

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/381394128>

Erikson, Philippe, and Valentina Vapnarsky (eds.): Living Ruins. Native Engagements with Past Materialities in Contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes

Article in *Anthropos* · January 2024

DOI: 10.5771/0257-9774-2024-1-249

CITATIONS

0

READS

9

1 author:



Juan Rivera

92 PUBLICATIONS 15 CITATIONS

SEE PROFILE

colonialism, Chinese socialism, and neoliberal globalization.

For example, in the section titled “Designer Carpets in the Early 20th Century”, the authors argue that Tibetan carpets entered an innovative phase, because some prominent elites, including the 13th Dalai Lama, supported a policy of modernizing Tibet to counter political influences from the British colonial government and the Qing Empire. Local initiatives included the establishment of government-sponsored workshops and large-scale commercial production facilities, fostering new designs, techniques, and local entrepreneurship. The last section describes the rapid changes of Tibetan carpets in the second half of the 20th century, a period in which the Tibetan society experienced a traumatic upheaval. The invasion of the People’s Liberation Army of China and the subsequent failure of establishing an autonomous Tibetan regime within the People’s Republic of China impelled a large Tibetan population to seek refuge in Nepal and India. As a result, in the 1960s, Tibetan refugees’ craft skills drew attention from European and American aid workers. Subsequently, various export-oriented carpet production workshops appeared in the Tibetan refugee villages and then expanded beyond the Tibetan communities. Meanwhile, in Lhasa, Tibetan carpets continued to evolve under the influences of Chinese socialism and later neoliberal policies, promoting commercialization and marketization. In recent decades, the competition between carpet enterprises within and outside Tibet accelerated. Drawing from the published academic studies, the authors chart these multiple and parallel developments of carpet production across a transnational network of goods, capital, and people from various professional, cultural, and economic backgrounds.

Overall, this exhibition catalog serves its purpose well, informing a public about the evolution of a non-European material culture that captures imaginations of artists, collectors, and buyers. I especially find it fascinating that a group of German designers turned Berlin into a center of innovation, critical to the international business of Tibetan carpets today. Their accomplishments show that the artistic and exchange value of a handmade carpet is not merely generated by artisans’ embodied skills. Instead, carpet designers’ creativity, cosmopolitanism, and knowledge of the luxury goods market became the source of success in this global handicraft industry. Evidently, these stories and histories of Tibetan carpets raise the important questions regarding the notions of “authenticity”, “tradition” and “craftsmanship” in the age of mechanical reproduction.

Tracy Ying Zhang
(tracyyzh@yorku.ca)

Erikson, Philippe, and Valentina Vapnarsky (eds.): *Living Ruins. Native Engagements with Past Materialities in Contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*. Louisville: University Press of Colorado, 2022. 269 pp. ISBN 978-1-64642-285-2. Price: \$ 71.00

Es un hecho fácilmente verificable que muchos pueblos amerindios de Sudamérica y Mesoamérica viven rodeados de ruinas (3) – y no solo en el sentido de vestigios (como lo usan los autores de este libro) sino quizá también en el de habitar un “mundo dañado” a la A. Tsing, o un mundo amerindio inseparable convertido en ruinas, como lo ha planteado Gastón Gordillo en “Rubble: The Afterlife of Destruction.” Entre tantos vestigios, los autores de “Living Ruins” indagan sobre aquellos lugares que, más o menos al margen de las ruinas llenas de turistas, son más bien evitados (o incluso mantenidos en secreto). Exploran las elaboradas narrativas y sofisticados rituales y creencias en torno a estos lugares delineando una etiología de las ruinas y de sus “percepciones y concepciones” (3); esto es, “un retrato significativo” (5) que toma en cuenta las perspectivas y “regímenes de historicidad” (40) indígenas.

Este propósito lleva a los autores a, antes que nada, reconocer la producción de “ruinas auténticas” como el producto de una modernidad y de unos estados nación obsesionados con el pasado y los monumentos en su memoria (4). Así, partiendo de una distancia crítica frente a la idea de “patrimonio”, esta publicación brinda numerosos ejemplos más o menos explícitos del desinterés amerindio por las ruinas como herencia cultural, desde los ch’oles y tseltales de Chiapas (descrito por Cédric Becquey y Marie Chosson) hasta los pobladores del altiplano boliviano (abordado por Laurence Charlier Zeineddine), pasando por los yanesha de la Amazonía peruana (analizado por Fernando Santos-Granero).

A pesar de este desinterés o incluso rechazo (11), el concepto exógeno de “patrimonio cultural” ha adquirido una fuerza tal – fundada quizá en la escena patrimonial de la UNESCO (7) o en industrias que, como el turismo, promueven la “mercantilización de lo auténtico” (40) – que llega a producir efectos como aquello que Alcida R. Ramos (citada por los editores) ha llamado el “indio hiperreal”: “la mera repetición de clichés culturales con los que los consultores bilingües han aprendido a adular a sus interlocutores ‘gringos’, alimentándolos con aquello que saben que ellos quieren escuchar o son capaces de entender” (5). Por su parte, Santos-Granero llama a este intento de revivir algo muerto una “zombificación”.

Sea como fuere, el libro ofrece numerosos ejemplos de cómo “conceptos occidentales recientemente importados, tales como folklore, patrimonio y cultura, son incorporados en las narrativas indígenas sobre la relación con el pasado” (4s.). Pablo Cruz (en continuidad con lo publicado en la antología “Ensayos de etnografía teórica: Andes” de Óscar Muñoz) describe los víncu-

los entre el saqueo, la mercantilización y la patrimonialización de las momias prehispánicas en Bolivia. Virtanen y Stoll muestran cómo los apurinã se tornan expertos en “patrimonio” cuando el gobierno les piden que identifiquen los “geoglifos” que serían afectados por la construcción de una carretera. Molinié contrasta cómo, en Cuzco, se ha pasado de una concepción de los vestigios como lugares depredadores a otra *new age* donde son las ruinas las presas en una dinámica depredadora (o extractivista) de “energía” (194). Además de estos casos, la introducción menciona otras interesantes muestras del “entusiasmo neopatrimonial” entre pueblos indígenas donde antes éste tenía poca relevancia y ahora colisiona con formas alternativas de relacionarse con la tierra y el pasado (11). Los casos van desde la integración de petroglifos en los tatuajes corporales de los paresi del Mato-Grosso para justificar sus reclamos de tierras, hasta los temas de rap maya promoviendo visiones esencialistas de la cultura (10), pasando por el discurso público que vuelve “sagrados” – un concepto sobregeneralizador, pobremente definido y usado sobre todo para controlar la realización de ciertos “rituales” (7) – los sitios arqueológicos, promoviéndolos como espacios de vinculación con la madre tierra y el llamado *sumak kawsay*.

Ahora bien, sea en forma de total desinterés o de manipulación interesada, los estudios aquí reunidos de las relaciones entre pueblos amerindios y vestigios, enfatizan la discontinuidad (17). Esta nos lleva a uno de los rasgos más destacados por “Living Ruins”: la amnesia amerindia. En el caso de la Amazonía, una “amnesia general” (41) cortaría los vínculos con un pasado que no se celebra y al que más bien se le da la espalda. De hecho, “muchos grupos adscriben el origen de las ruinas a entidades con un estatus ontológico completamente diferente: monstruos ... proto-espíritus” (12). Pero incluso si, como en los Andes, se reconoce la ancestralidad de (los habitantes o creadores de) ciertos vestigios, esta afirmación no implica aseverar que los propios ancestros fueron los habitantes de tales o cuales ruinas. Se trata de predecesores más que antecesores (16). El tratamiento del tiempo es de hecho crucial. Así, algunos autores analizan las ruinas en términos de temporalidades paralelas o entremezcladas – “el papel de las formas de materialidad y de anclaje espacial en la formación de regímenes de temporalidad” (77) –, como Valentina Vapnarsky entre los maya yucatecos o Antoinette Molinié, adentrándose en las discusiones sobre el dualismo socio-natural andino (173–178) entre los quechua de Yucay (Cuzco).

Sea como fuere, partir del reconocimiento de una ruptura (22) o discontinuidad de principio requiere explicar las formas que adquieren las eventuales relaciones entre pueblos amerindios y vestigios. Estas explicaciones son variadas: desde “proyecciones” de ciertas entidades so-

bre ciertos vestigios en el caso de los ch’oles y tseltales de Chiapas (en el capítulo de Becquey y Chosson) (104) hasta vínculos “emocionales” en el caso de los chacobo de Bolivia (abordado por Philippe Erikson) (138). Sin embargo, en medio de su variedad, parecen destacarse al menos tres características frecuentes de la relación indígena con los vestigios: la vida, la propiedad y la arquitectura.

En cuanto a la primera característica, los estudios de “Living Ruins” abordan el llamado animismo o la atribución de vida (*aliveness*) a los vestigios. Esta adjudicación de agencia intrínseca o de animación (*animacy*) reposaría en al menos cuatro factores: los elementos o materiales de los que se componen las ruinas, las prácticas relacionadas con su edificación o transformación en artefactos, las entidades no humanas que los pueblan o, como señalamos arriba, a su excepcionalidad temporal o “estatus multitemporal liminal” (20).

En cuanto a la segunda característica, la propiedad, la relación entre pueblos amerindios y vestigios aparece marcada, como sucede con muchos otros espacios locales, bajo la impronta de quién o qué es considerado como su dueño. El libro destaca que, a menudo, “el estatus de dueño [owner] o maestro [master] es a menudo adquirido en vez de adscrito” (13). Y que esta adquisición se relaciona, no con la herencia, sino con la labor o el arrebato. En los casos amazónicos, por ejemplo, “Los derechos de propiedad ... sobre todo en relación con la tierra, se derivan menos de la herencia, transmisión y permanencia que de la apropiación” (13). Y esta propiedad es siempre temporal, inestable (como resulta evidente, por ejemplo, en los ritos ganaderos andinos). Así, cuando sus dueños humanos parten de un lugar, otras entidades no humanas comienzan a disputárselo, volviéndolo peligroso. Tal es el motivo por el cual, “Incluso en áreas de gran sedentarismo, como los Andes o Mesoamérica, domesticar (*taming*) la tierra es fundamental” (13). Es decir, las conexiones entre las ruinas y los pueblos amerindios se realizan de manera muy diferente a la de herencia cultural. La idea de legado es definitivamente ajena: “lo que se considera como verdaderamente propio es lo que se ha producido con las manos, cuerpo o pensamientos, o lo que proviene de fuera y ha sido conquistado de una u otra forma, más que algo que haya sido heredado o que haya pasado de generación en generación ... la “apropiación” es lo que hace legítima la propiedad ... siempre es posible crear vínculos con los que controlan los vestigios ... Seduciendo, calmando, convocando o domando” (13).

Finalmente, encontramos la arquitectura. Esta característica de las relaciones entre pueblos amerindios y vestigios tiene que ver con el carácter de lo construido, esté en uso o abandonado, pero también con el carácter de lo edificado versus lo no edificado. Así, por ejemplo, entre los ch’oles y tseltales, Becquey y Chosson descri-

ben la proyección de los dueños de la tierra tanto en elementos topográficos como en iglesias (119) y detectan paralelos entre la función y el valor atribuido a ciertos vestigios y el atribuido a determinadas iglesias edificadas para el control de ciertos espacios (120). Entre los mayas yucatecos descritos por Vapnarsky, no solo a estas últimas, sino también a otras edificaciones se les atribuye una naturaleza viva. De hecho, en ocasiones, las montañas e iglesias pueden tener mayor agencia que los vestigios (22). Un interesante caso híbrido entre montaña y edificación es descrito por Molinié en Yucay cuyos andenes incas son analizados como artefactos para el control del espacio (183). ¿En qué medida, pues, las categorías de vestigio o de ruina son relevante para los indígenas? ¿En qué medida o en qué contextos es relevante la distinción, por un lado, entre ruinas en desuso y edificaciones en uso y, por el otro, entre vestigios humanos y elementos considerados “naturales” como los montículos?

La sola emergencia de preguntas como esta hacen de “Living Ruins” una obra de enorme importancia para los estudios amerindios. Como bien lo dice su introducción, el tema necesita de trabajos de antropólogos como estos, comprometidos con la etnografía profunda (*deep ethnography*) (4) y que, como en toda etnografía cabal, presten también atención a las “prácticas discretas y discursos elípticos” (78). Finalmente, cabe anotar que, además, este libro constituye una invitación instructiva a explorar las continuidades entre tierras altas y bajas sudamericanas, y entre este continente y Mesoamérica. Para el caso de los llamados espíritus de los cerros en los Andes, por ejemplo, encontramos resonancias tanto del perspectivismo amazónico en su adopción de animales salvajes como mascotas (descrita por Molinié) (174), como en la “tendencia mesoamericana a proyectar la propia sociedad en las montañas” (84) – para no hablar de aquellas entidades no humanas extremadamente similares a los gentiles, las *illas*, las huacas o las humanidades sucesivas en el Yucatán y en Chiapas. En suma, tanto por medio de sus rupturas con el “patrimonio” como por medio de sus preguntas sobre la vida, la propiedad y la arquitectura amerindias, el libro “Living Ruins” nos invita a una antropología americanista comparativa altamente deseable y necesaria.

Juan Javier Rivera Andía

Freiberger, Oliver: Religionsvergleich. Ansätze, Kritik, Praxis. Baden-Baden: Nomos, 2022. 191 pp. ISBN 978-3-8487-6876-9. Preis: 24,00 €

Soll ein Vergleich von Religionen, deren Zielen, Inhalten oder einzelnen Momenten wissenschaftlich angemessen durchgeführt werden, handelt es sich, wie das Werk von Oliver Freiberger detailliert und differenziert zeigt, um eine anspruchsvolle Aufgabe. Eine erste Vor-

aussetzung bildet der Abstand zum Gegenstand; wer selbst durch seinen persönlich-existenziellen Bezug als integraler Bestandteil einer Seite des Vergleichs angehört, etwa, dass sie seine oder ihre eigene Religion betrifft, ist leicht geneigt, dementsprechend Vergleichskriterien auszuwählen, die letztlich dem eigenen den Vorzug zu geben. Das Interesse an einem bestimmten Ergebnis, im allgemeinen deutlich oder subtil etwa der Überlegenheit der Religion, oder überhaupt der Wertung, steht damit dem wissenschaftlichen, ergebnisoffenen Vorgehen entgegen. Freiberger verdeutlicht dieses Problem an theologischen Beispielen.

In diesem Zusammenhang reflektiert Freiberger, inwiefern der Religionsvergleich im Einzelnen, aber auch im Gesamten zu kritisieren ist, da er vielfach der Gefahr von Willkür und Befangenheit ausgesetzt ist. Der Gefahr des wertenden oder vereinnahmenden Vergleichs steht die Feststellung gegenüber, dass durch Vergleich überhaupt erst einmal ein Reden über unterschiedliche Religionen möglich ist, denn diese und ihre Elemente müssen in eine Sprache gebracht werden, deren Benennungen vom je eigenen Kontext ausgehend versuchen, das je andere mit eigenen Worten (und deren Assoziationen) möglichst adäquat zu benennen. Mit der Verwendung einer Sprache, die eine einzelne Religion übergreift, befindet sich die Darstellung unwillkürlich tief im Vergleich, wenn etwa Erlösung oder Frieden, Gott oder der Terminus “Religion” selbst auf andere Religionen übertragen wird. Damit liefert der erste Teil von Freibergers Buch zunächst eine notwendige Reflexionsarbeit über das eigene religionsvergleichende wissenschaftliche Denken und Tun. Aus diesem Grund nehmen auch die Geschichte des Vergleichens und die Beispiele verfehelter Vergleiche einen bedeutsamen Raum in den Ausführungen ein.

Schon in diesem Teil wird deutlich: Freiberger verbindet die Genauigkeit des Wissenschaftlers mit der didaktischen Intention eines Lehrbuchs. Die Lesenden werden an die je einzelnen Fragestellungen herangeführt, die entscheidenden Kriterien des Vergleichs werden, je nach Betrachtungsebene, ausgewählt, erarbeitet und begründet, und schließlich an Beispielen vor- und eingeübt. Weitere besondere Herausforderungen liegen gerade beim Religionsvergleich darin, dass Religionen in sich komplexe Gebilde darstellen und dadurch die einzelnen Elemente, die zum Vergleich herangezogen werden, nicht angemessen verglichen werden können, ohne deren Kontext und ihre jeweilige Intention innerhalb ihres Kontextes zu berücksichtigen. Dabei muss, wie bei jedem wissenschaftlichen Vergleich, vorher festgelegt werden: “Was will ich miteinander vergleichen und woraufhin?” (144).

So selbstverständlich diese Grundelemente auch sein mögen, zeigt Freiberger anschaulich, wie sie überzeugend angewendet werden können. Neben der Frage,