

CANESSA Andrew, *Intimate indigeneities. Race, sex, and history in the small spaces of Andean life*

Duke University Press, Durham/Londres, 2012

Óscar Muñoz Morán

---



**Edición electrónica**

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/13820>

DOI: 10.4000/jsa.13820

ISSN: 1957-7842

**Editor**

Société des américanistes

**Edición impresa**

Fecha de publicación: 17 septiembre 2014

Paginación: 294-298

ISSN: 0037-9174

**Referencia electrónica**

Óscar Muñoz Morán, «CANESSA Andrew, *Intimate indigeneities. Race, sex, and history in the small spaces of Andean life*», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 100-1 | 2014, Publicado el 18 septiembre 2014, consultado el 05 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/13820> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.13820>

---

Este documento fue generado automáticamente el 5 septiembre 2022.

All rights reserved

---

# CANESSA Andrew, *Intimate indigeneities. Race, sex, and history in the small spaces of Andean life*

Duke University Press, Durham/Londres, 2012

Óscar Muñoz Morán

---

## REFERENCIA

CANESSA Andrew, *Intimate indigeneities. Race, sex, and history in the small spaces of Andean life*, Duke University Press, Durham/Londres, 2012, 325 p., bibl., ill.

- 1 *Intimate Indigeneities* es un libro contemporáneo que nos remite, no obstante, a una tradición antropológica conocida. Contemporáneo porque habla sobre actualidad y plantea un análisis de elementos comunes a la modernidad. Tradicional porque, en el fondo de esa disertación, se adivinan dos cuestiones clásicas en la antropología: el recuerdo constante de las etnografías totales propuestas por Boas primero y Mauss posteriormente, donde el conjunto predomina sobre las partes y lo holístico alcanza su verdadero sentido en la disciplina. Un conjunto que se resume en la pregunta principal del libro y que, en este reseña, aparece como la segunda de las cuestiones tradicionales, ¿qué es ser indígena? Es la primera vez que el autor nos deja sus reflexiones al respecto en forma de monografía, aunque ya sabíamos de sus inquietudes al leer los textos que había publicado durante los últimos años (Canessa 2006, 2008).
- 2 El atractivo del libro de Canessa está en las sensaciones que el lector tiene al enfrentarse a él. El placer de encontrarse ante una etnografía de la modernidad, pero que aparenta querer homenajear a aquellas monografías con las que nos formamos los americanistas. En ellas siempre aparecía entre nuestras inquietudes la pregunta de cómo definir a los sujetos de nuestras investigaciones, los indígenas (el recuerdo nos remite al trabajo de Friedlander, también citado por Canessa, *Ser indio en Hueyapan* – 1977). Aquellos trabajos descriptivos donde los autores se preocupaban por abarcar cada uno de los aspectos de la

vida indígena. Canessa recupera ese estilo para explicarnos qué son los indígenas o, mejor dicho, qué son los *jaqi*, de Wila Kjarka (comunidad aymara del altiplano boliviano).

- 3 El autor se cuestiona la aplicación que del término « indigenidad » se hace desde sectores oficiales y urbanos, alejados al menos sensorialmente, de la población rural. En el caso etnográfico presentado, el indígena es aquel que vive en tierras bajas. Ellos son otros, *jaqi*.
- 4 Los que trabajamos en los Andes, pero especialmente en Bolivia, sabemos de lo poco práctico que resulta el término « indígena » para referirse a la población campesina, hablante de quechua o aymara. Canessa, durante sus veinte años de trabajo en el altiplano, llegó a considerar que, si no era acertado hablar de indígenas, indios o aymaras (p. 6), debía de existir otra serie de mecanismos internos que les llevara a distinguirse de la población mestiza y/o blanca.
- 5 Es aquí donde surge el término *jaqi*, cuya más fiel traducción sería la de « gente correcta », es decir la forma como un wilakjarkeño se describiría a sí mismo. Pero lo *jaqi* no se puede entender sin su opuesto, *q'ara*, los blancos, aunque, según Canessa, una traducción más acertada sería « despojados de su humanidad ». En fin, el objetivo del trabajo es « explorar lo que *jaqi* significa para las personas de Wila Kjarka y cómo este término difiere del de indígena e indio » (p. 5, traducción del autor O. M. M.).
- 6 En la obra encontramos que un *jaqi* se define en el mundo religioso católico, pero también en el sistema más tradicional de creencias, en las formas de historicidad, en las percepciones del ser y el cuerpo, en los miedos, el sexo, el género, en las relaciones con el mundo mestizo y blanco, en los cánones de belleza.
- 7 Para ello, el autor divide el libro en ocho capítulos más una introducción y un postscript. Aunque la dicotomía *jaqi-q'ara* está presente en cada uno de ellos, es cierto que la estructura descriptiva divide el libro en dos partes: los primeros cinco capítulos donde predomina el interés por definir lo *jaqi* desde dentro de la comunidad, es decir, ¿qué los hace ser parte de la misma? Los tres últimos, en cambio, nos muestran cómo una vez definido lo *jaqi* como propio, su imagen se consolida al adentrarse en los diferentes terrenos del mundo mestizo y blanco.
- 8 El análisis del sistema local de creencias aparece como el principal objetivo del primer capítulo. El autor presenta con detalle y una cuidadosa etnografía el confuso papel de lo católico en el universo local. Aunque presente en la cotidianidad, no se puede decir que exista un sistema sincrético, sino una convivencia (no conflictiva) de dos sistemas, el católico y el de los « espíritus » locales (como los achachilas, la pachamama o el Tiu, p. 61).
- 9 Pero lo *jaqi* se define en gran parte por la forma de entenderse a ellos mismos rastreando el pasado, el cómo han llegado a ser lo que son (capítulos dos y tres). Es la forma de comprender el pasado y dotarlo de significado, una especie de historicidad local (el autor ha entendido siempre que la historicidad indígena es casi el principal pilar sobre el que se construye su indigenidad), que va desde la historiografía más científica hasta las representaciones propias. Se pone el acento en las múltiples formas de interpretación del pasado que se pueden encontrar en el interior de la comunidad. Pero también en la inexistencia de una sucesión lineal de acontecimientos. El autor critica así a la corriente etnohistórica que ha pretendido establecer « un discurso narrativo continuado » (traducción del autor, O. M. M.) sobre la historia en el mundo andino (p. 87).

Lo interesante está en que lo *jaqi* se encuentra en el verdadero esfuerzo por cuadrar todos esos discursos en un cuerpo general de creencias.

- 10 Y el ejemplo lo encontramos en un acontecimiento en concreto: la guerra Jankho Kjarka. Conflicto que enfrentó a dos comunidades que formaban la parte alta y baja del mismo ayllu. Una partidaria de mantener el antiguo régimen agrícola y otra de destruirlo (todo en el contexto de la revolución de 1952). En juego no sólo hay posiciones a favor y en contra de los patrones hacendados, sino también formas locales de representación de la violencia, como los episodios de canibalismo que son puestos en circulación discursiva para fortalecer las nociones de lo correcto (*jaqi*) y lo salvaje (*q'ara*).
- 11 Esas acusaciones de canibalismo atacan directamente, entre otras cosas, a las concepciones ontológicas del ser y el cuerpo. El ser humano se define en relación al mundo de los espíritus (« Ser una persona – esto es, un *jaqi* – en Wila Kjarka es un proceso continuo de formación [...] fusionada con los espíritus ancestrales », p. 163, traducción O. M. M.) pero, principalmente, en el recorrido del ciclo de la vida (p. 158). El ser *jaqi* es ser miembro de la comunidad (condición que se alcanza con la adquisición del nombre y el ritual de la *rutucha*) y convertirse en ser humano pleno (que no se consigue hasta el momento de la muerte). Pero, aunque se necesite del mundo otro (de los espíritus) para la formación del ser, el sentirse diferente de ellos es parte imprescindible del proceso de identificación. De hecho los espíritus, en algunas expresiones, se relacionan con lo *q'ara*, como en el caso del *kharisiri* (el *l'ikichiri* en otros lugares de los Andes), protagonista del capítulo cinco. El *kharisiri* manifiesta una serie de representaciones asociadas a lo otro (Canessa 2000).
- 12 « En sus creencias sobre el *kharisiri*, los *jaqi* no están únicamente expresando un miedo a lo exógeno en general y a los mestizos y blancos en particular, sino que la propia naturaleza de estas creencias ilustra cómo es el punto de vista de muchos *jaqi* y lo que entienden por la usurpación ilegítima del poder » (p. 181, traducción O. M. M.). Se entiende este capítulo como la transición entre lo propiamente *jaqi* y aquello que lo relaciona con lo otro, que ocupará los siguientes.
- 13 Estos nos internan en los espacios de las dinámicas interétnicas, cuando el habitante de Wila Kjarka entra en contacto con el mundo mestizo. Un ejemplo importante, lo encontramos en las escuelas rurales, donde los locales se encuentran con el discurso de los maestros (*q'aras*) que les insisten en que son aquellos que en los centros urbanos se identifican como indios. La escuela fabrica un entorno (véase el ejemplo del « día del indio », pp. 207-215) donde ese indio, aunque se intente revalorizar en la ceremonia, está siempre supeditado al juicio y valoración del mundo urbano, moderno y occidental-mestizo. Es decir, el primer contacto en el que el *jaqi* se define por oposición aparece en la misma comunidad (los maestros), pero es fuera de ella donde las posiciones adquieren mayor envergadura (capítulos siete y ocho; creo que los más complejos y densos de la obra). En primer lugar, aquellos mecanismos mediante los cuales el género es definido. Canessa argumenta que lo masculino y femenino se construyen mayormente fuera de la comunidad: los hombres en su posición dentro del servicio militar obligatorio o en sus impresiones sobre los referentes sexuales occidentales; también en el ámbito sexual, la imagen estereotipada de la mujer indígena en la Bolivia blanca, donde incluso aparecen en escena los juegos de poder del presidente Evo Morales.
- 14 Pero lo más interesante de esta parte del trabajo es el significado que adquiere « lo blanco » para los habitantes de Wila Kjarka: « Por tanto, “lo blanco” no se refiere simplemente al color de la piel, sino a un complejo de atributos sociales y culturales que

confieren la pertenencia al grupo cultural dominante. Los hombres están más cerca del ideal mundo urbano blanco que las mujeres. Ellos hablan español, forman parte del servicio militar y trabajan en las minas » (p. 230, traducción O. M. M.).

- 15 Canessa nos advierte que lo que realmente se vuelve conflictivo es la contradicción constante que existe entre el ser señalados como indios por los blancos y la adquisición de elementos que los hacen blancos para su comunidad. Entonces lo *jaqi* se amestiza sin llegar a ser parte de los otros. Pero, al mismo tiempo, abandona un importante número de sistemas tradicionales que los definen, para la propia comunidad, como *jaqi*.
- 16 Y aquí encontramos la clave para entender el trabajo de Canessa y que creo aparece en la radiografía del postscript. Durante sus veinte años en la comunidad, el autor se vio turbado por los numerosos cambios que en ella ha visto actuar. Estos cambios (como el culto a los achachilas que está desapareciendo) son la esencia de lo que los definía como *jaqi*. Canessa, por tanto, comenzó a plantearse qué son los habitantes de esa comunidad donde él trabajó durante tanto tiempo. Concluye, en este último epígrafe, que ellos mismos parecen no considerarse ya *jaqi*, y que para el resto de la sociedad son identificados como indígenas. Pero un concepto de indígena que poco tiene que ver con lo rural y originario, y más con la estética y costumbres de lo que se considera un indio urbano (tal vez, como pensamos todos los que conocemos ese país, un habitante aymara de El Alto).
- 17 En definitiva, Canessa nos propone un recorrido por los múltiples caminos que toma la indigenidad en un país que, al menos desde fuera, siempre hemos considerado como predominantemente indígena. Donde las propuestas de lo indígena que se plantean desde el oficialismo se encuentran con las de la población urbana « chola » de lugares como El Alto o Potosí. Donde la población rural (*jaqi*) cuestiona los principios que lo definen como tal, al enfrentarse a aquello que consideran « lo blanco ». Un choque constante de conceptos, de acepciones, de propuestas, pero también de aflicciones o de sentimientos, que entran en juego en el proceso acelerado que está viviendo hoy Bolivia.

---

## BIBLIOGRAFÍA

### CANESSA Andrew

2000 « Fear and loathing on the Kharisiri trail: alterity and identity in the Andes », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (6), pp. 705-720.

2006 « Todos somos indígenas: towards a new language of national political identity », *Bulletin of Latin American Research*, 25 (2), pp. 241-263.

2008 « The past is not another country: exploring indigenous histories in Bolivia », *History and Anthropology*, 19 (4), pp. 353-369.

### FRIEDLANDER Judith

1977 *Ser indio en Hueyapan: un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México.

## AUTORES

**ÓSCAR MUÑOZ MORÁN**

Universidad Complutense de Madrid