

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

El estudio del mundo andino

Marco Curatola Petrocchi

Editor



Capítulo 23



Marco Curatola Petrocchi es Profesor Principal de Historia y director del Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor *Il giardino d'oro del dio Sole. Déi, culti e messia delle Ande* (Nápoles, 1997) y editor de *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (con M. Ziolkowski, Lima, 2008), *El quipu colonial* (con J.C. de la Puente, Lima, 2013) y *El Inca y la huaca* (con J. Szemiński, Lima, 2016).

El estudio del mundo andino



Colección Estudios Andinos 24

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

El estudio del mundo andino

Seminario Interdisciplinar Písac
2009-2018

Programa de Estudios Andinos

Marco Curatola Petrocchi
editor

985.01 E El estudio del mundo andino / Marco Curatola Petrocchi, editor.-- 1a ed.-- Lima : Escuela de Posgrado, Programa de Estudios Andinos : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).

333 p. : il. col., mapa ; 24 cm.-- (Estudios andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú ; dir. Marco Curatola Petrocchi ; 24)

Incluye bibliografías.

D.L. 2019-06787

ISBN 978-612-317-487-3

1. Cultura andina - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 2. Arqueología - Perú - Región de la Sierra 3. Etnología - Perú - Región de la Sierra 4. Estructura social - Perú - Región de la Sierra 5. Incas - Vida y costumbres sociales 6. Lengua quechua - Etimología 7. Perú - Historia - Época Prehispánica 8. Perú - Historia - Época Colonial I. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú. Programa de Estudios Andinos III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Seminario Interdisciplinar Písac (2009-2018 : Písac, Perú) V. Serie

BNP: 2019-072

El estudio del mundo andino

Marco Curatola Petrocchi (editor)

© Marco Curatola Petrocchi, 2019

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: *Varayocs* en la iglesia de Písac (Cusco), 1996. Detalle de foto de Beatriz Pérez Galán publicada en el *Bulletin de Institut Français d'Études Andines* 37(1), 2008, p. 247. Cortesía de la autora y el Instituto Francés de Estudios Andinos

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2019

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-06787

ISBN: 978-612-317-487-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900585

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Kay qillqakunam yupaychan llapan yachaqkunata kuskiqkunata, kay watakunapi (2009-2018), sumaqta chaskiykukuspa allin yachayta, tiqsimuyup hamawt'akunap yachayninta kay Seminario Interdisciplinar de Písac nisqapi. Kay yachaqkunaqa karqan, suyasqan, yuyaymanasqan, riqsikusqan ima

Akiri pankaxa Programa de Estudios Andinos sata taypinkiri doctorado yatiqirinakaru yupaychañatakiwa jupanakana niya tunka mara (2009tha-2018kama) Pisac markana Seminario Interdisciplinar ukana aruskipt'atanakapatha. Jupanakawa aka pankxa chuymachayisa amtayisa lurasiyarakisa

Dedicado a todos y cada uno de los estudiantes de doctorado del Programa de Estudios Andinos que a lo largo de una década (2009-2018) han participado en el Seminario Interdisciplinar de Písac, y que han sido en todo momento la esencia, la inspiración y la razón del mismo

Índice

El estudio del mundo andino en el Seminario Interdisciplinar de Písac <i>Marco Curatola Petrocchi</i>	13
José María Arguedas, John Murra, Tom Zuidema y la realidad de una cultura andina <i>Juan Ossio A.</i>	39
¿Por qué debemos estudiar la estructura social y el parentesco en el registro arqueológico andino? <i>Tom D. Dillehay</i>	49
Paracas Necrópolis: La estructura del fardo y teorías de la práctica mortuoria <i>Ann H. Peters</i>	59
La arqueología andina y las teorías de género y <i>queer</i> : Una propuesta de cómo entrelazarlas <i>Bat-ami Artzi</i>	73
Estudios andinos y arqueologías comparadas. La polémica acerca del papel de la guerra en la prehistoria de los Andes Centrales <i>Krzysztof Makowski</i>	87
Aprendiendo a comprender el liderazgo andino <i>John R. Topic</i>	103

Los saberes de los caciques y principales, Chucuito, siglo XVI <i>Jan Szemiński</i>	113
El mito de los Hermanos Ayar. La matriz ideológica de la historia inca <i>Julián I. Santillana</i>	121
El valor dentro de la <i>huaca</i> . Construyendo seres sagrados en el mundo inca <i>Steve Kosiba</i>	133
Ollantaytambo: Un misterio <i>Jean-Pierre Protzen</i>	147
Estudios arqueológicos sobre los incas, el Ecuador y más allá <i>Tamara L. Bray</i>	157
La negociación fallida: Los Incas de Vilcabamba y el Cabildo del Cuzco <i>Donato Amado Gonzales</i>	167
La tesis del quechuismo primitivo y su efecto distorsionador en la interpretación del pasado prehispánico <i>Rodolfo Cerrón-Palomino</i>	177
Del quechua <i>quri</i> 'oro' a <i>kuri</i> 'rayo': Una desventura etimológica en los Andes <i>Luis Andrade Ciudad</i>	187
<i>Nací como lirio en el jardín</i> . La procesión de la memoria y el cantar del Inca <i>Paula Martínez Sagredo</i>	197
Soportes para las memorias en los Andes. Los sistemas de registro y comunicación en las sociedades andinas <i>José Luis Martínez C.</i>	207
Un inca vasco en el Perú. Los manuscritos de Murúa en el contexto colonial <i>Lisl Schoepflin</i>	219

¿Con qué fin escribió Guaman Poma su crónica? <i>Jean-Philippe Husson</i>	229
Rescate y nupcias indígenas en la catedral de Quito (1569): El Padre Diego Lobato, don Pedro de Zámbriza e Ynés Quilago <i>Frank Salomon</i>	239
Las circulaciones del saber en la minería peruana, siglo XVII <i>Carmen Salazar-Soler</i>	249
El arte platero andino bajo los Austrias <i>Luisa Vetter Parodi</i>	259
Lengua, cultura e historia entrelazadas <i>Bruce Mannheim</i>	267
Acerca del animismo andino <i>Catherine J. Allen</i>	275
Mito, rito e historia en el valle de Yucay <i>Antoinette Molinié</i>	285
El macizo del Ausangate como ámbito de estudio etnológico <i>Pablo F. Sendón</i>	297
<i>¿Se van los peruanos... los más testarudos se quedan!</i> La memoria y el olvido de la chilenización en el pueblo de Socoroma <i>Carlos Choque Mariño</i>	305
Seminario Interdisciplinar Písac 2009-2018 Registro fotográfico	313
Los autores	325

Acerca del animismo andino

Catherine J. Allen
George Washington University

Es un honor para mí tener la oportunidad de contribuir a esta antología, que celebra el décimo aniversario del Seminario Interdisciplinar de Pisac. Participé en el seminario en el año de 2011 con una presentación sobre el animismo en las culturas andinas. Esta presentación, junto con los útiles comentarios que recibí de mis compañeros participantes, dio lugar a varias publicaciones recientes (2015a, 2016b, 2016c, 2018). Por lo tanto, para la presente antología me parece apropiado concentrarme en este tema, en lugar de recurrir a otros intereses míos, que incluyen la composición narrativa quechua (Allen, 1997, 2011, 2016a), el ritual andino y la organización social (Allen, 2008, 2009, 2017a) y la iconografía precolombina (Allen, 2002, 2014, 2015b).

Entre 1975 y 1976 realicé aproximadamente un año de trabajo de campo etnográfico en Sonqo, una comunidad de habla quechua ubicada al noreste del Cuzco (Perú), en la provincia de Paucartambo. Desde ese entonces he regresado nueve veces. Cuando empecé la observación participante descubrí rápidamente que ella implicaba la suspensión de mis supuestos habituales acerca de la naturaleza de las cosas, así como aceptar la premisa de que todas las cosas materiales estaban potencialmente vivas y poseían una suerte de personalidad. De este modo toda actividad era *interactiva* (o, usando la terminología de la «vuelta ontológica», *intra-activa*). Siempre existía la posibilidad de una respuesta comunicativa por parte del objeto.

Varios años atrás publiqué un artículo sobre «la mente, la materia y los modos de ser» (Allen, 1998), en donde me dedicaba a los tipos de ajustes mentales que me ayudarían a entender y acceder, al menos parcialmente, al discurso de mis interlocutores en Sonqo. El más básico de los cambios implicaba «aceptar la premisa de que todas las cosas materiales (incluyendo cosas que normalmente

consideraríamos inanimadas) son agentes potencialmente activos en los asuntos humanos» (Allen, 1998, p. 20). Como ejemplo, en esa oportunidad describí a mi amiga Basilia mientras ella hacía una libación de alcohol de caña a su nueva *q'uncha* (un pequeño horno/chimenea de adobe). Ella le hablaba directamente a la *q'uncha*, pidiéndole que cocinase bien. Mediante la libación y las palabras utilizadas, ella invocaba una relación con el horno en donde ambos —la mujer y el horno— estaban conectados por lazos de mutua responsabilidad. Don Erasmo expresó una mutualidad similar cuando saludó a su nueva radio a batería con una libación y le dirigió las siguientes palabras: *Kuska wiñasun. Ama malograpunki!* «Crecamos juntos. ¡Por favor no te rompas!» (Allen, 1998, p. 20).

Esta orientación ontológica, comúnmente descrita como animista, no es mística ni pre-lógica. En realidad es todo lo contrario: es profundamente pragmática. Si el pequeño horno calienta o cocina de forma dispareja, Basilia afronta el problema igual que cualquier persona sensata en cualquier otra parte del mundo. La orientación ontológica se expresa en la actitud que adopta su conducta, dado que en todo momento ella estará re-examinando su relación con la *q'uncha*. Esa relación es el contexto para sus acciones, las cuales se desprenden de esta relación. El escritor indígena norteamericano Scott Momaday (1976, p. 80) caracteriza esta orientación como una «apropiación recíproca». La vida está conformada por una mirada de relaciones como estas. Si una roca cae rodando por una ladera y pasa apenas rozando nuestros pies, existe la posibilidad de que la colina esté descontenta y que uno deba averiguar por qué. Como señala Harvey (2001, p. 198), «La lectura de las señales que entrega el paisaje no se parecen tanto a leer un mapa, sino más bien al intento de interpretar los sentimientos de otros a partir de sus expresiones faciales y sus posturas corporales». La vida humana no intenta interactuar *con* otros humanos mientras actuamos *sobre* los objetos, sino más bien de intra-actuar con la totalidad de los seres animados del universo. Este flujo constante de intra-relaciones es fundamental para la comprensión ontológica de todos los cuerpos, sean humanos o no humanos.

Cabe precisar que utilizo la palabra «animismo» para referirme a esta orientación. Con la denominada «vuelta ontológica», el antiguo concepto del animismo fue rejuvenecido y tomado en cuenta como una forma importante de orientación humana al mundo. Muchos estudiosos (v.g., Viveiros de Castro, Bird-David, Descola) desarrollan sus teorías sobre animismo en el contexto de sociedades cazadoras y sus análisis se enfocan mayormente en la relación entre humanos y animales. El contexto andino es muy distinto. El entorno andino ha sido domesticado intensamente durante milenios por sociedades altamente estratificadas

y expansivas, con gobiernos y economías centralizadas. Las relaciones con la tierra y con los artefactos son tan importantes como la relación con los animales. Los humanos, artefactos y lugares se encontraban dentro de cadenas complejas de autoridad, jerárquicamente organizadas y siempre en peligro de ruptura.

Debo anotar que según la influyente sistematización de los tipos ontológicos planteada por Philippe Descola (2005), las culturas andinas son «analogistas» y no «animistas». El sistema descolano plantea una distinción crucial entre interioridad y exterioridad. La primera hace referencia a la experiencia subjetiva, es decir, la forma en que estamos encapsulados dentro de nuestros cuerpos individuales; la segunda se relaciona con la forma en que experimentamos el mundo físico más allá de nuestros cuerpos. Las culturas difieren en la forma de identificarse con la experiencia interna y externa, y también en cómo estas se relacionan entre sí. Descola propone cuatro «esquemas para la integración de la experiencia». Uno de ellos es el animismo: la atribución de la misma interioridad a humanos y a no humanos. En esta terminología, los animistas asumen que los seres existentes (tanto humanos como no humanos) comparten el mismo tipo de subjetividad pero tienen cuerpos diferentes. Otro de los esquemas de Descola, el analogismo, asume que los seres se diferencian en ambas dimensiones, subjetivas y físicas. En el analogismo, la totalidad de los seres existentes se divide en una multiplicidad de formas y sustancias, separadas entre sí por pequeñas distinciones. Esto tiene como resultado un sistema de contrastes que se recomponen en un entramado de analogías.

Si seguimos la terminología de Descola, la mayoría (probablemente todas) de las culturas andinas son analogistas. De hecho, cualquiera que esté familiarizado con el juego de relaciones evidenciadas en el registro etnográfico y etnohistórico andino podrá reconocer la precisión de esta designación. Sin embargo, prefiero no usar el término analogismo porque oscurece el animismo que sí existe en las orientaciones ontológicas andinas. Coincido con Marshall Sahlins (2014, p. 281) en considerar que el analogismo es simplemente un animismo con un énfasis jerárquico.

Lo fundamental para entender la orientación animista andina es el concepto de *pacha*, que es el mundo en que vivimos. *Pacha* es una configuración compleja de la materia, la actividad y la relación moral. Frank Salomon (1991, p. 14) afirma que esta «es una palabra intraducible que denota al mismo tiempo un momento o intervalo de tiempo y un lugar o extensión del espacio, y que además lo hace a cualquier escala». *Pacha* puede referirse tanto a todo el cosmos como a un momento experimentando brevemente. Una definición abstracta, sin embargo, no logra transmitir su materialidad viva. Por ejemplo, al recordar mi llegada a la

comunidad, un sonqueño dijo: «en aquella pacha estábamos celebrando una faena» (*Chay pachapin faenata ruwasharayku*). Si bien el equipo de trabajo obviamente tenía una extensión en el tiempo y espacio, consistía fundamentalmente de seres humanos que araban la tierra con ayuda de sus *chaki tacllas* y compartía una experiencia común. Fue un momento vivo. Cualquiera que sea la escala de la Pacha, siempre conllevará puntos de vista compartidos.

En Sonqo me dijeron diversas veces que con otro Sol habría un mundo diferente y un tipo de persona distinto. Empecé a seguir esta conexión entre una luz del sol específica y las cualidades del mundo al que ilumina. Aprendí así que participar en una *pacha* significa compartir su *sut'i*, su lucidez. *Sut'i* y *chiqaq* (verdad, derecho) son sinónimos, tal como lo son *sut'ipi* (en claridad) y *kunan* (ahora). En el momento inmediato se ve con claridad y verdad. En otra *pacha* habría una luz diferente y veríamos de distinto modo.

Volviendo a casos concretos, tomemos por ejemplo la casa (*wasitira*), una estructura de adobe confeccionada con tierra encontrada en la localidad, paja y agua. La *wasitira* es un microcosmos autónomo. Ella define una orientación espacial única; dentro de sus muros se define al este por la puerta o «el lugar de entrada del Sol» (*Intiq haykuna*) incluso si desde una perspectiva externa, la puerta mira en una dirección diferente. La *wasitira* debe ser bien tratada puesto que de lo contrario la casa se volverá fría y poco acogedora. Ella es, por otro lado, testigo de todo aquello que ocurre en su interior. Cuando un robo se produce en una casa, un «adivino» hace un llamado a alguno de los grandes *apus* que dominan la región, este a su vez hace un llamado a una montaña menor que protege una región más pequeña, luego este último avisa a la colina local protectora de Sonqo (Antaqaqa), la cual a su vez solicita que la *wasitira* informe acerca de la identidad del ladrón a la divinidad.

Creo que estas ideas derivadas de la etnografía contemporánea podrían sugerir una forma de entender algo sobre la ideología incaica y su experiencia religiosa. La humilde casa de adobe ofrece un caso particularmente interesante. Ella es un producto de la acción humana, que depende de su familia para su mantenimiento y existencia continua. Así como los seres humanos animan el terreno mediante la construcción de la casa, así también esta participa en su personalidad distribuida (término propuesto por Gell [1998], quien sostuvo que la calidad de vida de los objetos de arte se deriva de estar embrollados en una textura de relaciones sociales). La «persona» de Wasitira es muy especial porque es un Lugar, y por lo tanto pertenece a una categoría ontológica que trasciende a los seres humanos. Ella puede informar lo que ve a través del adivino, un equivalente contemporáneo

de los sacerdotes *kamasqa* de los tiempos incaicos. Estas sesiones adivinatorias actuales tienen cierta semejanza con la comunicación oracular entre una *huaca* [*wak'a*] y un humano. La gama de cosas que podrían funcionar como oráculos era muy amplia e incluía a todos los diversos tipos de *huacas*. Hoy en día la casa tiene una función semejante.

La tecnología debe entenderse en términos de cómo uno interactúa con la materia en un tipo de apropiación recíproca. Los constructores y artesanos no actúan *sobre* sus materiales, sino que interactúan *con* ellos. El minimalismo tecnológico tan característico de las culturas andinas se deriva de la naturaleza inherentemente *social* de la artesanía. Heather Lechtman hace hincapié en la forma en que la tecnología andina, como «estilo tecnológico», se acomoda al mundo material, como por ejemplo en la arquitectura del paisaje inca y en la construcción de muros en donde las piedras conservaban su propia forma.

En Sonqo se llama *santuyuyq* a las personas que dominan cierta destreza, lo que significa «el que posee el santo». Se afirma que toda destreza humana importante (el tejido, el arado, el hilado y el mascado de coca) fue inventada por un santo específico y que solo es posible realizarla a través del contacto con dicho santo. Uno se vuelve *santuyuyq* al madurar sus habilidades a través de la práctica y la observación mientras se abre a la influencia del santo. Por ejemplo, antes de ponerse a trabajar en su telar, una tejedora susurra sobre sus hojas de coca para la Awaq Mamacha (Madre tejedora), la santa patrona del tejido. Mientras teje, la urdimbre de hilos pareados interactúa para «apropiarse» recíprocamente de la posición del otro, produciendo, en palabras de Cereceda, «un diálogo de colores». El textil acabado es un ser con cuerpo y corazón, una criatura derivada que está en deuda con la fuerza de la tejedora que se apropió de la fuerza energizante de la Madre Tejedora y la imprimió en la tela. La Madre Tejedora, por su parte, se apropió las ofrendas de las tejedoras a través de la fragancia de las hojas de coca y el alcohol. En un ciclo continuo de apropiación recíproca, el textil recibe una libación de la tejedora que pide que se mantenga abrigado a su usuario.

En lugar de llamar a esto una correspondencia *simbólica* en la cual el textil significa la persona, me resulta más útil pensar en la relación en términos de «persona distribuida». La prenda tejida participa en una *persona distribuida* porque se convierte en un lugar de agencia creativa (el santo), transmitida por la tejedora en una especie de persona que se extiende más allá de los límites del cuerpo.

Parecería que hay cierta continuidad entre estos conceptos y prácticas, y las de los incas. *Santuyuyq* es probablemente una reformulación de *kamayuyq*, el término

Inca para «maestro artesano», en el que *kamay* implica la capacidad de reordenar la materia en nuevas configuraciones. Una persona o cosa que ha sido reordenada por una fuerza externa se denomina *kamasqa* (sujeto de *kamay*), como una clase de sacerdotes incas a los que se llamaba *kamasqa* porque habían sido golpeados por el Trueno. Del mismo modo, los mejores adivinos contemporáneos son aquellos que han sido golpeados por los rayos.

Actualmente y también en la época precolombina, las luces de gran alcance son el sello distintivo de la experiencia transformadora. Recordemos cómo Molina cuenta la iniciación de Pachacuti Inca a la realeza. Mientras descansaba junto a un manantial en la noche, el príncipe vio un cristal brillante caer en el agua, y en ese momento el Sol se apareció con una cegadora luminosidad para enseñarle cómo construir un imperio. A lo largo de su vida Pachacuti consultó al cristal cuando necesitaba consejo. Como un reflector de luz, el cristal relacionaba al soberano con la perspectiva creativa del sol, informando y aumentando su visión investida de autoridad. Al igual que Pachacuti Inca y sus sucesores, que abrieron su subjetividad a la del Sol para así dominar a los pueblos aledaños, el alfarero o la tejedora contemporáneos también abren su subjetividad a la del santo con el fin de dominar la subjetividad de su material. La soberanía y la artesanía son procesos similares.

Abstracciones tales como animismo, apropiación recíproca y «persona distribuida» son simplemente herramientas conceptuales que podrían ayudarnos a «reiniciar» (*reboot*) nuestro pensamiento a fin de comprender mejor esta forma humana de ser. Ellas nos ayudan a entender qué *tipos* de artefactos son los artefactos andinos, e inserta el «estilo tecnológico» minimalista dentro de un marco ontológico que explica sus diferencias con los estilos tecnológicos de otras partes del mundo.

Bibliografía

- ALLEN, Catherine J..
1997 When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual. En *Creating Context in Andean Cultures*, editado por Rosaleen Howard-Malverde (pp. 73-84). Oxford: Oxford University Press.
1998 When Utensils Revolt: Mind, Matter and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. *RES* 33, 18-27.
2002 The Incas Have Gone Inside: Pattern and Persistence in Andean Iconography. *RES: Anthropology and Aesthetics* 42, 180-203.
2008 *La coca sabe: Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas. [traducción de Allen 2002, *The Hold*

- Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Segunda edición; primera edición, 1988. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.]
- 2009 Let's Drink Together, My Dear: Persistent Ceremonies in a Changing Community. En *Drink, Power and Society in the Andes*, editado por Justin Jennings y Brenda Bowser (pp. 28-48). Gainesville: University of Florida Press.
- 2011 *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*. Austin: University of Texas Press.
- 2014 Ushnus and Interiority. En *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*, editado por Frank Meddens, Katie Willis y Colin McEwan (pp. 71-77). Londres: Archetype Publications.
- 2015a The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por Tamara Bray (pp. 23-46). Boulder: University Press of Colorado.
- 2015b The Sadness of Jars: Renewal and Rectification in Andean Understandings of Death. En *Living with the Dead (Vol. I: the Andes)*, editado por Izumi Shimada (pp. 304-328). Albuquerque: University of Arizona Press.
- 2016a Scenes from a Strange Marriage: «About the Young Man and the Star». *Latin American Indian Literatures* 30, 60-97.
- 2016b Stones Who Love Me: Dimensionality, Enclosure and Petrification in Andean Culture. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 174, 327-346.
- 2016c The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research* 72(4), 416-441.
- 2017a Losing My Heart. En *A Return to the Village: Community Ethnographies and the Study of Andean Culture in Retrospective*, editado por Francisco Ferreira. Londres: Institute of Latin American Studies.
- 2017b Dwelling in Equivocation: Comment on de la Cadena's Earth Beings. *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 7(1), 1-7.
- 2017c Pensamientos de una etnógrafa acerca de la interpretación, en la arqueología andina. *Mundo de Antes* 11, 13-46.
- en prensa El animismo, en los Andes. En *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por María de los Ángeles Muñoz (pp. 589-604). Cochabamba, Bolivia: Universidad Mayor de San Simón.
- ALLEN, Catherine J., y Nathan GARNER
1997 *Condor Qatay: Anthropology in Performance*. Glencoe, Illinois: Waveland Press.

- BIRD-DAVID, Nurit
1999 «Animism» Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40(1), 67-91.
- CERECEDA, Verónica
2010 Semiología de los textiles andinos: Las talegas de Isluga. *Chungará* 42(1), 181-198.
- DESCOLA, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- GELL, Alfred
1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- HARVEY, Penelope
2001 Landscape and Commerce: Creating Contexts for the Exercise of Power. En *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*, editado por Barbara Bender y Margot Winer (pp. 197-210). Oxford: Berg.
- LECHTMAN, Heather
1977 Style in Technology – Some Early Thoughts. En *Material Culture: Styles, Organization and Dynamics of Technology*, editado por Heather Lechtman y Robert S. Merrill (pp. 3-20). Eagan, Minnesota: West Publishing Company.
1978 Temas de metalurgia andina. En *Tecnología andina*, editado por Rogger Ravines (pp. 489-520). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MOMADAY, N. Scott
1976 Native American Attitudes to the Environment. En *Seeing with a Native Eye: Essays on Native American Religion*, editado por Walter Holden Capps (pp. 79-85). Nueva York: Harper and Rowe.
- SAHLINS, Marshall
2014 On the Ontological Scheme of *Beyond Nature and Culture*. *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 4(1), 281-290.
- SALOMON, Frank
1991 Introduction. En *The Huarochiri Manuscript*, editado y traducido por Frank Salomon y George Urioste (pp. 1-38). Austin: University of Texas Press.
- TAYLOR, Gerald
1976 *Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la Société des Americanistes* 63, 231-244.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 469-488.

2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3), 463-484.