que los andamquinos disfrutan muchísimo viendo a un toro muy bravo que casi logra sacar sangre de quienes lo retan. Se puede decir que el público realmente es aficionado por los animales. Cuando un «borrachito» se deja llevar por la euforia hasta el punto de lanzarse a la arena, convirtiéndose en un blanco más del toro, ¡el público aplaude! El acto valiente e improvisado provoca risas aún más largas e intensas entre los espectadores. La risa también se proporciona por la condición del borrachito, aparentemente más vulnerable que los demás con sus reflejos deteriorados, pero más valiente, hasta el punto de desafiar su propia suerte y escapar milagrosamente del ataque taurino. Al público no le preocupa mucho la integridad física de los humanos, ya sean toreros, payasos o aquellos que, como los borrachitos, prueban la suerte en el ruedo —lo que sucede durante el «toro libre», un momento abierto para que cualquier persona intente torear si así lo desea—. Sin embargo, lo contrario no parece ser cierto. La posibilidad de que los toros resulten heridos por los toreros impresiona negativamente al público, como veremos a continuación.

La corrida de toros del día 3 de junio de 2023 fue una fiesta preciosa. Los músicos de la banda estaban muy entusiasmados, el

público llenaba las gradas, los aficionados de cada sector, eufóricos, un narrador-animador con micrófono en mano actuaba como un anfitrión, dando la bienvenida a todos los animales y sus sectores, además de describir todos los movimientos torero-toro dentro de la arena. Dos toreros y un personaje cómico —contratados de otros sitios exclusivamente para la fiesta—, además de los toros, fueron los principales encargados de alegrar la tarde taurina. El personaje bufón no era simplemente un hombre vestido de mujer, sino la Chilindrina (personaje del programa televisivo *El Chavo del Ocho*), una vieja conocida de todos, divertida y, a la vez, torpe. Cada animal tenía un par de minutos de protagonismo, los cuales se volvían más emocionantes a medida que los toros lograban asustar a los humanos con sus movimientos rápidos e imprevistos, exigiendo de ellos agilidad para escapar. Estos son los toros que «saben jugar», una de las cualidades más apreciadas y elogiadas por los asistentes. Lo contrario sucede con aquellos que se quedan quietos, algo apáticos, con pocas ganas de atacar, demostrando que no saben interactuar con los humanos en el ruedo. Las manifestaciones de miedo de los toreros ocupan el centro de la atención del público, contribuyendo enormemente al entretenimiento de la muchedumbre.

En la tarde del día 3 de junio de 2023 todo iba muy bien según las expectativas generales, hasta que de pronto uno de los toreros, entre el vaivén desafiador de sus movimientos y las ágiles respuestas de uno de los toros —y por eso excesivamente aplaudido por la multitud—, sacó de su repertorio una jugada terrorífica: arrojó hacia el animal dos banderillas, enormes objetos punzantes, impactando de lleno en su costado derecho. Este tipo de artefacto conforma el equipamiento de cualquier torero en la costa, donde, de hecho, aún en la actualidad se matan los toros. Este es un hecho importante porque de los países en los que se practica actualmente la tauromaquia, aparte de España, la muerte y el castigo físico no son comunes a todos, como sí lo son en Perú. Precisamente por eso vale decir que esta práctica (de muerte) tampoco se aplica a todo el territorio peruano.

Volviendo a la jugada sangrienta, cualquiera podría notar claramente que generó una gran inmediata conmoción. Al ver al toro herido el público quedó impactado e, incrédulo, preguntaba en repetidas ocasiones la motivación del torero para hacerlo: «¿Por qué le hizo eso? ¿Qué le pasó? Pobrecito, el toro va a sufrir...». Se planteó la posibilidad de que, tal vez, el hombre se hubiera olvidado de que no se encontraba en la costa. Una señora desconocida a mi lado me preguntó insistentemente qué había pasado, como si algo (que pudiera justificar el acto sangriento) se le hubiera escapado por descuido o desatención. Pese a ello, el autor del acto reprochable, y solo él, parecía muy satisfecho con su decisión. El narrador/animador de la corrida explicó ante el micrófono la perplejidad de todos, recordando a los toreros que en Andamarca no se practica «toro de muerte». Y en este momento advirtió a los toreros que si ellos se olvidaban de eso sería necesario llamar a los organizadores de la corrida.

Al día siguiente, las repercusiones de lo ocurrido fueron negativas para los toreros. Me habían contado de otros episodios similares ocurridos en el pasado, de toreros queriendo matar al toro y de la rápida reacción del público andamarquino, de «levantarse en contra del torero», cosa que esta vez no llegó a ocurrir. El intento de matar o herir a los toros viola por completo el propósito de este juego, que nada tiene que ver con la muerte o, mejor dicho, como dicen algunos, que si acaso tiene es solamente con «hacer el toro morir de la risa». Una satisfacción muy distinta a la de presenciar el sometimiento de los toros bravos es el motor de este espectáculo. Y si alguien tiene que salir lastimado, pareciera más deseado por el público que sean los humanos, y no los animales.

De esta manera, herir/matar al toro en el ruedo, públicamente, no solo va en contra de las prácticas de cuidado locales, sino que también nos habla de los tipos de relaciones que se forjan entre humanos y animales a nivel local. Si el toro que garantiza un buen espectáculo es aquel que «sabe jugar», el mal torero es el que hiere al animal, demostrando que «no sabe jugar», queriendo coger

el camino más fácil: la dominación. Los andamarquinos no forman parte de ningún movimiento antitaurino específico, pero su propia forma de vida nos habla de relaciones profundamente estrechas, colaborativas e incluso de parentesco con los animales sin las cuales la vida humana —y la vida en el sentido más amplio— sería imposible. El reparto del trabajo entre humanos y animales es un ejemplo de estos compromisos hombre-animal, ya sea como ayudantes de carga durante la cosecha o durante la propia siembra, cuando se vuelven aradores protagonistas.⁹ Una tarea compleja que requiere entrenamiento no solo para aprender a navegar adecuadamente por los angostos terrenos de los andenes, sino también para responder a ciertas órdenes en quechua, como a los movimientos de avanzar y retroceder. Este aprendizaje crea las condiciones para que los no humanos expresen más explícitamente su (in)conformidad con las tareas agrícolas a realizar, siendo los toros (y no los bueyes) quienes se destacan como coautores de lugares (Haraway, 2003) agrícolas sumamente importantes para el florecimiento de la vida, ayudando a los andamarquinos a nunca olvidar la interdependencia entre humanos y animales. Dicha capacidad de cocreación es una de las motivaciones para que los animales sean debidamente reverenciados en momentos oportunos como es la Fiesta de las Vacas, las herranzas y otros celebrados especialmente para ellos (Rivera Andía, 2014, 2016).¹⁰

9 El «trabajo animal» se ha convertido en un foco de interés antropológico recientemente, cuando se ha valorado un enfoque metodológico menos antropocéntrico. A través de esta perspectiva se pueden ver otras posibilidades de relación más estrechas entre humanos y animales más allá de la explotación, el abuso y el control, con compromiso y negociación constante por ambas partes, así como afecto mutuo (Haraway, 2003; Vander Velden et al., 2019; Swanson et al., 2018; Fanaro et al., 2021).

10 En diferentes regiones de los Andes se celebran fiestas para el ganado ovino, vacuno, camélidos (alpacas y llamas) y caballos con los objetivos de promover la reproducción y el bienestar de los animales, además de proporcionar su apropiación ritual por los humanos. Según Rivera Andía, una de las motivaciones más importantes de los llamados «rituales ganaderos» consiste en la «transformación

Si «matar el toro de la risa» es una forma divertida de resumir parte de la dinámica de este enfrentamiento-broma, es decir, de un enfrentamiento entre humanos y animales que mezcla algo de peligro y de juego cuyo propósito es la risa colectiva, presentándose inmerso en lo que se puede llamar «comicidad ritual»; quiero subrayar que la fuerza de este encuentro es precisamente la participación colectiva: todos se ríen, incluso los toros. En varias celebraciones andamarquinas vemos personajes bufones: en distintos momentos de la Fiesta del Agua y otras ocasiones, hombres vestidos de mujer y mujeres vestidas de hombre, así como humanos que simulan ser animales —imitando su forma de comer, beber, aparear— son inversiones que hacen reír excesivamente a los andamarquinos. Una suerte de búsqueda, de necesidad compartida o, dicho de otra manera, conforme observa Alejandro Ortiz Rescanière (2002) a partir de los carnavales en Puno, en el humor andino la risa casi nunca es inofensiva, tampoco inocente. El juego con inversiones es algo que merece ser destacado en otros rituales alrededor del mundo, entre ellos podemos mencionar los que tienen lugar entre los huni kuin, pueblo amazónico de la familia lingüística Pano,¹¹ como nos muestra Else Lagrou (2009) al hablar de la comicidad ritual y el poder de la risa entre la gente de las tierras bajas sudamericanas. La importancia de este tipo de juego está relacionada con la «posibilidad de transformaciones temporales y parciales entre uno mismo y el otro» (Lagrou, 2009, p. 184).¹²

de la dependencia en alianza» (2014, p. 61), especialmente una alianza con los *apus* (las montañas protectoras), una vez que la puna es ciertamente su territorio: peligroso y hostil; características que tienden a atenuarse a través de los rituales.

- 11 Pueblo que habita la frontera noroeste de la selva amazónica brasileña, en el estado de Acre, en la frontera entre Brasil y Perú.
- 12 Se trata de juegos llamados «damiwa» (transformar, imitar o fingir): las mujeres simulan (*beyuski*, o jugar) ir a cazar y utilizar armas, mientras los hombres visten faldas, amamantan a sus bebés y menstrúan; los humanos imitan animales y pájaros mediante pintura corporal, actuaciones, cantos y gritos; las mitades pueden invertir las posiciones de visitante y anfitrión (Lagrou, 2009).

En este sentido, la tarde taurina, como destacó en Caballero (2019b), puede convertirse en un buen momento para burlarse de los toros, para desafiar al bravo animal exponiéndose a un riesgo menor, y además para reírse con ellos o «hacerlos morir de la risa» cuando, por ejemplo, los toreros tiemblan de miedo ante su ferocidad. Es una ocasión y un lugar propicio para el tiempo del juego, de la diversión, de la apertura para las burlas y las risas excesivas. Situación diferente son los encuentros ocasionales en la puna, donde los animales andan sueltos y pueden atacar libremente, convirtiendo a los humanos en blancos fáciles. El encuentro en el ruedo subvierte ciertos órdenes, brindando a los andamarquinos una excelente oportunidad de reírse «a costa» de los animales, como diría Pierre Clastres (2003), autor que destaca una estrecha relación entre risa y miedo. Según Clastres (2003, p. 162, traducción mía), los indígenas de las tierras bajas sudamericanas manifiestan una cierta «obsesión secreta por reírse de lo que temen». Añade, «su sentido agudo del ridículo los hace burlarse de sus propios temores» (Clastres, 2003, p. 148, traducción mía). El chamán y el jaguar ni de lejos son personajes cómicos, sino al contrario, son los dos muy peligrosos, «capaces de inspirar el miedo, el respeto, el odio, pero nunca las ganas de reírse» (Clastres, 2003, p. 159, traducción mía). En los mitos indígenas abordados por Clastres, los dos se acercan en la medida que aparecen como «seres grotescos» y «objetos de risa» (2003, p. 160, traducción mía). El autor también se remonta a la época en que los jaguares eran chamanes, pero malos chamanes ya que intentaban devorar a quienes debían curar. Y es esta posibilidad de transmutar al chamán en jaguar, y viceversa, lo que señala aún más el acercamiento entre ambos.

En la corrida andamarquina, cuanto más valiente es el animal mejor es el espectáculo, pues hay más posibilidades de ofrecer riesgos y también risas. Conviene recordar que el carácter indómito de los toros, su potencial peligroso, está relacionado con el espacio en el que viven, un territorio salvaje en contraste con el valle. Así, estos

toros llevan consigo algo de los *apus*, potencias que expresan su «naturaleza» o, mejor dicho, que expresan parte de su relación con este lugar: salvaje, hostil, peligroso, donde surgen cerros inmensos. Estos poderes salvajes son el ingrediente fundamental para que la corrida se desarrolle de la forma esperada —de hecho, como propone Rivera Andía (2014, 2016), son precisamente estos poderes los que hay que debilitar mediante rituales de herranza—. ¹³ Además, el origen mismo de los animales está en los *apus*, sus guardianes y sus guías. ¹⁴ Tanto es así que la reproducción sana del ganado es indicativo de esa buena relación entre los *apus* y los dueños humanos del ganado, además de que existe buena comunicación entre ellos. ¹⁵ En

13 La investigación etnográfica de Juan Javier Rivera Andía (2014, 2016) sobre las herranzas en Perú propone que en estas ocasiones ocurren dos transformaciones importantes en el universo pastoril: la maduración de los jóvenes y la doma del ganado. La fertilidad y multiplicación de los rebaños es el objetivo principal de los rituales cuando se trata de animales, lo que para los humanos jóvenes no es muy diferente: marcan la proximidad del matrimonio y, en consecuencia, la formación de la familia, lo que también significa que muy pronto ellos tendrán sus propios animales.

14 La literatura sobre ganadería y pastoreo está repleta de ejemplos de rituales y ofrendas destinadas a poderosos no humanos fundamentales para la reproducción del ganado. Axel Schäfer, cuya investigación se realizó en un pequeño pueblo del departamento de Apurímac (Perú), menciona que, por un lado, sus interlocutores ya no realizan tantas ofrendas como antes y, por otro lado, señala que la disminución de rebaños está relacionada precisamente con esto: «Antes todos los cerros estaban llenos de animales, sueltos, no se tenían que cuidar, porque antes sabían protegerlos» (Schäfer, 2014, p. 199). Aun así, señala que hay un signo de prosperidad y abundancia de animales, lo que se puede ver a través de grandes rebaños de ganado que a veces se ven en la niebla matutina o en las noches de luna llena, que parecieran más una suerte de rebaños mágicos, por así decirlo, que se esconden en el interior de las montañas, en manantiales y cuevas, cuando notan la presencia humana.

15 El encuentro casual con pequeñas piedras a lo largo de senderos, riberas y lagos, cuya forma recuerda a animales (bovinos, ovinos o camélidos) es una de las señales de esta buena comunicación con los *apus*. Estas piedras acaban expresando la suerte del pastor, convirtiéndose en una especie de amuleto. En Tomoeda (2013) existen numerosas menciones a estas piedras, también llamadas *illas*. De

cambio, la enfermedad y/o la muerte sucesiva de los animales puede verse como expresión de incumplimiento de rituales ganaderos o de cualquier cosa que haya podido provocar el disgusto de estas poderosas entidades.

La literatura antropológica sobre la tauromaquia española (Leiris, 2001; Pitt-Rivers, 2002a, 2002b, 2002c; Saumade y Maudet, 2014; Calavía Saez, 2017) subraya la excitación, el miedo y la euforia como emociones fundamentales en las corridas de toros. En los Andes, este también es un aspecto muy importante en esta suerte de enfrentamiento-broma entre humanos y animales. El gusto que los andamarquinos nutren por la competencia está relacionado con su capacidad dinamizadora, teniendo más relevancia la propia competencia y menos quién saldrá victorioso, como lo señalé al principio. En el *fulbito*, modalidad de fútbol andamarquino, vemos esta misma tendencia (Marques, 2010), así como en la danza de tijeras, una competencia en la que los jueces son el público y la posición del ganador nunca es inequívoca (Caballero, 2019a). Incluso el trabajo colectivo se piensa como más «productivo» cuando se inserta en una división entre grupos que, al diferenciar unidades o colectivos, establece también una forma de competencia que conduce a la búsqueda de completar la actividad de forma más placentera, acelerando trabajo y haciéndolo menos pesado y aburrido. La risa es igualmente importante en estos momentos cuando «bromas rojas» se movilizan para contagiar a todos, provocando que el placer, la satisfacción y la alegría sustituyan al desánimo y al cansancio (Caballero, 2018).

Competir, jugar, hacer bromas es algo que los andamarquinos se toman muy en serio, y la corrida de toros como un juego de confrontación y broma entre especies no es diferente. Aquí «saber

manera similar, Ricard Lanata (2007) considera las pequeñas piedras con forma de animales como un regalo del *apu* al pastor, ya que llevan el *ánimu*, la fuerza vital de los animales, por lo que son piedras vivas, que «respiran», precisa el autor.

jugar», tanto para los animales como para los humanos, es fundamental. Juliana Fausto (2020) llama la atención sobre la composición transindividual del juego animal, lo cual involucra ecosistemas transindividuales que resultan siempre en un juego entre diferentes. Este tipo de juego, según la autora, tiene implicaciones políticas en un sentido que va más allá de las definiciones de la filosofía política antropocéntrica. Con eso, Fausto (2020) critica la imagen predominante de los animales como seres vivos infantilizados, sin voz (en el sentido político), que deben ser protegidos y dominados para su propio bien; y demuestra que la suposición de que los «animales extrahumanos» solo estarían sujetos al poder está en el centro de la filosofía occidental canónica. Los argumentos de la autora apuntan a una ampliación de la noción de política, algo siempre en disputa y en articulación con la cosmopolítica y la animalidad.

Es esa supuesta superioridad humana absoluta la que se descarta en este estilo tauromáquico andamarquino. En otras palabras, la corrida como manifestación de poder, «cuyo significado es la celebración de la superioridad de la especie humana y la inevitable derrota del toro» (Gauna et al., 2023, p. 15) es lo que se rechaza con la tauromaquia sin sangre. No se trata de someter a los toros ni siquiera a través de otros animales, como en la versión andina con los cóndores, sino de otra posibilidad, es decir, la creación de otro juego que rechaza precisamente lo que mejor caracteriza su primera versión: sangre y muerte.

Es necesario recordar algo mencionado al principio: la existencia de una versión propiamente andina de peleas rituales (Cama Ttito y Ttito Tica, 1999, 2003), llamadas también *tinku* (en quechua), un encuentro en el que se enfrentan dos grupos opuestos y que debe entenderse como un ritual que «une», una «zona de encuentro, donde se juntan elementos que vienen de diferentes direcciones», según Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne (1988, p. 241). Las autoras ven al *tinku* como un intercambio de fuerzas o una forma de «medir» fuerzas que apunta a un cierto «equilibrio social», o una

nivelación de fuerzas; o, incluso, el intento de que estas mitades contrapuestas convivan en torno a un *taypi*. *Taypi* es un lugar donde se puede «convivir con las diferencias, este es el tiempo mítico original, cuando diferentes naciones —que más tarde serán tal vez enemigas, es decir *awqa*— surgen al mismo tiempo» (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988, p. 241). Lo interesante de este enfrentamiento es que asocia encuentro y peligro en un sentido positivo, como una batalla ritual donde estallan diferentes tensiones y rivalidades, y, más interesante aún, que suspende la victoria en su sentido colonizado, del vencedor como lugar solitario, o de la victoria como posición única y la imposibilidad de que sea plural. De todas formas, en estos encuentros la sangre puede estar presente, pues se trata de un enfrentamiento físico en el que los involucrados pueden resultar heridos, lo que es esperado y positivo; a diferencia de las corridas de toros andamarquinas contemporáneas. Es decir, aun existiendo un tipo propio de enfrentamiento-batalla andino, por decirlo así, con la tauromaquia sin sangre se crea otra forma más de competencia: un enfrentamiento-juego o enfrentamiento-broma.

Finalmente, hay que anotar que la noción de *tinkuy* es muy inclusiva, tanto es así que se utiliza también como referencia a las fiestas ganaderas, según Tomoeda (2013). En este caso, el significado es de «encuentro de hombres, animales domésticos y dioses. [...] En esta ocasión, los agricultores realizan ofrendas de licor y alimentos y satisfacen sus esperanzas de reproducción; si no hacen eso, causan el enojo de los dioses» (Tomoeda, 2013, p. 88). En otras palabras, es un encuentro multiespecífico, o sea, no solamente entre humanos y animales, en el que la negociación con poderosos no humanos (los *apus*, la *pachamama*, los ancestros, etc.) es central para la buena suerte y la prosperidad de todos, algo clave de acuerdo con la cosmopolítica local de los animales. En cierto modo, la corrida es también otro encuentro entre humanos, animales y no humanos poderosos, en el sentido de que los *apus* están presentes a través del carácter indomable de los toros, que solo con su permiso descienden de la puna al

ruedo. En este sentido, este juego también apunta a una ampliación del significado de la política, al incluir a los propios animales traídos con la colonización en su crítica a la noción colonial de humanidad, los andamarquinos expresan cómo sus vínculos con los animales son diversos y profundos, a punto de producir resonancias políticas.

CONSIDERACIONES FINALES

Una fiesta aparentemente banal, vista por algunos desde la perspectiva de la «pérdida» —como algo menos auténtico que las corridas de toros que aún se celebran en Lima u otras ciudades de la costa donde todavía se matan los toros—, nos muestra cómo las sensibilidades y éticas ecológicas que se preocupan por las conexiones entre humanos y otros-que-humanos son vigorosas en Andamarca. Reírse a costa de los toros y con los toros aquí tiene efectos contracolonizadores en la medida en que es una corrida sin sangre. Esta transformación de la corrida presenta otra posibilidad de concebir este juego, la cual rechaza el estilo tauromáquico español y la versión andina del Yawar Fiesta. La tauromaquia sin sangre es otro espectáculo con un estilo de toreo propio, que favorece el enfrentamiento lúdico, que escapa a la lógica dominadora de su versión colonial. Se trata, pues, de un arte, una versión poderosa y creativa de un espectáculo, y no una fiesta decadente o menos auténtica.

Si Yawar Fiesta o Fiesta de Sangre fue destacada por José María Arguedas en su novela como una «confrontación desigual entre la elite terrateniente y los indígenas; sin embargo en el fondo, muestra que lo andino es un mundo diverso, un mosaico cultural y un modo remozado donde los grupos sociales representan sus identidades, negocian espacios sociales» (Murguía, 2020, p. 99), extremadamente revelador de las tensiones entre tradición y modernidad. Propongo en este texto que la tauromaquia sin sangre es en sí mismo un arte y una crítica a la colonización, a los juegos españoles y a la

noción de humanidad que ellos han traído consigo, potenciando pensamientos-prácticas y alianzas entre diferentes implicaciones son políticas. Incluso existen modalidades andinas de competencias y juegos —como el *tinku*, la propia competencia de danza de tijeras, etc.—, en las que la sangre no solo está presente sino es central, pero su significado es otro, generalmente como sacrificio o autosacrificio cuyos efectos son positivos para el colectivo, y no una demostración de la capacidad de sometimiento de unos por otros, de los perdedores por los ganadores, o de los animales por los humanos. Sin embargo, la versión taurina andina en que la sangre era un elemento clave deja de serlo con el paso de los años. Por eso, quizá el sacrificio ya no sea precisamente el objetivo mayor de este encuentro. Quizá, actualmente, se trate más de un arte andino en el que humanos y animales son coautores, subrayando la importancia de la diversidad multiespecífica, interespecífica y transespecífica de la sociedad andamarquina.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior (CAPES) por la beca doctoral entre 2008 y 2012, y también por la beca posdoctoral entre 2018 y 2023, que me permitieron realizar investigaciones etnográficas en Andamarca; al Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Goiás (PPGAS-UFG) por el financiamiento parcial para el trabajo de campo; a Bruno Ribeiro Marques por los intercambios fructíferos; y a los dictaminadores anónimos de *Allpanchis* por sus generosas sugerencias.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2024, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

- ARCE SOTELO, Manuel (2006). *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CABALLERO, Indira Viana (2018). Corpos que bebem, dançam e trabalham juntos: entre os ritmos da festa e do trabalho coletivo nos Andes peruanos. *Tellus*, vol. 18, núm. 35, pp. 59-84.
- CABALLERO, Indira Viana (2019a). Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos danzantes de tijeras (Ayacucho, Peru). *Revista de Antropologia*, vol. 62, núm. 2, pp. 382-402.
- CABALLERO, Indira Viana (2019b). O que a corrida de touros andamarquina pode nos dizer sobre a relação entre humanos e animais nos Andes peruanos? *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, vol. 7, núm. 2, pp. 123-143.
- CABALLERO, Indira, Suzane VIEIRA y Alejandro FUJIGAKI (2022). Antropología da vida diante da catástrofe. *Amazônica*, vol. 14, núm. 2, pp. 241-253.
- CALÁVIA SÁEZ, Oscar (2017). O sexo e a morte dos touros. A controvérsia taurina e o ocaso da tragédia. *Horizontes Antropológicos*, vol. 23, núm. 48, pp. 151-170.
- CAMA TITTO, Máximo y Alejandra TITTO TICA (1999). Peleas rituales: la wayllá takanaky en Santo Tomás. *Anthropologica*, Lima, vol. 17, núm. 17, pp. 151-185.
- CAMA TITTO, Máximo y Alejandra TITTO TICA (2003). Batallas rituales: tupqy o tinkuy en Chiaraje y Tocto. En: Máximo Cama Ttito et al. *Ritos*

de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 19-50.

- CLASTRES, Pierre (2003). De que riem os índios? En: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 127-148.
- FAUSTO, Juliana (2020). A cosmopolítica dos animais. São Paulo: N-1 Edições e Hedra.
- FANARO, Luisa, Daniel LIMA, Marília KOSBY y Felipe VANDER VELDEN (2021). Introdução ao dossiê: trabalho animal, trabalho humano. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, vol. 6, núm. 2, pp. 1-12.
- GAUNA, Aníbal Francisco, Milena Anahí GONZALES, Daniela ESPINOZA y Natalia Giovanna CHACHI (2023). Performances sociales híbridos. El caso de la tauromaquia urbana en el Perú contemporáneo. *Athenae Digital*, vol. 23, núm. 1, pp. 1-19.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (1984). Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina. *Anthropologica*, vol. 2, núm. 2, pp. 5-44.
- HARAWAY, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, Peoples and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- HARAWAY, Donna (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- HARRIS, Olivia y Thérèse BOUYSE-CASSAGNE (1988). Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En: Xavier Albó (ed.). *Raíces de América. El mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 11-59.
- KOHN, Eduardo (2013). *How Forests Think. Toward and Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- LAGROU, Else (2009). O riso grotesco e o riso festivo: narrativas e performances kaxinawa. En: Maria Laura Cavalcanti y José Reginaldo Gonçalves (orgs.). *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Río de Janeiro: Contra Capa, pp. 171-198.

- LEIRIS, Michael (2001). *Espelho da tauromaquia*. Sao Paulo: Cosac & Naify.
- MARQUES, Bruno (2010). O carrossel andamarquino. Ensaio sobre o futebol em um pueblo dos Andes meridionais do Peru. En: *Anais da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém: ABA, pp. 1-17.
- MOLINIÉ, Antoinette (1996). Sangre en los Andes, sangre en la arena: una comparación entre la corrida de toros y la batalla andina. En: Romero de Solís (ed.). *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*. Sevilla: Real Maestranza de Caballería, Universidad de Sevilla, pp. 255-279.
- MOLINIÉ, Antoinette (2003). Metamorfosis andinas del toro. *Revista de Estudios Taurinos*, núm. 16, pp. 19-34.
- MURGUÍA, Luis Ernesto (2020). Corrida de toros en el altipampa como espacio de reconocimiento social. *Revista Peruana de Antropología*, vol. 5, núm. 7, pp. 92-106.
- ORTIZ RESCANIÈRE, Alejandro (2002). Carnavales y humor andinos. *Antropologica*, Lima, vol. 20, núm. 20, pp. 293-308.
- OSSIO, Juan (2007). Andinidad. En: Lorenzo Abad Casal et al. *Del Mediterráneo a los Andes*. Alicante: Caja Mediterráneo, pp. 40-51.
- PITT-RIVERS, Julian (2002a). El sacrificio del toro. *Revista de Estudios Taurinos*, núm. 14, pp. 77-118.
- PITT-RIVERS, Julian (2002b). Las raíces de la afición taurina de Hemingway. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, núm. 14, pp.157-182.
- PITT-RIVERS, Julian (2002c). Fiestas populares de toros. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, núm. 14, pp. 209-240.
- RICARD LANATA, Xavier (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.) (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá: etnografías de lidias, harranzas y arrierías*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2016). *La vaquerita y su canto: una antropología de las emociones. Canciones rituales ganaderas en los Andes peruanos contemporáneos*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- SCHÄFER, Axel (2014). Tinkasqa y la fiesta de Santiago en Ccocha (Apurímac). En: Juan Javier Rivera Andía (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá: etnografías de lidias, harranzas y arrierías*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, pp. 179-218.
- SAUMADE, Frédéric y Jean-Baptiste MAUDET (2014). *Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible*. París: Berg International.
- SWANSON, Heather Anne, Marianne Elisabeth LIEN y Gro B. WEEN (eds.) (2018). *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations*. Durham: Duke University Press.
- TOMOEDA, Hiroyasu (2013). *El toro y el cóndor*. Lima: Congreso del Perú, pp. 179-218.
- TSING, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- TSING, Anna (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB, Mil Folhas.
- TSING, Anna, Heather SWANSON, Elaine GAN y Nils BUBANDT (eds.) (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- VANDER VELDEN, Felipe et al. (2019). Tudo que respira, conspira. Introdução ao dossiê Socioanimalidades: animais e humanos nas Ciências Sociais. *Revista Florestan*, núm. 7, pp. 6-10.

VIEIRA, Suzane de Alencar (2023). Os sinais da Terra e as mudanças climáticas: uma aliança possível entre a antropología e os conhecimentos tradicionais frente à crise climática e ambiental. *Ciência e Cultura*, vol. 76, pp. 1-13.

VIEIRA, Suzane, Indira CABALLERO y Alejandro FUJIGAKI (2022). Por una antropología de la vida frente a la catástrofe ambiental. *El Tlacuache*, Centro INAH Morelos, vol. 1019, pp. 1-14.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. París: PUF.

Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2023.

Fecha de evaluación: 3 de diciembre de 2023.

Fecha de aceptación: 9 de enero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

