

Molinié, Antoinette. *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Lima: Fondo Editorial PUCP e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2022, 457 pp.

Algo paradójico sucede con el libro por reseñar. Tratándose de la última de una serie de publicaciones antropológicas recientes sobre poblaciones andinas, cuyos cimientos etnográficos son significativamente anteriores, se diferencia de ellas por la originalidad de criterio. Es decir, mientras que la repetición *ad infinitum* de un número de tópicos en torno al quehacer amerindio parecería constituir la razón de ser de la caducidad de las susodichas publicaciones en lo que va del siglo, la perseverancia en una tradición antropológica de largo aliento constituye el carácter novedoso de la obra por comentar. Pero su originalidad no descansa en esta imagen negativa; el libro brilla con luz propia gracias a los problemas que despliega, al tratamiento al que fueron sometidos, así como también a la sobria cuota de erudición e incluso sentido del humor que los acompaña. Lejos de ser una compilación de ensayos concebidos a lo largo de tres décadas, se trata de una unidad coherente, resultado de una reflexión sostenida sobre las poblaciones indígenas de los Andes del sur peruano y aledañas, en sus especificidades y vicisitudes. Esto se aprecia mejor aún a propósito de una característica del libro perceptible una vez finalizada su lectura: esta puede realizarse de manera convencional, de principio a fin, o se puede comenzar indistintamente en cualquiera de sus capítulos. Siendo este el caso, se comenzará por el final.

Cierra el volumen un ensayo concebido para abordar el problema del rol que el «Otro» etnográfico asigna al «Yo» que lo observa, en este caso, la antropóloga, en diferentes contextos de su investigación que, *grosso modo*, coincide con su periplo andino: «depredadora» en el norte de Potosí en calidad de victimario que extrae la grasa de los indios para fines malintencionados; «sacrificante» en el pueblo de Yucay en su rol de «oferente» del ritual en honor de los dioses con el fin de recuperar la fuerza vital que perdió en manos de los ancestros presolares; «presa»

en la ciudad del Cusco en manos de un neochamán y turistas místicos consumidores de energías indígenas y escritos científicos tergiversados para fines propios. Autorreferencial, ligeramente irreverente e incluso con ribetes de comicidad, este escrito no deja de esconder una fórmula muy seria relativa a la estructura elemental del sacrificio en los Andes, que encuentra su máxima expresión en la guerra.

Las batallas rituales conocidas con el nombre de *tinku* (parte III, cap. 9) involucran un doble mecanismo de disyunción («Yo» contra «Otro») y conjunción («Yo» con «Otro» ante una instancia superior), a través del cual se articulan dos niveles complementarios de alteridad. En efecto, al enfrentamiento sangriento entre mitades inspirado en una lógica tendiente a la incorporación de la alteridad del enemigo, le sigue un trabajo de reconstitución del cuerpo social inspirado en una lógica del sacrificio tendiente a la perpetuación del grupo una vez que los dioses fueron satisfechos. La guerra imperial inca descansa en un mecanismo similar a partir del cual un «dualismo primigenio» es infinitamente multiplicado. La apropiación ritual de órganos y partes del cuerpo humano estuvo contemplada en la etiqueta de la guerra inca, cuya exitosa culminación involucró el sacrificio humano de un miembro de la etnia vencida. Mediante este procedimiento, se sellaba la incorporación de la segunda a la dinámica imperial, la cual era ratificada mediante una serie de rituales celebrados sobre un entramado espacio-temporal conducente a vencer los límites y a ampliar las fronteras. En menor escala, mecanismos similares funcionan en la terapéutica chamánica del cuerpo humano (II, 5) y en la simbología asociada a ese gran órgano liminal que es la piel (III, 10).

*Tinkus* del tipo registrado en el norte de Potosí se celebraron en Yucay, antigua encomienda del siglo XVI en la que fueron reducidos siete *ayllus*, que en la actualidad encuentran expresión ritual en la celebración de las siete cruces repartidas en las mitades del pueblo (II, 4). Estas mitades se contraponen a la manera en que lo hace lo alto y lo bajo, la puna y el valle, el cementerio y la iglesia, lo salvaje y lo civilizado, etc., y ambas abrevan en un territorio de frontera común. El problema que propone la conciliación del número (impar) de cruces con la paridad de las mitades se resuelve, en el ámbito del pueblo, a propósito del carácter excepcional

de una de ellas, así como de la localización estratégica del conjunto de las siete en la ecología de la región.

La ubicación de Cruz Calvario en el monte Wayna Qollqa la vincula con dos constelaciones que fueron objeto de observación astronómica por los incas y que ocupaban un lugar preponderante en su calendario agrícola. Esto promueve la hipótesis de que la fiesta de las cruces constituye «una síntesis extraordinaria entre conocimientos prehispánicos sobre los astros y elementos de rituales cristianos» (p. 122). Ahora bien, el lugar donde se ubican las cruces coincide con una franja liminal en la ecología regional, en la que abrevan los territorios de *puna* y *quechua*, lo que no es sino el mismo principio de dualidad observado en las estribaciones del pueblo, pero amplificado. La *puna* es habitada por las fuerzas maléficas del inframundo, y el valle es la morada de seres sobrenaturales de origen hispánico, los antepasados incas y los colonizadores españoles. Así como los segundos encuentran expresión en las cruces, los primeros están asociados a una serie de tumbas talladas en rocas ubicadas en el mismo espacio liminal. Tumbas y cruces juntas conforman una frontera entre dos espacios y dos tiempos; incluso más, las categorías de alto y bajo, «mediatizadas por las tumbas de los antepasados y por las cruces, llevan en ellas la de un simbolismo mucho más amplio: las del tiempo del universo» (p. 130).

Yucay es célebre por su andenería inca, cuya enredada toponimia deja descubrir el perfil de una estructura simbólica del tipo de la que registró Joan de Santa Cruz Pachacuti en su dibujo de un supuesto original conservado en el Qoricancha (II, 6). El templo del sol fue el epicentro de una compleja estructura radial que se convirtió en el medio de la gobernabilidad inca (I, 1). Del mismo modo en que la guerra imperial es transformación del *tinku* y el Estado del archipiélago vertical, el sistema de *ceques* es una transformación amplificada del sinnúmero de *huacas* locales que pasan a formar parte del imperio. Mediante un doble mecanismo de litomorfosis y duplicación, los héroes míticos devienen dioses locales para luego transformarse en divinidades estatales —como queda ejemplificado en la gesta de Viracocha (I, 2)— una vez que sus copias son alojadas en el Cuzco. Y desde el Cuzco, mediante la ejecución de rituales progresivos que siguen la organización pautaada por los mismos *ceques*,

acontece el milagro de que un grupo humano sin escritura logra reproducir su modelo estatal en los confines del imperio. No es caprichosa la imagen del Qoricancha como el centro de un gigantesco *quipu* a condición de concebirlo como «una carta magna de alianzas con los vencidos y quizás un catastro fundado sobre las ofrendas humanas» (p. 59).

Fenómenos como los identificados en Yucay se reproducen en la peregrinación anual al santuario del Señor de Quyllurit'i en Corpus Christi (IV, 14). Albergue de una roca con la imagen de Jesucristo crucificado, así como de los *Apus* más renombrados de la región, Quyllurit'i es el escenario de una romería a la que asisten miles de individuos de los cuatro rincones del Tahuantinsuyu para rendir culto a su dios. ¿Pero de qué dios se trata?

Al igual que en Yucay, en Quyllurit'i se observa el mismo fenómeno de disyunción, conjunción y mediación de elementos contrarios destinados a una inevitable coexistencia; en este caso, a través de las comparsas de danzantes que cada «nación» prepara para el evento. Estas comparsas representan a los ricos y civilizados hombres de las alturas, a los desnudos y salvajes hombres de la selva y a unos seres mitad hombre y mitad animal que median entre ambos. Estos hombres/osos, a su vez, son los encargados de extraer de las entrañas del nevado Qulquipunku trozos de hielo que son consumidos *in situ* para, luego, ser trasladados hasta el santuario donde se venera la imagen de Cristo. El tratamiento ritual al que es sometido el hielo está en directa relación con la sacralidad de los nevados y los cultos que se les dedican. Tratándose de Corpus, el glaciar no es indiferente a su dimensión eucarística, y de ahí su transfiguración en inmensa hostia ratificada por las prácticas rituales de los hombres/osos simétricamente inversas: desde el interior del santuario, hasta el exterior de la montaña en busca del dios del nevado y desde el exterior de la montaña, hasta el interior del santuario en busca del cuerpo de Cristo. En lugar de zanjar la cuestión de qué dios es adorado, Corpus Christi en Quyllurit'i se presenta «como un terreno privilegiado para la reproducción de la religión amerindia y la construcción de un catolicismo específicamente andino» (p. 325).

Quyllurit'i en Corpus es escenario de un mercado de piedras que adoptan las formas de los bienes que sus compradores desean adquirir (II, 8). La razón de ser de este mercado no está muy lejos de lo anotado hasta aquí: es conocido que los pastores de puna de la región atesoran imágenes en miniatura de piedra que representan sus bienes más preciados, y se cree que estas piedras son regalos de los dioses. Así como las entrañas de estos dioses insuflan de vida a quienes las consumen y sus dones de piedra hacen lo propio con los animales y plantas de los pastores, el comercio de piedras que se practica al pie del Ausangate es una «fuerza de animación del verdadero comercio» (p. 208).

Por detrás de todo esto, opera una «filosofía de la alteridad» (p. 351) que adquiere nuevas luces si se la compara con lo que sucede en La Mancha, antípoda de lo que a nuestra autora le gusta definir como su «laboratorio transatlántico» de empresa etnológica (IV, 15). En Camuñas, la Hermandad del Santísimo Sacramento es la encargada de la celebración de un Corpus de notables posibilidades comparativas con Quyllurit'i en lo que atañe a los dos grupos encargados de su ejecución, los *danzantes* y los *pecados*, cuya hostilidad ritual evoca la oposición entre *qullas* y *ch'unchus*. Pero son las diferencias más que las semejanzas las que permiten ahondar en la casuística andina. Cada una de las comparsas españolas, entre las que prácticamente no existe instancia de mediación, ejecutan dos coreografías que se caracterizan por «bailar a la hostia» y «atacar a la hostia», en principio asociadas con las esferas del bien y del mal, respectivamente. El asunto, sin embargo, es más complejo. Cuando se les pregunta a los participantes acerca del sentido de sus respectivas coreografías, los *danzantes* afirman que la suya es una representación del triunfo de la Gracia sobre el Pecado, vinculando de este modo a los *pecados* con la esfera del mal. Los *pecados* sostienen que la suya se trata de una representación de la pasión de Cristo, asociando de este modo a los *danzantes* con judíos y con la esfera del mal.

Ambas interpretaciones, que no son objeto explícito de enunciación, producen un «desdoblamiento de la palabra del rito» (p. 346), en virtud del cual los roles del bien y el mal se invierten al pasar de una a otra. Como resultado de ello, es plausible enunciar una complementariedad

de las mitades en la esfera ritual y una incompatibilidad en el plano semántico: cada una participa en el rito *con* la otra, pero *en contra* de la otra en sus respectivas exégesis.

En Quyllurit'i sucede lo contrario: las mitades, mediadas por los osos/humanos, no son depositarias del bien o el mal, y existe una comunidad de exégesis entre ellas, e incluso también el elemento mediador. Esta complementariedad es mucho más sorprendente, ya que opera sobre dos gestualidades y rituales, en principio incompatibles, sobre las que sí se advierte un significativo silencio: comulgar en la hostia y comulgar en el hielo. Lo que aquí sucede es que ambas gestualidades están dirigidas a «las dos caras de un solo y mismo dios celebrado en un solo y mismo culto» (p. 348). Y a diferencia también de Camuñas, en donde el bien no es complementario al mal sino su revés, en los Andes, el «Otro» es constitutivo del «Yo». Juegos de espejos de esta misma tesitura pueden apreciarse en las representaciones del toro en las corridas andinas (III, 12; IV, 16) o en los orígenes míticos del *pishtaku*, que encuentra ecos en la recóndita farmacopea europea del siglo XVI (IV, 13).

El capítulo dedicado a las visiones andinas del espacio y del tiempo (I, 3) es una reflexión temprana de casi todos los temas comentados hasta aquí, y propone una inmejorable conclusión general del libro, así como una alerta que se articula con lo que podría malinterpretarse como un giro en los intereses etnográficos de la autora, pero que no es sino el posicionamiento de su mirada en otros horizontes que no dejan de interpelarlos. Si bien es cierto que la actividad visionaria en los Andes pone en juego, hasta el día de hoy, una serie de «categorías cognitivas enterradas bajo siglos de aculturación como fragmentos dispersos de un inconsciente mal reprimido» (p. 109), fenómenos tales como la expansión de las iglesias evangélicas y la explosión de expresiones carismáticas de sesgos y colores diversos podrían estar corroyéndola sensiblemente.

El protagonismo que han adquirido coreografías de *tinkus* o *chiarajes* en contextos ciudadanos de alta efervescencia ritual —el Carnaval de Oruro o el *Inti Raymi* cusqueño (III, 11)— son expresión de una suerte de chauvinismo que busca enaltecer la dimensión étnica de la nación no sin antes haberlas sometido a un proceso de «desindianización» conforme

a las buenas maneras y «decencia» de la urbe. En una escala mayor, otro tanto podría decirse con respecto a la devoción de seres y ecologías diversas conducente a sentar los cimientos de una mancomunidad religiosa con ribetes místicos de alcance planetario. A este fenómeno contribuyeron los movimientos indigenistas, nacionalistas y neoindigenistas del siglo pasado y del actual (V, 17; V, 18), en un esfuerzo continuado por «imperializar, nacionalizar y mundializar la tradición» (p. 405). La tentación de caer en una lectura instrumental y fatídica de estos hechos es conjurada al recordar que tanto el carnaval de Oruro como la fiesta solar cuzqueña «preservan un capital de sacralidad» que remite a «un sistema de transformación ritual en marcha» (p. 281).

Inaugura el volumen un texto concebido para la ocasión que recoge buena parte de los conceptos vertidos en el capítulo dedicado al problema de la historicidad andina (II, 7). Se retiene de ambos escritos dos ideas: del segundo, que, en materia de historiografía, el campo epistemológico de la etnohistoria andina es «el de una historiografía occidental aplicada a las sociedades indígenas» (p. 182); del primero, la lección de método que promueve la noción de que este «es el camino una vez que se lo ha recorrido» (p. xx).

«Todo depende del cristal con que se lo mire», reza el viejo dicho. La lente a través de la cual Antoinette Moliní observa los Andes ha sido delicadamente tallada, pulida y afinada, de modo tal que todo lo que se le ponga enfrente se verá beneficiado de sus virtudes exegéticas, no exentas de destellos de belleza: «otra manera de congelar a un dios cristiano en un nevado sagrado» (p. 38), nos dice de Quyllurit'i. ¿Significa esto que todas las posibilidades interpretativas han sido agotadas? Nada más lejos del espíritu del libro, y de ahí las posibilidades de identificar problemas que merecerían estar sujetos a mayor escudriñamiento. Este es el caso, por ejemplo, del empleo de un modelo del *ayllu* andino que se adecua muy bien a la exégesis sacrificial que recorre el libro de comienzo a fin, pero que no necesariamente se ajusta al diagnóstico entomológico de quienes estén interesados en estas materias. Por lo pronto, y hecha esta mínima digresión que no surge sino de sus posibilidades exploratorias, no resta sino celebrar con entusiasmo, el hecho de que la antropología

dedicada a las poblaciones de las tierras altas de los países andinos cuenta con una lectura renovada de antropología estructural.

Pablo F. Sendón

*Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales - UCA  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)*