

Un descubrimiento mayor para la etnografía andina y un
recuento teórico fundamental de la antropología de la
religión. Reseña del libro de Frank Salomon,
*At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion
in an Andean Community* (Routledge, 2018)

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Polish Institute of Advanced Studies - PIASt (Varsovia, Polonia)
jjriveraandia@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-4099-5765

ESTE LIBRO DE FRANK SALOMON es el producto de un prolongado encuentro entre el renombrado andinista estadounidense y los pobladores de Rapaz, un «pueblo campesino libre» (p. 2) de los Andes peruanos. Más allá de la imagen de Rapaz como una «comunidad campesina» legalmente reconocida como corporación con tierras de propiedad colectiva (p. 36), Salomon intenta acercarse a

«la naturaleza de la sociedad» (p. 24) en estas comarcas de la sierra de Lima. Así, acude al modelo de «sociedad dual» (p. 24), tal como lo formulara Pierre Duviols, aquella «representación peculiar de la humanidad y la naturaleza conocida como el modelo Huari-Llacuaz» (p. 16):

The Andean model perceived no boundary between nature and culture (or environment and society). Rather... nature and culture together were formed upon... opposing poles... Human society... lives suspended between the poles... Life was, and in some respects still is, a conversation, a fight, a wedding, between contrasting kinds of people: people of the heights called Llacuaz... and valley people called Huari... a society... that sees itself as a banding together of multiple corporate lineages called *ayllus*... Each *ayllu* thought its founders emerged separately out of the earth at a unique... *pacarina*. Huari *ayllus* were felt to descend from ancient dwellers in the western valleys... They were sometimes called *llactayoc*, «possessors of the village»... Llacuaz *ayllus*, by contrast, thought themselves descended from llama-alpaca herders of the high punas. Llacuaces are said to have entered society as invaders, or guests, or sometimes vagrants. The word Llacuaz connoted alien origin and rude customs as well as pastoralism. (p. 25)

Salomon destaca que, en un modelo tal, «la fuente de la sociedad es la diferencia misma» (p. 24). Es decir, la sociedad en Rapaz sería entendida no como una organización unitaria, sino como una interdependencia antagonista entre dos polos de poder humano y sobrehumano (p. 16), cada uno de los cuales es concebido como una mitad: «Like most Andean dual structures, halves are seen as symmetrical in form, complementary in function, and unequal in rank» (p. 32).

Este dualismo socio-natural o cosmológico aparece, en este libro, más como un contexto en el que se inserta Rapaz que como un rasgo de su organización interna. Lo que sí constituye el foco de las descripciones de este pueblo es una edificación arquitectónica llamada Kaha Wayi (KW) —de «caja» (en la acepción de arca o co-

fre) y *mayi* (casa en quechua)—. Esta notable edificación, de la que diera noticia primero, como el mismo autor refiere, el arqueólogo peruano Arturo Ruiz Estrada, constituye una suerte de «templo [...] donde los hombres se retiran para deliberar sobre la naturaleza y la sociedad» (p. 1). KW está, pues, inextricablemente ligado al «culto a las montañas» (p. 1), a las que Salomon define como «superhuman individuals —not gods, not spirits, not supernaturals, and not exactly persons either» (p. 52)—; en un culto inmerso en una red de comunicación entre diversas jerarquías de antigüedad y poder (p. 52) encarnadas en nevados, manantiales, lagos, acantilados, piedras, viento, pestes, climas y (quizá) también ancestros (p. 60).

La perplejidad del experimentado antropólogo frente a este descubrimiento es explicitada cuando considera no solo estas funciones, sino también su persistencia frente a las distintas olas de fanatismo exógeno que han asolado los Andes (desde la extirpación de idolatrías hasta el protestantismo, pasando por el maoísmo):

The presence of a living temple to beings like the mountains... raises so many questions that as a veteran anthropologist I feel trepidation about even reporting it... Nobody says Kaha Wayi is a miraculously enduring outcrop of prehispanic religion... But experience does persuade me that in Rapaz indigenous sacred institutions different from Christianity were somehow carried forward, adapted, and protected, and are still practiced amid 21st-century civilization. (p. 5)

Dentro de KW, siguiendo con la metáfora del templo, Salomon describe un altar, una peculiar variante de la «mesa» o «misa» —peculiar, pues se trata de una mesa permanente (p. 67), a diferencia de las tantas veces descritas en los Andes sureños, que se pueden instalar y desarmar según la ocasión y el lugar—. En «el centro» del altar encontramos «un amasijo de grasa de llama, del tamaño de una uva, pegada debajo de la mesa del altar» (p. 60). Este amasijo constituiría: «El punto en torno al cual todo lo demás se ordena» (p. 60): unos tejidos llenos de hojas de coca, vasijas llenas

de grasa de llama (p. 60), botellas de plástico con agua de lluvia (p. 71), calabazas o porongos llamados «lagunas» (p. 66) conteniendo maíz líquido, y varios talismanes de plantas y animales (p. 123) llamadas *ilas* en el caso del ganado —entre las cuales destaca una llamada Yanabotella, la «illa suprema» (p. 127)—, y *raywanas* en el caso de las plantas (p. 65). Las relaciones entre estas últimas y los hombres parecieran destacar el papel, en los Andes, de la alimentación —notemos además que KW es llamada también Qarakuna Wayi, que Salomon traduce como «casa de alimentación» (p. 67)—, la depredación y la contienda (Rivera Andía, 2021) como espacios de significación claves en los Andes:

Raywana... la madre de los alimentos... es una madre con una animosidad potencial. Al usar tubérculos o semillas, los humanos roban sus hijos. La cosecha inflige metafóricamente este mismo robo de prole a cada planta cultivada... Si Raywana es la madre de los alimentos, y ser un granjero implica ser un padre de los mismos, entonces, un agricultor tiene a las montañas-awkis como sus afines... el trabajo de KW tomaría entonces el aspecto de una aproximación a los suegros. El cultivador a su vez se vuelve un *awkin* (hombre viejo) en relación con los alimentos; los cultivos son sus hijos y los de Raywana. (pp. 100-101)

Volviendo al altar, Salomon considera también, con una suerte de argumento de tipo ontológico, que su parafernalia ritual sería «substancialmente *idéntica* a las entidades que expresan, no... representaciones de ellas» (p. 162). Así, las cosas allí desplegadas constituirían simultáneamente un esquema y un instrumento: «an environmental schema, and... at the same time the scene of actions to affect environment... It is a scheme activated as a deed» (p. 14). El altar sería al mismo tiempo una suerte de «maqueta práctica del paisaje» (p. 70) y contenedor de «objetos meteorológicos»:

[...] equipment for discovery —discovery about the climate, hydrography, and the social dispositions of the mountain «owners». They are technology for getting as well as applying knowledge: for making water

flow where it is needed, for knowing what people should do and making them work compliantly, and for understanding the lives of crops and herds. (p. 162)

Suerte de barómetros, todos estos componentes del altar «son sensibles a (y afectados por) los poderes de las montañas... con la salvedad de que la fuerza registrada por ellos es más la “voluntad” social de las montañas que fuerzas impersonales como la presión atmosférica» (p. 162). En suma, KW funciona como una suerte de cargador o bomba del circuito vital del que forma parte Rapaz (p. 159).

Esta problematización de las ideas de templo y altar con las de instrumentos de medición anticipa ya las importantes advertencias de Salomon sobre el carácter de las relaciones (a veces de propiciación; otras, de solicitud) propias de la «misión» de KW (esto es, la comunicación entre hombres y montañas). Su carácter se parecería, pues, menos a una teología que a un sistema de derechos y deberes propio de una constitución (p. 28). Afirma, además, que si bien «el ritualismo de Kaha Wayi expresa apego a la tierra... [este] difícilmente se parece al afable pachamamismo (devoción de la Madre Tierra)» (p. 52) que hoy tanto impera en ciertos círculos (Gose, 2018).

Ahora bien, como si KW, sus funciones y sus componentes no fueran ya de por sí auténticos descubrimientos para la etnografía andina, en ella encontramos también una colección de *kehipus*. Estos sorprendentes *kehipus* parecen funcionar para KW, su «casa original» (p. 1), como una suerte de emblema o blasón: «estas cuerdas son entendidas como la prueba, opaca pero convincente, de la legitimidad política inca de Rapaz» (p. 172). Al mismo tiempo, estos *kehipus* son bastante distintos de los ejemplares incas descritos por la arqueología andina: ninguna de sus cuerdas se repite, están hechos de lana de baja calidad o de insumos invendibles —tales como crines de caballo (pp. 180-181)—, y están atados a unos curiosos muñecos antropomorfos —un pastor portando una bolsa de coca, un soldado con uniforme antiguo y una dama con una larga falda

blanca— que evocarían, para Salomon, «el siglo XIX y la economía de hacienda» (p. 176).

Cuando el autor pregunta sobre el significado de estos *khípus*, los rapacinos responden que son *unancha*. Este término podría traducirse como significado, símbolo o signo y, por extensión, estandarte, bandera o insignia. El verbo *unanchar*, además, significa «adjuntar una marca de propiedad a algo (como el ganado)», pero también pintar sus iniciales en un plato o marcar algo en general. En todos los casos, un aspecto clave de *unancha* radica en su autoridad y carácter fidedigno. Una *unancha* falsa constituiría, pues, una grave infracción (p. 178). ¿Pero de qué podrían ser *unancha* los *khípus* de Rapaz? Salomon recopila tres interpretaciones locales. Aquellos rapacinos ligados al sistema de cargos ven los *khípus* como registros de las obligaciones rituales de determinadas personas hacia las montañas (y cada miniatura sería el avatar humano de un cerro específico). En cambio, aquellos más vinculados al pastoreo ven los *khípus* como registros del ganado, notando que los materiales de los que están hechos son todos derivados de animales (así, la lana cruda haría referencia a la esquila, los pompones al tratamiento de la lana). Finalmente, aquellos rapacinos más cercanos al poder político ven los *khípus* sobre todo como registros del cumplimiento de los servicios a la comunidad.

Salomon también observa que, a pesar de su aparente descuido —los *khípus* están «colocados en aparente desorden sobre un palo colgado del techo» (p. 59)—, estos son considerados «demasiado sagrados para ser manipulados» (p. 7) por cualquiera o para ser vistos por mujeres. Esta aparente contradicción explica, en buena parte, la «negociación [entre el autor y los rapacinos] sobre el acceso a la colección de *khípus* a cambio de trabajo de conservación» (p. 8). Ahora bien, estos trabajos, en realidad, abordarán no solo «reliquias sagradas simbólicas» (p. 149) de KW, sino también la misma edificación e incluso parte de su entorno (p. 163) —como, por ejemplo, el desplazamiento del estacionamiento de camiones, el cambio de las puertas de su perímetro y la inclusión de ciertos elementos más

bien decorativos (p. 156)—. Salomon anota que algunos miembros «menos cosmopolitas» (p. 192) de la comunidad parecían menos convencidos de la necesidad de estos trabajos y llegan incluso a culparlos de la sequía o a defender su aparente descuido: «Teodosio... loved the inside of KW in all its murk and moldiness... The soot and mildew the chamber had accumulated seemed to him venerable and comforting» (p. 190).

Ahora bien, más allá de KW, sus *kehipus* y su altar, las descripciones de Salomon sugieren la existencia de al menos dos otras edificaciones similares en Rapaz. En primer lugar, dentro de su mismo perímetro, entrevemos a Pasa Qulqa —cuyo nombre traduce como «depósito del tiempo» o «depósito estacional»—, también llamado Misya Qulqa (que significaría «depósito de la señora»), Chawpi Qulqa («depósito central»), Qarakuna (el lugar donde se otorga comida) o simplemente «El tambo» (p. 71). En Pasa Qulqa, donde hoy se guardan las cosechas provenientes de las tierras comunales, se han hallado restos antiguos de una treintena de animales, sobre todo ganado (desde ovejas, llamas, alpacas y cabras hasta perros y venados). Si Pasa Qulqa fuera una contraparte femenina de KW, encontramos en las estancias de Rapaz una suerte de contraparte ganadera de ambas edificaciones: Jankil Wayi o «Centro ganadero» (p. 124). En esta edificación se realizan hoy los ritos ganaderos que Salomon describe con gran detalle. La atención de Salomon a estas tres edificaciones arquitectónicas en Rapaz pareciera prefigurar una etnografía centrada en la arquitectura contemporánea (Tomasi, 2015; Sendón, 2004) (que bien podría incluir edificios menos excepcionales, pero casi omnipresentes tales como la escuela, la municipalidad, el estadio de fútbol o la —en el caso de Rapaz, renombrada— iglesia), tan poco común como necesaria en los estudios andinos contemporáneos (Rivera Andía, 2021).

Además de describir KW, su contexto, sus pares y su contenido, este libro presta también atención a los destinatarios de sus esfuerzos comunicativos: los *awkin* o montañas, «dueñas del clima y

de la lluvia» (p. 61). De hecho, Salomon considera los Andes como el ejemplo más famoso de lo que llama la «reverencia por la altitud» (p. x) y a sus sociedades como un caso típico de culto suntuoso a los ancestros:

These are societies depending on tightly circumscribed inherited resource bases of land and water, as in the irrigation states of Egypt and China. In a society like that, everyone literally owes his livelihood to those who made room for him by dying... Societies that see their social reproduction as a matter of inheriting limited resources tend to attribute success to the repetition of an ancestor-focused program. (p. 98)

Con respecto al culto a las montañas, el autor suscribe la tesis de Peter Gose, quien afirma que la «devoción sacrificial a las montañas no es una tradición antigua sino una adaptación a la destrucción colonial de la mayoría de los malkis y el trastrocamiento radical de las prácticas estructuradas en torno a linajes» (p. 95). En consecuencia, «la sacralidad de las montañas habría pasado de ser una cuestión de ancestralidad a ser una cuestión de territorios sagrados y sus entornos naturales animados» (p. xii). Es decir, en Rapaz, los cerros serían personalidades o jefes supremos, no porque tengan relaciones de parentesco particulares con grupos específicos, sino porque serían «los dueños» de la tierra, los lagos y del clima (pp. 62, 95). Ahora bien, uno de los medios privilegiados para comunicarse con los *awkin* (p. 36) son los cantos llamados *tinyas* (p. 117) —probablemente debido al membranófono que suele acompañarlas—, cuyas elaboradísimas metáforas y cambios de perspectiva son analizados gracias a las cuidadosas transcripciones y traducciones del quechua —que ha sido casi desplazado en el habla cotidiana, pero persiste como idioma ritual asociado a la autoridad y la legitimidad (pp. 114-116)— que nos son ofrecidas por Salomon y Luis Andrade Ciudad.

Como en el caso de las nociones de templo y altar, Salomon también nos mantiene en guardia contra algunos posibles deslizamientos semánticos cuando intentamos comprender a los cerros

en los Andes. Así, advierte que estas «person-like presences» (p. 21) que son los cerros en los Andes, no poseen las características usuales de lo que solemos llamar dioses: «Yet they never were, and are not now, transcendental gods above and beyond this world» (p. xi). Las montañas tampoco son omniscientes, sino que, como los humanos, «conocen solo lo que está cerca de ellos y lo que se les dice» (p. 62). Finalmente, nos dice que el papel de los cerros «es más como el de un abogado que como el de un sacerdote» (p. 61).

Este es, pues, el contenido de *At the Mountains' Altar*. Como su mismo autor lo dice, no se trata de una monografía en sí misma, más o menos sometida a una perspectiva teórica única. Lo que intentan sus diversos capítulos es más bien considerar un templo andino como bueno para pensar categorías fundamentales tales como «religión» o «ritual» (p. 9). Estos pueden ser leídos en cualquier orden, pues cada uno ofrece, con didáctica y creatividad, una dirección teórica para acercarnos a lo observado en el campo. Entre las preguntas antropológicas fundamentales sobre la religión que este libro ilustra, destaca el cuestionamiento sobre la utilidad de la teoría misma —«a theory is like a fine-tuned antenna» (p. 141)— y su relación con la etnografía —«the durable wealth of anthropology» (p. xiv)— y el trabajo de campo —«Ethnographic commitment includes a demand for surprise and therefore a relatively rapid cycle of self-imposed shock therapy» (p. 186)—. Al final, no es sino la etnografía la que nos permite cuestionar la validez de incluso las herramientas analíticas más usuales de cualquier antropología de la religión: «sacrifice, belief, sacredness, priesthood, etc. An ethnographic-minded reader should be ever ready to question them» (p. 10).

Pero este instructivo libro nos recuerda no solo que el estudio de las cosmovisiones en los Andes requiere precaución a la hora de entender determinados elementos como «templos», «altares» o «espíritus». Salomon también discute con lucidez la aplicabilidad de categorías fundamentales de la antropología de la religión a los fenómenos que observa —«I confess to not being able to avoid

terms such as “sacredness,” “ritual,” and “sacrifice” in unfolding what I beheld in Rapaz» (p. 10)—, especialmente cuando estas no son usadas por nuestros interlocutores: «Rapacinos who ran the weather temple Kaha Wayi don't speak of the temple's work as a “religious” matter» (pp. xiii-xiv). En el caso de la categoría de ritual, para este caso andino, su uso requeriría disociarla de la idea de ortodoxia: «more orthoprax than orthodox, Andean ritualist» (p. 140). Precisa, finalmente, que en el caso de KW solo podemos hablar de religión o de lo sagrado a condición de sustraer a estas nociones sus componentes relacionados con la creencia, la fe —«knowledge or know-how, not belief or spirituality. “Voluntad” within unwritten law rather than “faith”» (p. 207)—, lo secreto y lo esotérico —«There is no secret, in the sense that no “insider” knowledge reveals the sacred context to be other than what outsiders think it is. Deception plays no part» (p. 8)—.

Quizá este sea el mérito más notable de esta obra: tales disquisiciones teóricas no nos hacen perder de vista KW y sus sorprendentes reliquias. Algunos podrían extrañar referencias más explícitas a la obra tardía de un Roy Rappaport o al perspectivismo amerindio (p. 61), o incluso dudar de la aplicabilidad del concepto de «analogismo» de Philippe Descola —«Analogy may be “dizzying” but it makes room for everything» (p. 57)—; sin embargo, una saludable crítica teórica se mantiene a lo largo de casi todo el libro. Así, tomando como ejemplo a dos otros andinistas —«a younger cultural-anthropological generation doubled down on the relativist bet» (p. 185)—, Salomon no duda en señalar el dúplice dilema del llamado «giro ontológico»: por un lado, una problemática posición analítica —«from what “interstellar” viewpoint is the deep-pluralist notion spoken?» (p. 188)—, y, por el otro, una innecesaria radicalidad —«“Weakly ontological” ethnography seems to me the most promising path forward... because it rescues us from making cultural difference into a conundrum that defeats rationality» (p. 188)—. Sea como fuere, *At the Mountains' Altar* es, en suma, tanto una ejemplar etnografía

andinista como una variada aproximación teórica al fenómeno religioso. Ambos logros se deben, sin duda, al hallazgo de Frank Salomon, por medio de su prolongado trabajo de campo en la sierra de Lima, de lo que probablemente constituya uno de los más notables ejemplos del centro mismo de la composición andina del mundo.

REFERENCIAS

- GOSE, Peter (2018). The Semi-Social Mountain: Metapersonhood and Political Ontology in the Andes. *HLAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 8, núm. 3, pp. 488-505.
- RIVERA ANDÍA, J. (2021). Reseña de «Antropologías hechas en Perú». *Trama. Espacio de crítica y debate*. Disponible en: <https://tramacritica.pe/critica/2021/09/25/antropologias-hechas-en-peru/>. Consulta: 06.10.2023.
- RIVERA ANDÍA, J. (2022). ¿Depredación familiarizante en los Andes? Una mirada extraandina de las contiendas y apropiaciones en la herranza de raigambre indígena en el Perú. En: L. Bugallo, P. Dransart y F. Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 213-242.
- SENDÓN, Pablo (2004). El wasichakuy de Marcapata. Ensayo de interpretación de una costumbre andina. *Revista Andina*, Cusco, núm. 39, pp. 51-73.
- TOMASI, Jorge (2015). The House as a Moving Story: An Ethnography of Andean Domestic Architecture. En: C. Mileto, F. Vegas, L. García Soriano y V. Cristini (eds.). *Vernacular Architecture: Towards a Sustainable Future*. Londres: Taylor & Francis Group, pp. 701-706.

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2023.
Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2023.
Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

