

LA AUTOETNOGRAFÍA Y LA PERSPECTIVA INDÍGENA EN LA
ANTROPOLOGÍA AMERICANA

*AUTOETHNOGRAPHY AND THE INDIGENOUS PERSPECTIVE IN
AMERICAN ANTHROPOLOGY*

*Ch'aska Eugenia Carlos Ríos y Montserrat Ventura i Oller
Universitat Autònoma de Barcelona*

Recibido: 10 febrero 2014

Aceptado: 15 mayo 2015

Resumen

La antropología americanista ha evolucionado desde sus inicios sin perder, de una u otra forma, la mirada eurocéntrica que la ha acompañado a lo largo de su historia. Sólo con la emergencia de las voces indígenas, en el campo político, y más recientemente en el campo académico, parece revertirse esta tendencia. La autoetnografía como recurso metodológico, pero también como herramienta intelectual, se presenta en este texto a cuatro manos como una de las vías que pueden contribuir a descolonizar la disciplina, en paralelo con los paradigmas más recientes generados particularmente desde la etnología amerindianista. Herramienta intelectual que, más allá del dato etnográfico y del relato de la experiencia, busca reu-

Abstract

While Americanist anthropology has changed since its beginnings, it retains in some form the Eurocentric gaze that has accompanied it throughout its history. It is only with the emergence of indigenous voices in the political arena and more recently in the academy that this tendency is starting to be reversed. This co-authored article presents autoethnography not only as a methodological resource but also as an intellectual tool, as one of the ways to contribute to the decolonization of the discipline, together with more recent paradigms, particularly those generated by Amerindian ethnology. Autoethnography goes beyond ethnographic data and narratives of experience, seeking to resituate diverse ways of thinking about

bicar la diversidad de formas de pensar y vivir el mundo en el centro mismo de la teoría antropológica.

Palabras clave: autoetnografía, América indígena, teoría antropológica, categorías del pensamiento quechua, descolonización de la antropología.

and experiencing the world at the heart of anthropological theory.

Keywords: autoethnography, indigenous America, anthropological theory, Quechua categories of thought, decolonization of anthropology

El texto que sigue fue inicialmente concebido como un artículo a cuatro manos y juntas reflexionamos acompañadas de los autores que citamos en el conjunto del texto. El objetivo central, plantear la autoetnografía desde la propia experiencia, hacía muy difícil una escritura compartida puesto que la experiencia relatada es individual; a ello deberíamos añadir una ausencia: en la filosofía que estructura la producción académica occidental no hay un paralelo a los pares complementarios del pensamiento quechua ni alternativa al par semántico *nuqanchis/nuqayku* que expone Ch'aska Eugenia Carlos Ríos en la segunda parte y que permite estar dentro y fuera de la narración; como veremos, la dicotomía emic/etic no recubre del todo dicha oposición complementaria. Es por ello que la primera autora de este artículo expone una reflexión sobre la autoetnografía desde su propia experiencia mientras que la segunda firmante, fuera del *nuqanchis*, se inspira en la experiencia autoetnográfica de la primera y su bagaje como antropóloga *amerindianista* para presentar el sentido teórico de su aproximación como propuesta de una *perspectiva indígena de la antropología americana*.

1. La revolución teórica de la autoetnografía

Montserrat Ventura i Oller

La teoría antropológica en el contexto amerindio ha evolucionado desde los años setenta del siglo XX hacia una mirada no sólo menos paternalista y más respetuosa, sino decididamente enfocada a leer las sociedades indígenas desde la denominada etnoteoría, a entender sus formas de organización y representación como epistemológicamente centrales en la reflexión disciplinaria sobre las sociedades humanas. Paralelamente, las sociedades indígenas han tomado la palabra y a veces la calle desde la misma década en distintos puntos de América Latina y han pasado a ser actores sociales y políticos en sus

respectivos Estados-nación, aunque su palabra sigue relegada a espacios secundarios de poder y muchas veces permanece la ventriloquía de los tiempos de la Colonia, como señaló Andrés Guerrero (2010). Algunos líderes, intelectuales y miembros destacados de las comunidades indígenas han empezado a reflexionar sobre sus propias sociedades y siguiendo una línea inaugurada ya a mediados del siglo XIX en América del Norte, han contribuido al desarrollo de una forma de hacer antropología que va mucho más allá de ser un simple género de escritura etnográfica para devenir una vía de auténtica descolonización del saber, la denominada autoetnografía. En el presente texto expon-dremos una interpretación de la autoetnografía y sus significados y la ubicaremos en la confluencia de los mencionados fenómenos que afectan tanto el mundo indígena como la teoría antropológica, particularmente amerindianista.

Autoetnografía y antropología

En la autoetnografía como recurso intervienen elementos metodológicos pero también teóricos, que tocan de lleno la espina dorsal de la antropología. Que la antropología no es el estudio del Otro, como se ha creído durante tanto tiempo en la historia de la disciplina, ya lo puso en evidencia el giro postmoderno (Clifford y Marcus 1986): si en el estudio del otro estábamos nosotros, debíamos replantear el objetivo de partida. La reflexividad pronto se convierte en un elemento central de un sector de la antropología, preocupado por el método, y desemboca también en otra línea de interés, la atención a la experiencia personal como dato, tal como exponen Collins y Gallinat (2013). A pesar de encontrarnos en un giro que afecta los fundamentos del método etnográfico y de su consideración como ciencia, éste estaba todavía lejos de lo que devino en los años 1990 y que a fines del 2010 ya se denomina de forma generalizada autoetnografía, y abre la vía para el tema del presente artículo.

Más allá de las desviaciones hacia el uso de la literatura (en el sentido de ficción) como etnografía, nos interesa aquí una de las ramas principales de la nueva antropología, la “antropología indígena”, no entendida como variante regional o nacional de las antropologías segundas (Krotz 2008) sino como antropología realizada por autores indígenas sobre sus propias sociedades. No se trata simplemente de la conocida como “antropología *at home*”, que, realizada por indígenas, buscaría llevar a cabo estudios sobre los propios pueblos con el objetivo de rescatar sus tradiciones y dignificarlos, aunque éste sea también uno de sus objetivos obvios y muy necesarios, sobre todo en la medida que da la voz a quien no la tenía, a quien tradicionalmente había sido relegado

al rol de objeto del estudio antropológico; se trata también de una antropología (en el sentido etimológico de análisis del ser humano, de *anthropos* y *logos*) que retoma el interés por el humano como objeto de estudio independientemente de si se trata de Yo o del Otro, y el Otro ahora también es Yo. Este es uno de sus extremos revolucionarios, que a la par que metodológico, es también teórico.

Relacionado con el anterior, existe todavía otro extremo que conlleva la visión que proponemos de la autoetnografía, que invita a una antropología más radical y se apoya en una perspectiva teórica nacida en América, y devenida escuela de pensamiento disciplinario, el llamado 'giro ontológico' (Henare, Holbraad y Wastell 2007); devenida, quizás, finalmente, un enfoque realmente *descolonizador* (Latour 2009), como veremos más abajo.

De las biografías etnográficas a la autoetnografía

Contra lo que el título de este apartado parece sugerir, no vamos aquí a repetir la historia de los informantes indígenas (como Ishi, el indígena Yahi "último de su tribu" biografiado por Theodora Kroeber en 1960) o los denominados ayudantes de campo que han sido objeto de estudio y co-autores a la vez (como el etnólogo, lingüista y 'asistente' de Franz Boas, George Hunt –cf. Berman 1994–, casi siempre sin reconocimiento. Es una historia conocida o la podemos recuperar de textos clásicos o recientes y muy sugerentes sobre la cuestión, sobre las 'biografías etnográficas' y las 'autobiografías indígenas' –que para Pujadas (1992), siguiendo a Kluckhohn (1945) y Langness (1965), se remontan a las memorias de la mujer cherokee presentadas por Anderson en 1825–. A pesar de las diferencias entre todos estos textos, y que en muchos casos el objetivo es presentar la sociedad a través de las personas, estamos todavía en el marco de las biografías o historias de vida individuales. Existe igualmente – y tampoco la vamos a detallar – una creciente lista de antropólogos indígenas formados en la Academia que han elaborado trabajos etnográficos sobre y para su pueblo desde la perspectiva de la Academia, a los que aludíamos con anterioridad. Nos interesa subrayar que en esta historia, que es también una historia de colonización del imaginario (Gruzinski 1991) y de esperanza de conversión – en la que podríamos vislumbrar una multiplicidad de versiones de Pígalión etnográficos –, ha faltado un elemento crucial, que sólo ahora, con las corrientes más radicales del nuevo siglo, somos capaces de ver con claridad. Lo que de verdad nos puede aportar la antropología 'indígena' no es sólo un cúmulo de datos 'exo-ticos' extraídos con gran suerte de detalles imperceptibles por la mirada del antropólogo externo, sino una mirada distinta,

‘endo-tica’, sólo en parte paralela a la que en el gremio antropológico es denominada perspectiva ‘emic’, sobre el principal centro de la preocupación antropológica, que es el conocimiento del ser humano desde el punto de vista social y cultural, en su diversidad. Gracias a la etnografía y la capacidad de síntesis de algunos autores precisamente americanistas, podemos admitir que la ciencia forma parte sólo de una de las ontologías posibles, la naturalista.

Philippe Descola (2005) reconsideró el concepto de animismo gracias al modelo que le proponían las sociedades amazónicas que él estudió. El modelo del animismo le permitió dar sentido a formas alternativas de relación entre humanos y no humanos, observar que las similitudes físicas y las divergencias en la interioridad que proponía el modelo naturalista no eran universales ya que el animismo en cambio establecía similitudes en la interioridad mientras que la distinción entre humanos y no humanos se operaba en términos de fisicalidad. Relación a la que también apuntaba la noción de perspectivismo acuñada por el igualmente antropólogo amazonista Eduardo Viveiros de Castro (1996), quien ponía el énfasis en el punto de vista de los entes para explicar la diversidad de apariencias y la unidad de esencias, lo que en sus términos es el multinaturalismo. A pesar de las diferencias entre ambos autores, el debate y el desarrollo de la antropología que han generado, incluida la crítica para con sus propuestas (Turner 2009, Ramos 2012, Halbmayer 2012), permiten reinterpretar la tarea antropológica. No se trata, en efecto, sólo de una nueva forma de hablar de diversidad cultural como proponen algunas críticas (cf. Carrithers *et al.* 2010), ni de una nueva forma de escudarse en el debate intelectual para reproducir modelos teóricos imperialistas de los que los ‘objetos de estudio’ seguirían siendo ausentes, como apunta alguna otra voz en desacuerdo (Killick 2014), sino de incluir por fin junto al conocimiento indígena acumulado en la cadena de datos empíricos, también sus lógicas culturales, las ontologías locales, como puntos de vista pensantes en la teoría antropológica. Puntos de vista, en plural, porque, para responder a las voces (cf. Ramos 2012) que observan una atribución de universalismo al animismo y al perspectivismo amazónicos en detrimento de la diferencia y riqueza de las sociedades indígenas, es importante señalar que la propuesta aquí presentada no busca presentar un mundo al revés, una autoetnografía indígena como modelo antropológico único; se trata de proponer un ejemplo del lugar donde la etnografía y la teoría local pueden devenir teoría en la disciplina antropológica y encontrarse con las nuevas corrientes posthumanistas (cf. Descola 2014) que pregonan una misma apertura de mirada, menos eurocéntrica, más respetuosa con la diversidad y que no relega esta última a simple objeto de estudio.

La reflexión que sigue surge de Ch’aska Eugenia Carlos Ríos, antropóloga cosmopolita y miembro de la sociedad que estudia. Nos mostrará cómo la autoetnografía permite

superar algunas imperfecciones del método etnográfico clásico así como la dicotomía entre yo y el otro. Gracias al recurso a la subjetividad inherente a la reflexión sobre la propia cultura, nos abrirá el camino para elevar al rango de modelo una lógica de pensamiento indígena y contribuir así a la descolonización del pensamiento científico con el fin de avanzar hacia una auténtica antropología comparativa. Su recorrido y las reflexiones finales enfatizan los dos logros de la autoetnografía: como método y reflexión sobre el objeto de estudio y como perspectiva teórica que fluye de la realidad local para pensar una antropología diversa.

2. Autoetnografía: reflexión, método y teoría.

Ch'aska Eugenia Carlos Ríos

En el texto que sigue voy a exponer mi posición como investigadora *ch'isikateña* y como narradora de cuentos para justificar el uso de la denominada autoetnografía. En primer lugar recurro a varios autores que han tratado específicamente esta temática, Carolyn Ellis (1998), David Hayano (2001) y Kirin Narayan (1993). Presentaré después otros autores que aunque no han tratado el problema de la autoetnografía y vienen de otras áreas de reflexión como la auto-biografía y el ensayo auto-reflexivo de una experiencia, sí se refieren al procedimiento para explicar, trasladar o traducir narrativas y formas de pensamiento a contextos histórico-sociales y culturales distintos de los del propio autor. Al respecto me referiré principalmente a dos autores: François Jullien que plantea cómo “entrar en un pensamiento”, es decir, como ingresar y como comprender a una cultura desde otra, así como la consideración de los puntos en común entre otros pensamientos y el pensamiento clásico greco-cristiano europeo; finalmente, los planteamientos de Gilles Deleuze (2005) sobre los procedimientos del pensamiento que no sigue el camino de la teoría-abstracción sino el de la experiencia-pragmatismo, algo que hasta los años 1960 se delimitaba en términos de abstracción y concreción, como hicieron los lingüistas con las lenguas (Pottier 1964).

La autoetnografía de la subjetividad

Carolyn Ellis (1998) presenta una experiencia muy personal donde anuda el sujeto investigador y el objeto investigado. Partiendo de momentos extremos de su propia

vida como la muerte de su compañero, aplica una metodología para el estudio de estas experiencias emocionales traumáticas y darles sentido. De esta manera la autora intenta conectar una mirada hacia fuera (etnografía) y hacia adentro (autoetnografía), con el fin de romper la distancia entre la emotividad y la objetividad en el trabajo de investigación etnográfico. La emotividad pensada como una mirada hacia adentro, centrada en sus propios afectos, y la objetividad como la mirada analítica de las relaciones con las personas e instituciones implicadas en la vivencia del proceso de enfermedad y muerte final de su compañero. A partir de este trabajo, Ellis propone un método que puede ser generalizado a otros temas y situaciones, donde difumina la brecha que separa la emotividad y la objetividad, el relato subjetivo de una experiencia y la mirada distante de la investigación, donde combina una autoetnografía muy centrada en los detalles de la vida cotidiana particular, con los procesos sociales de un grupo mayor de personas y de instituciones, alcanzando la disolución de las fronteras entre las ciencias sociales y la literatura. Las ciencias sociales consideradas como una narración que utiliza una mirada distante y una forma de descripción-relato que descarta la afectividad, por oposición a las vivencias individuales, las emociones personales y la imaginación propias del autor. Esto plantea el tema del rigor etnográfico, que abordaremos más adelante.

La coparticipación como método central de la etnografía también es resaltada por Ellis. En la terminología basada en la tradición andina, podemos definir esta perspectiva como una manta concebida y tejida a varias manos, una manta de historias plurivocales, puesto que siendo relatos subjetivos crean varias versiones ancladas en las vivencias emotivas de cada una de ellas. Estas historias tratan sobre una misma situación local; son múltiples, como lo es también la experiencia de cada persona, pero siempre están referidas a experiencias concretas y reales. En nuestro caso, nos acercamos a la observación participante y al recurso a las narraciones de otras personas de la familia extensa o la comunidad, que han devenido informantes. En este sentido yo mantengo múltiples voces en mi narración, no de una sola versión. Mis abuelos, vecinos, comadres, profesores, cuentan de diferente manera pero siempre en un procedimiento fluido, tejiendo y haciendo el camino en la pampa de Ch'isikata. Así, las historias toman sentido cuando las exponemos en su fluir concreto con los participantes que van urdiendo la manta-relato autoetnográfico. El trabajo de Ellis nos inspira en este fluir de las manos tejedoras: creamos historias a partir de diversas experiencias que dan sentido a nuestras vidas mientras conversamos e interactuamos.

Un tercer aspecto que nos interesa es la consideración de las experiencias de la vida cotidiana en tanto fuentes de sentido etnográfico, pues los mitos-cuentos son presentados analíticamente junto a los ritos-experiencias de los ch'isikatas. Y un último problema

que considero es la inserción de las descripciones de la vida particular de una persona en otras experiencias de un grupo mucho mayor. Mi experiencia se entrama con la vivencia de los ch'isikatas y tanto los ch'isikatas como yo misma estamos urdidos por el hilo-trama de las categorías del pensamiento quechua manifiestas en la lengua.

Paradigmas, problemas y procesos de la autoetnografía

Hayano (2001) recapitula algunos estudios previos sobre autoetnografía y muestra su antigüedad en la disciplina antropológica citando el trabajo de Jomo Kenyatta, un investigador Kikuyo, sobre su pueblo, en 1938; trabajo cuestionado por especialistas no africanos por su falta de objetividad precisamente por su origen y los intereses políticos que le acompañaban. Con este caso, Hayano sitúa en el mismo nivel tanto el auto-etnógrafo como el antropólogo implicado. Según Hayano (2001: 75), ambos encaran un problema metodológico parecido, pues en ambos emergen problemas epistemológicos críticos en la observación. A ello se añade el manejo del idioma que incluye el manejo de los instrumentos conceptuales y las prácticas de una cultura. En este sentido yo, como antropóloga indígena, puedo desarrollar la investigación a partir de la asociación de las categorías del pensamiento y las practicas de significación del mundo, de los mitos y los ritos y las vivencias de la vida cotidiana, que constituyen el vector-fluido de mi investigación. El etnólogo – dice Hayano - está envuelto en una comunidad de sentimientos y emociones compartidos con el grupo de estudio. Los procedimientos del pensamiento quechua ofrecen una solución al problema epistemológico de la objetividad: permiten a la autoetnografía estar dentro y a la vez fuera, gracias a la pareja de hilos- tramas de los pronombres *nuqanchis -nuqayku*.

Finalmente, entre las ventajas de la autoetnografía está el conocimiento de la parte implícita de la cultura, de los contextos-cotidianos en que se crean y en los que se utilizan las palabras, los gestos y las significaciones. La metodología, sin embargo, presenta también desventajas y Hayano nos lo señala con claridad, empezando por la polaridad entre subjetividad y objetividad al recolectar, interpretar y transmitir la información, aunque dicha polaridad no es universal. Para los quechuas de *ch'isikata* hay una circulación entre ambos polos. En la lengua quechua no hay la noción de ser ni la esencia. Hay la idea de cambio-transmutación que permite estar en el *kay*- objetividad y pasar al *kay*-subjetividad. *Kay* vinculado con el *tiyan*, o sea el primero entendido “como” (ser) y el segunda como “ubicación” (estar). Hay una diferencia: el pensamiento “occidental” utiliza el concepto de esencia que procede de la abstracción (teoría) mientras que las

categorías quechuas proceden de la ubicación-*kay*, la situación-*tiyan* y el uso práctico. Podríamos proponer que para el pensamiento quechua no hay una verdad esencial, sino una diversidad de maneras de significar, percibir e interpretar que son elaboradas en el contexto de una situación específica vivida. Por ello no es posible generalizar ni a todas las situaciones ni para todas las personas una misma interpretación teórica general. Según Hayano (2001: 81) “las ‘realidades’ culturales y las interpretaciones de los sucesos, aún entre las personas del propio grupo son por lo general variables, cambiantes y hasta contradictorias. Por lo tanto la posición de ser del grupo no da la verdadera fotografía y solamente representa una de las posibles perspectivas”.

Otro problema que genera la autoetnografía es la dificultad de percepción de aquello que parece obvio a ojos de un miembro de la comunidad estudiada (Hayano 2001: 81). Se trataría de la falta de la mirada lejana que proponía Lévi-Strauss para el trabajo antropológico: una mirada cercana para conocer, una lejana para comprender (Lévi-Strauss 1973: 321) que en el caso quechua la dicotomía antes aludida permite superar.

Finalmente, Hayano plantea que la autoetnografía podría obviar los problemas éticos morales que se presentan cuando se utiliza a personas humanas como fuente de información. Para él la autoetnografía tendría la potencialidad de elaborar “las voces internas, la reafirmación política interna de la diversidad cultural y la autonomía de algunas poblaciones que han sido dejadas de lado” (Hayano 2001: 81). Algo cercano al planteamiento de Guerrero (2010) en su estudio de las relaciones de poder y dominación que se dan cuando una cultura, en una situación de supeditación, es representada por personas que no son del propio grupo. Guerrero elabora las nociones de ventriloquía y de transcritura para estudiar este problema de la representación de una formación cultural por otra dominante considerada como legítima, ya sea académicamente o políticamente.

¿Qué tan nativo es el antropólogo?

La historia de la antropología se ha desarrollado con la dicotomía entre los antropólogos nativos indígenas y los antropólogos ‘reales’. Kirin Narayan (1993), antropóloga hindú-germano-norteamericana residente en la India, expone la historia del antropólogo nativo en la época colonial y menciona que éste tomaba dos figuras: la primera era la de “la persona que sabe de su pueblo” que se convertía en el informante clave o “*chief informant*”¹ y la del ayudante del antropólogo a quien se daba una corta formación en el

1. Sobre el informante clave, ver el relato de la relación que Víctor Turner (1990, cap. I) cuenta de su informante

lugar con el fin de acceder al ‘punto de vista *nativo*’, así acentuado, en singular (Narayan 1993: 672). Kirin Narayan agrega que el nativo entrenado tiene la ventaja de que puede “revelar” con precisión los sentimientos y pensamientos elusivos de los nativos para los antropólogos. Sin embargo, Narayan destaca el sentido ambiguo y ambivalente de la noción de antropólogo nativo, porque, por un lado, es alguien que conoce desde adentro el mundo del que habla, pero por otro, aún si tiene la formación de antropólogo, no deja de ser nativo. Se le atribuye autenticidad, pero se le restringe su aptitud a producir un conocimiento general. Narayan concluye que la antropología ha cambiado desde fines del siglo XX puesto que hay muchos antropólogos cuyo origen son las antiguas colonias y que hoy trabajan en Estados Unidos y en Europa y en sus propios países, por lo que es necesario repensar la dicotomía entre antropólogos de dentro y antropólogos de afuera. Además, se debe relativizar la idea de que alguien es exclusivamente auténtico. Sea cual fuere su origen, el antropólogo se encuentra envuelto en una madeja de “interacciones en campos de relaciones de poder” que socaba “la noción de objetividad, porque desde cada ubicación particular toda la comprensión tiene una base subjetiva” (Narayan 1993: 679). La descolonización, según esta autora, abrió el campo a los aspectos “perspectivistas de la antropología” (Narayan 1993: 679), reflexión paralela a la desarrollada por Guerrero (2010) en su metáfora de la ventriloquía. Por último, Narayan señala que se debe enfatizar el carácter híbrido del conocimiento. Siendo la identidad de naturaleza múltiple, hay forzosamente facetas de uno mismo que se comparten con la gente que estudiamos y otros aspectos que marcan una diferencia o distancia. Por lo tanto, si se entiende bien a Narayan, somos una manta híbrida con muchos colores y dibujos compartidos parcialmente con el lugar de origen, con la red de parentesco y los lugares de vida. Siempre hay en el trabajo de campo, aún siendo nativo el antropólogo, situaciones de disyunción que tienen que ser recompuestas y son precisamente estas situaciones que “enriquecen la textura de nuestros trabajos y así se acercan a la complejidad de las interacciones vividas” (Narayan 1993: 680).

Tejiendo mi propia manta-recorrido de autoetnografía

En esta sección urdiré una reflexión sobre mi ubicación con respecto a la relación entre ser investigadora e investigarse como acciones simultáneas. Al hacerlo, examinaré la trama de mi experiencia como narradora cuentacuentos, como escritora e investiga-

dora. La revisión de los autores mencionados me permitirá ir precisando mi relación con el murmullo centelleante de voces-*lliphi-lliphi*, es decir con los mitos-cuentos, ritos-técnicas e historias-experiencias de la vida cotidiana que me fueron transmitidos por mis abuelos, por mis padres y también por otros comuneros y comuneras en la pampa del *ayllu* de Ch'isikata. Por último, trataré mi ubicación como autoetnografía que me permitirá explicar los procedimientos del pensamiento quechua. Cabe resaltar que estos procedimientos de pensamiento se dibujan tan solamente recorriendo y caminando (*purikuy-willakuy*), es decir que se piensa y se interpreta caminando sobre los hechos de la vida cotidiana atados a los lugares (montañas, quebradas, pampas) de significación y solamente caminando y recorriendo se elaboran los mitos-cuentos y por supuesto, solamente así se utilizan las categorías de pensamiento que aquí se van a explicar.

Ahora que ya tengo las tres madejas seleccionadas de los tres autores expuestos (Ellis, Hayano y Narayan), voy a comenzar a tejer mi manta de recorrido como autoetnografía en el trabajo que estoy desarrollando. Los diseños-*pallay* que iré haciendo aparecer en mi manta serán los siguientes.

Dentro y fuera

El recurso de *nuqanchis*, de estar todos juntos, y *nuqayku*, salirme de la ronda-baile del grupo para escribir sin tener que crear el corte sujeto-objeto de la investigación también es lo que me permite investigar sobre el murmullo de voces de los mitos-cuentos e historias-experiencias de la vida cotidiana que recorren la pampa de Ch'isikata, como explicaré más adelante. Como el baile-recorrido de las nubes en el cielo que extiende su manto gris de sombra en la alta puna de Ch'isikata en la estación de *puqay*² y cuando de pronto un cúmulo de nubes se hacen a un ladito y dejan pasar la luz fulminante del sol que cruza una capa tenue de aire a los cuatro mil metros de altura, entonces se ilumina el verdeo claro de las sementeras en florecimiento y el fluir de los ríos y lagos en pleno sol de llovizna. Esta trama de hilos *schème* (Bourdieu 1980: 144-146) imperceptibles de la comunicación (identificaciones, disposiciones de comportamiento, olores, colores, sonrisas, miradas y gestos compartidos que nos unen en lo más íntimo de mujeres quechuas) fue el sustento de mi propia autoetnografía. Esta iluminación en mi puede ser pensada con la noción de *antawara*: cuando el Sol ilumina el paisaje en plena llovizna,

2. Época de lluvia en florecimiento. La palabra tiene también la connotación de lluvia, florecimiento y renacimiento de los *runa*-gente y de los *no-runá* (tanto animales como vegetales). Es también, cuando todo empieza a darse la vuelta y empieza a generar la vida.

se abre la puerta *ukhupacha* de otro tiempo-espacio. Entonces se pueden ver transitar los entes de este mundo de adentro que no se pueden percibir en otros momentos ni en otras estaciones. Así, escribir en *nuqayku*, la noción de estar juntos pero saliéndose de la ronda sin dejar yo de pertenecerme al conjunto de mis vivencias, produce *antawara*, o sea una iluminación-comprensión de lo que estaba implícito en la relación con el grupo y conmigo misma.

Lliphiq- lliphiq, el murmullo centelleante de voces en la pampa de Ch'isikata

La tesis de doctorado que ahora he concluído se dio inicialmente sin que yo la hubiera planificado. El primer hilo-nudo de la manta de este trabajo salió cuando asistía a un seminario de los profesores Gilles Rivière y Francis Zimmerman en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (EHESS) en París. Me pidieron que escribiera lo que pudiera ser la noción y práctica de la teatralización y adivinación en Ch'isikata. Entonces súbitamente se me vino a la memoria-sensación la teatralización de un juego ritual de la transmutación donde mis abuelos y padres se transmutaron *tukuy* en cóndores, en pumas, en zorros y donde yo también, siendo niña, me transmuté en un condorcito. El relato de esta historia-vivencia me condujo a otras historias-vivencias, recuerdos que se activaron en mí y fueron el comienzo de la redacción sobre el ritual *Pukllay*. La teatralización del *Pukllay* es un juego de transmutación entre humanos y supra-humanos. En esta teatralización el grupo de los no-humanos *pukllay* sale del ojo de los ríos encarnados en “solteras y solteros” y también en sirenas para bailar y cantar en contrapunto con los ch'isikatas humanos. El *pukllay* sale en la época de los carnavales y corresponde al *puquy*-tiempo. O sea, cuando el *samay*- potencia-fuerza del tiempo de la fertilización y del renacimiento avanza con la lluvia.

Conforme iba escribiendo y narrando las historias del *pukllay* que iba corriendo en tropa de caballos por la pampa de Ch'isikata, encantando a la gente y refloriendo los campos, caí en cuenta que en mi manta iban apareciendo nudos-hilos irradiantes, es decir *illas*-aerolitos resplandecientes. O sea palabras-nociones con una fuerte carga refulgente que impulsa las venas de aquellos ríos que se secaron en su cauce. Por los hilos-venas iban recorriendo irradiaciones de intensidades que buscaban enlaces con el ojo resplandeciente de sus antiguos cauces en la manta-experiencia de mis recuerdos y abrían nuevas orientaciones en el texto que yo estaba escribiendo. Por esas venas bulle bramando el *samay*- energía engendradora del pasado de mis vivencias y el presente de la creatividad. Como dice el escritor mestizo José María Arguedas (1958), al que los

ch'isikatas llamamos con cariño *niñucha*³, las venas bullen y fluyen bramando como ríos profundos. Así esas irradiaciones, unas tras otras, se precipitaban caudalosamente cuando iba escribiendo e iban al encuentro-*tinkuy* de otros nudos-palabras irradiantes de igual magnitud. Al encontrarse entre nudos-palabras de la misma carga refulgente generaban un *samay*-energía cada vez mucho más poderoso, bullente y resplandeciente. Esos nudos-palabra irradiantes me di cuenta que eran categorías de pensamiento que utilizan los quechuas *k'anas* de Ch'isikata. Estos nudos palabras-categorías iban creando figuras e imágenes como un cielo de constelaciones. Mientras más seguía contando y narrando hilo tras hilo, el tejido de mi manta-texto se extendía y, de repente, al recorrer lo que había urdido hasta el momento se me apareció la figura de que cada palabra-nudo estaba cargada de *samay* que otorgaba significaciones a las experiencias cotidianas y estas experiencias cotidianas se relacionaban con los mitos-cuentos por medio de esas palabras-nudos que son las categorías de pensamiento. Estos hilos-nudos eran los que enlazaban varios aspectos de las experiencias vividas de los ch'isikatas con los lugares míticos de significación. O sea, el *tiyan*-mítico, el lugar de ubicación de los seres supra-humanos situados en la geografía de Ch'isikata (como las *wak'as*, *paqarinas*, *Apus*, *Awkis*, *Apachetas*, *p'uytunkus*, *mach'ay e illas*).

Estos hilos-nudos existen solamente en un significado práctico, o sea en su utilización en la vida cotidiana. Cuando los *ch'isikatas* los utilizan para dar significación a los sucesos de su vida, se crean enlaces de significación de las vivencias de la gente. Los procedimientos de enlace con estas categorías de pensamiento que iban apareciendo como ojos resplandecientes funcionaban por rizomas (Deleuze 1980: 9-36), raíces del manojo de la *yura-papa* y de las cuales salen nuevos brotes-sentidos de las experiencias cotidianas. Los ch'isikatas para comprender una vivencia se cuentan mitos-cuentos que asocian a los sucesos vividos. Estos mitos-cuentos son los nuevos brotes bebés de la papa- *qhulla papaq ñawin*, cual nuevas ideas. Así, cuando volví a recorrer toda la manta-texto que había tejido y escrito sobre la transmutación para la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, caí en la cuenta que había trazado varios *p'alqariy*-escorrentías o líneas de investigación:

1. Estos ojos irradiantes-*illas* que enlazan las vivencias, los lugares de significación mítica con el murmullo de mitos-cuentos que circulan en la pampa de Ch'isikata eran nada más y nada menos que procedimientos de pensamiento.
2. Esos ojos-nudos irradiantes-*illas* que son conceptos de pensamiento de los quechuas de Ch'isikata, son la trama que crea los enlaces de significación de ese pensamiento.

3. *Niñucha* significa niño, quechuanizado con el diminutivo cha.

3. Los ch'isikatas al contar los cuentos como “narrativas conversacionales”⁴ ponen en práctica esos procedimientos de pensamiento, utilizan las nociones denominadas ojos irradiantes-*illas* y crean, a partir del acerbo de murmullos de mitos-cuentos que circulan, nuevos brotes de historias que dan sentido a las nuevas vivencias de lo que les está sucediendo cada día.

4. El contorno de significados de esas categorías o nociones de pensamiento-ojos irradiantes se dibujan cuando ello se pone en funcionamiento.

Este hilo-trama de las maneras del pensamiento de los ch'isikatas también me atraviesa a mi en la manera de interpretar los sucesos de la vida. Por lo tanto yo para la tesis de doctorado aplico mis propios procedimientos y lógica de pensamiento para leer e investigar y redactar. Como ch'isikata es así que pienso y escribo y como toda narra-cuentos mantengo en expectativa a mi público contando y recreando historias. Como antropóloga busco el sentido mientras los narro. Conforme voy recorriendo otros autores, cuando los leo y estudio lo que plantean, se me van enlazando con mis propios mitos-cuentos e historias-experiencias en una trama de significados que voy utilizando tanto para comprender estos autores que voy leyendo, como para ir tejiendo una nueva narración, que es la que ahora estoy entramando. Es así como voy tejiendo las figuras-*pallay* de la manta de esta investigación de cómo piensan recorriendo-viviendo los ch'isikatas y como yo pienso andando-tejiendo. Es decir, no solamente realizo una etnografía de mi propia manera de pensamiento sino que la expongo en las formas-*pallay* de cómo esta tejida. O sea que la textura misma de lo que está escrito diseña los procedimientos de pensamiento de los ch'isikatas y la utilización de las categorías-ojos irradiantes *illas*. Quiero explicar como piensan los ch'isikatas y al explicarlo me explico a mi misma como pienso yo y es así como yo escribo. Y también voy comprendiendo como pensamos los ch'isikatas quechuas *k'anas*. Es decir que hago una autoetnografía de mis propias maneras de andar pensando y de las maneras de pensar andando que hacen los ch'isikatas.

Kirin Narayan plantea, de una manera muy interesante basada en su experiencia de vida, que ninguna autoetnografía es única y verdadera y que no expresaría por entero lo que piensa un grupo social. Cuenta que su padre y su madre vienen de diferentes orígenes culturales y cuando Narayan regresa al lugar de origen de su padre en la India, la consideran como extranjera luego de haber vivido largo tiempo en los Estados Unidos, pero también la miran como del lugar. Plantea que la pertenencia a un lugar

4. Noción elaborada por Bruce Mannheim en 1999. Ver también más abajo en el texto.

cultural depende del contexto y también del recorrido de vida de la persona. Señala que no hay una autenticidad única de la voz narradora en una autoetnografía, sino que puede haber varias voces heterogéneas, que todas pueden ser consideradas auténticas en una misma persona. Narayan puede contar de la cultura de su padre siendo auténtica, y también de la de su madre, sin dejar de ser auténtica y asimismo cuando los familiares la reincorporan como de la familia o cuando los mismos familiares la ubican como hija de alguien o del hijo que se fue. En mi caso mi padre y mi madre vienen de diferentes orígenes y culturas. Mi madre viene de la línea aymara y mi padre del linaje quechua; ambos hablan el aymara y el quechua. Yo también como ellos fui incorporando en mi recorrido de vida varias culturas. Asimismo, como Narayan, yo puedo contar en un recorrer de *nuqanchis* siendo ch'isikateña quechua hablante y también puedo andar tejiendo en *nuqanchis* peruana hispanohablante; por último puedo saltarme a un *nuqanchis* extranjera en Francia, francófona que maneja la lengua. En todos estos casos puedo hablar desde un *nuqanchis* auténtico. Y en todos estos casos me puedo poner en un *nuqayku* de distancia sin dejar de pertenecer.

Para escribir la tesis doctoral, yo me ubico en la arista intermedia entre *nuqanchis* yo ch'isikateña y el *nuqanchis* yo hispanohablante. Puesto que la tesis la estoy escribiendo en castellano y no quechua. Para dar cuenta de las categorías de pensamiento quechuas de Ch'isikata, me sirve la noción “puntos de convergencia” expuesta por F. Jullien (2012) entre las nociones de los dos idiomas. Hago converger el lado *paña* de la manta del pensamiento quechua y el lado *lluqi*-izquierdo del pensamiento castellano cosiéndolo-tramándolo con un guión. Por ejemplo la categoría de *llaksay*-pasmó, como en la expresión en castellano ‘me quedé pasmada’ y en quechua, cuando la persona se queda lívida, sin fuerza, que ha sido captada fuera de si misma.

Cuando narro una historia, estoy estableciendo significaciones a través de mis vivencias y narraciones-experiencias de los ch'isikatas. Tramo y urdo no solamente mi acervo cultural sino que hay una forma práctica de pensamiento conceptual en mi urdido. Para explicar una teoría de un autor me remito al manajo-*yura* de significaciones de las historias y experiencias de la vida cotidiana. Tejo las reflexiones “teóricas” y conceptuales y las retejo en un entramado con algunas de mis experiencias que he escuchado y de lo que me han contado.

Gilles Deleuze (2005)⁵ menciona que “una teoría es un pensamiento práctico y local”. Para Deleuze la teoría no es abstracta ni sintética sino más bien un pensamiento

5. Sobre la teoría como un pensamiento práctico y local, Deleuze (2005) precisa que la práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera.

que se utiliza y se crea conforme se recorre. Como el fluir de las nubes en Ch'isikata pampa, que son empujadas por los vientos y las van transformando continuamente, así mismo el andar del pensamiento de los ch'isikatas es práctico en el sentido de que va construyendo enlaces entre lo que se vive, la topología mítica de lo que se cuenta y las categorías de pensamiento que se utilizan para dar significado a esas vivencias de la vida cotidiana. Bruce Mannheim (1999) menciona que las “narraciones conversacionales”, o sea los módulos intertextuales que van apareciendo en los diálogos y conversaciones de la vida cotidiana que asocian sucesos de la vida diaria con los mitos y cuentos, son una manera de comprender el mundo que se vive. De tal manera que es así como uno puede saber lo que está pasando o lo que ha ocurrido y lo que le ha sucedido.

De la misma forma, yo pienso en el andar tejiendo. Cuando comienzo a recorrer la pampa de Ch'isikata y cuando paso y me acerco a los lugares con significación donde han ocurrido sucesos e historias-vivencias, es entonces cuando comienza a fluir en mí una cascada de mitos-cuentos, cuando brota en mí el *samay* de la cuenta-cuentos. O sea el *lliphiq-lliphiq*, el murmullo centelleante de voces de los *ch'isikatas*. Miro el flanco de la montaña, miro la pampa de Ch'isikata, percibo y siento lo que es (*kay*) y lo que está ahí (*tiyan*). Miro los *Apus*-montañas, los ríos, los manantes, las quebradas, las apachetas-hitos y las *saywas*- adoratorios, y es entonces cuando comienzo a crear asociaciones entre los mitos-cuentos y las narraciones-experiencias. Voy vinculando mis sensaciones de lo que veo y percibo con los elementos y los seres del entorno y las *wak'as*-conceptos que allí habitan, *tiyan*- están. Como explica Frank Salomon (1998), estos procedimientos de andar pensando por un lugar también se encuentran en el manuscrito de Huaruchiri de 1608; y los ch'isikatas utilizan procedimientos parecidos del andar pensando. Para mí estos procedimientos son mi *hap'iqi*. O sea mi *kay*- condición que hace que yo sea como soy, en mi condición de cuenta-cuentos, y que hace que yo ande pensando así y así contando. Contando y explicando, que es donde entra en juego el fin analítico del trabajo antropológico.

3. Emic, etic, el rigor etnográfico y una perspectiva teórica descolonizadora: Reflexiones para el futuro de la antropología en la América indígena

Eugenia Ch'aska Carlos Ríos y Montserrat Ventura i Oller

El estar dentro y fuera que permiten las categorías del pensamiento quechua acabadas de exponer no equivalen a las categorías emic y etic propuestas por Pike, reinterpretadas

por Harris y otros, y brillantemente analizadas por González Echevarría (2009) para señalar dos perspectivas en el quehacer antropológico, que se han instalado como dos posturas metodológicas en el trabajo etnográfico. Las múltiples interpretaciones de esta última dicotomía, que encierra tantas otras, exceden, en otra vereda, el significado último del par complementario *nuqanchis/nuqayku* quechua aquí expuesto. Pero en su sentido último, este par tiene su aplicación, no metafórica, al antropólogo indígena⁶, no al que no lo es. Incluir al antropólogo ‘dentro’ le da la capacidad de conocer con extrema fidelidad las nociones indígenas y los imponderables culturales; Incluirlo ‘fuera’ (que no excluirlo) le da la relativa objetividad del análisis ‘etic’. Esta dicotomía podría ser presentada como una alternativa a la vez emic y etic a la eterna discusión antropológica que remite finalmente tanto a una ciencia elaborada desde ‘un’ punto de vista, académico, occidental, universalista, como a aquella, antes relegada a la ‘descripción etnográfica fina’, presumiblemente escrita ‘desde dentro’ y que es también una discusión sobre el par yo/otro que atraviesa la historia de la disciplina y sobre el problema de la traductibilidad. No proponemos que la única alternativa a una antropología no intrusiva sea la antropología indígena, puesto que la disciplina ha desarrollado hasta el momento herramientas metodológicas para afinar en la traducción cultural; pero sí que proponemos la necesidad de ‘entrar dentro’ hasta su sentido último con las mayores garantías y sin perder la razón de ser central de la antropología, para lo cual la autoetnografía, consciente, puede ser un excelente recurso. Sobretudo cuando permite, más allá del dato, presentar una lógica coherente en la medida que la lógica misma necesite de tal coherencia. En definitiva, elevar (de nuevo) la antropología al estudio del ser humano prosiguiendo con la máxima de no fallecer en el intento de mantener el rigor en la búsqueda del conocimiento.

El proyecto posthumanista de “repoblar las ciencias sociales con seres no humanos” que se plantea con la redefinición de animismo propuesta por Descola (1992) consiguió “trasladar el foco fuera del análisis interno de convenciones e instituciones sociales” hacia las “interacciones de humanos con (y entre) animales, plantas, procesos físicos, artefactos, imágenes, y otras formas de seres” (Descola 2014: 268), probablemente más acorde con las preocupaciones mismas de las poblaciones locales así descritas. Podemos considerarlo claramente un cambio de paradigma, que no tiene un fin en sí mismo, si

6. En el texto hemos preferido la expresión ‘antropología indígena’ a la de ‘antropología nativa’ a pesar de que en los textos legales más recientes sea ésta última (junto con la de pueblos ‘originarios’ o ‘autóctonos’) la que empieza a dominar. De alguna manera con ello subscribimos la reflexión de Gausset, Kenrick y Gibb (2011) que adscriben al concepto de indigenidad un énfasis en la marginalidad histórica – y consecuentemente en su derecho a reivindicar la superación de la misma – que el segundo no posee.

no es el de observar la diversidad que interesa la antropología bajo un nuevo prisma. En concomitancia, el presente texto nos permite seguir con la ilusión de que la antropología, ya lejos de la argumentación modernista y postmodernista, puede seguir siendo, como proponía Varese (2011) y apuntaba Latour (2009), la teoría y la práctica de una permanente descolonización.

Bibliografía

- ARGUEDAS, J.M (1958) *Los ríos Profundos*. Buenos Aires: Losada.
- BERMAN, J. (1994) "George Hunt and the Kwak'wala Texts", *Anthropological Linguistics* 36 (4): 483-514.
- BOURDIEU, P. (1980) *Le Sens Pratique*, Paris: ed. Minuit.
- CARRITHERS, M. *et al.* (2010) « Ontology is just another word for culture: Motion tablet at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology* 30 (2): 152-200.
- CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (1986) *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- COLLINS, P. and A. GALLINAT (2013 [2010]) *The Ethnographic Self as Resource. Writing Memory and Experience into Ethnography*, New York & Oxford: Berghahn Books.
- DELEUZE, G. (1980) *Mille Plateaux*. Paris: Les Editions de Minuit.
- DELEUZE, G. (2005) "Michel Foucault: 'dialogo sobre poder'", *Contratiempo. Revista de pensamientos* (2a Entrega) / Año V N° 7 / Invierno-Primavera. http://www.revistacontratiempo.com.ar/foucault_deleuze.htm. 2014.
- DESCOLA, Ph. (1992) «Societies of nature and the nature of society», in Kuper, A. (ed.), *Conceptualizing Society*, London & New York, Routledge, pp. 107-126.
- DESCOLA, Ph. (2005) *Par-delà nature et culture*, París: Gallimard.
- DESCOLA, Ph. (2014) "All too Human (still). A comment on Eduardo Kohn's *How forests think*", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 267-273.
- ELLIS, C. (1998) "Exploring Loss through Autoethnographic Inquiry: Autoethnographic Stories, Co-constructed Narratives, and Interactive Interview" in Harvey, John H., *Perspectives on Loss: A Sourcebook*, Philadelphia, PA: Taylor & Francis.
- FEYERABEND, P.K. 2008 [1987] *Adios a la razón*, Madrid: Tecnos.
- GAUSSET, Q., J. KENRICK y R. GIBB (2011) "Indigeneity and autochtony: a couple of false twins?", *Social Anthropology* 19 (2): 135-142.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (2009) *La dicotomía emicletic. Historia de una confusión*, Rubí (Barcelona): Anthropos.

GRUZINSKI, S. (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México: FCE.

GUERRERO, A. (1998) "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria", *Iconos*, nº4, dic.-marzo 1998 (pp.112-123), Quito: FLACSO.

GUERRERO, A. (2010) *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, Quito: FLACSO-Ecuador/IEP.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2010) "Dualismo y mestizaje en la identidad de los Mayas de Yucatán", in M. Ventura (ed) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, pp.115-128.

HALBMAYER, E. (2012) "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies", *Indiana* 29: 9-23.

HAYANO, D. (2001 [1979]) "Auto-Ethnography: Paradigms, problems, and prospects" in Bryman, Alan (Ed) *Ethnography*, Vol. IV, Londres: SAGE Publications.

HENARE A., M. HOLBRAAD & S.WASTELL (eds.) (2007) *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Abingdon / New York: Routledge.

JULLIEN, F. (2012) *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*, Paris: Gallimard.

KILLICK, E. (2014) "Whose truth is it anyway?" Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination by Martin Holbraad, *Anthropology of this Century*, 9, <http://aotcpres.com/articles/truth/>

KROEBER, T. (1979 [1960]) *Ishi. El último de su tribu. Crónica antropológica de un indio americano*, Barcelona: Bosch.

KROTZ E. (2008) "Presencia de José Lameiras en la Antropología Mexicana", *Antropologías Segundas: enfoques para su definición y estudio*, México: El Colegio de Michoacán, pp. 41-51.

LATOURET, B. (2009) "Perspectivism: 'Type' or 'Bomb'?", *Anthropology Today* 25 (2): 1-2.

LEVI-STRAUSS, C. (1973) *Anthropologie Structurale deux*, Paris: Plon.

MANNHEIM, B. y K. VAN VLEET (2000) "Surtout, ne vous endormez jamais dans un bus... Le dialogisme dans la narration quechua méridionale", in Monod-Becquelin, A. & Ph. Erikson (eds.) *Les rituels du dialogue : promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre: Société d'ethnologie, pp. 29-78.

NARAYAN, K. (1993) "How Native is a "Native" Anthropologist?" *American Anthropologist*, 95(3): 671-686.

PLATT, T. (1980) "Espejo y Maíz: El concepto de *yanantin* entre los Macha de Bolivia", in Mayer, E. Y R. Bolton (eds) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, Lima:

Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 139-182.

POTTIER, B. (1964) "Langues 'abstraites' et langues 'concrètes'", *Travaux de l'Institut d'Études Latino-Américaines de Strasbourg* (TILAS, IV), pp. 95-96.

PUJADAS MUÑOZ, J. J. (1992) *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. Col: Cuadernos de Estudios Metodológicos.

RAMOS, A. R. (2012) "The Politics of Perspectivism", *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

SALOMON, F. (1998) "How the Huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript (1608?)", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33, pp.7-17.

TURNER, V. (1990 [1967]) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XXI Editores.

VARESE, S. (2011) "El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena", *Quaderns de l'ICA* 27: 97-122.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* 2 (2): 115-144.