

La vida cósmica de las piedras

Mario Pachaguay Casilla¹

Resumen

Un defecto de la Arqueología es haber desalojado la producción de sensibilidades locales y la eliminación de las fuerzas productivas de los sentidos, con el pretexto de realizar una mejor delimitación, optando por un modelo que encapsula la multiplicidad de modos de ser y conocer. Constituyendo una valoración predeterminada desde un ámbito monológico como si en verdad habría que examinar y pedir cuentas al material arqueológico, dentro de ese modelo inamovible e incuestionable sin pensar que se trata solamente de un artificio.

Esta mirada subterránea no reconoce la producción de sentidos singulares, inauditos y creadores que hacen a un contexto de convivencia de las intensidades que permiten estructurar subjetividades, que se estructuran fuera del sujeto y que regulan la reciprocidad confluyente de las sensibilidades condensadas en la inmanencia absoluta. Así, la Arqueología no logra entender a las unidades sociales del pasado y del presente en relación a sus propias relaciones sociales, étnicas y cosmológicas.

En este artículo se demostrará que las unidades sociales locales piensan desde otro orden de las cosas, desde la vida de los “objetos” y desde la hidro-sensibilidad de las piedras que se manifiestan en su identidad altamente transitoria y variada.

Palabras clave: Unidad social, oralidad, cosmología, seres espectrales, lítico.

Introducción

Las reflexiones hilvanadas en este artículo se originan a finales de los años 80 y principios de los 90. En esa época, la vida rural era todavía muy intensa en las *markas* y los *ayllus* de la región sur del lago Titicaca. Recuerdo, como si fuera ayer, que con mi hermana mayor comprábamos pescados de los pesqueros de Huari Chico para venderlos en Rosapata, Pillapi y Yanarico. Más que vender para obtener dinero, realizábamos un trueque por papa, chuño, haba y cebada. Esta era nuestra actividad regular cuando no había ovejas ni vacas para cuidar.

En ese entonces disfrutábamos del calor afectuoso de mis abuelos: Rosa y Cecilio, quienes nos recomendaban constantemente cuidarnos de las *ñanqhas* o seres malos, del

1 Egresado de la carrera de Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés, desde el 2006 hasta el 2014 participó en varios proyectos de investigación arqueológica y conservación en el sitio arqueológico de Tiwanaku. Fue director de Arqueología y actualmente es el Jefe de Investigaciones y Bienes Patrimoniales del Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (C.I.A.A.T). Correo electrónico: mapacagua25@gmail.com.

supaya o diablo, los *phirunis* o lugares feos, los *manq'antasiris* o lugares que te comen, los *qutuqutus* o seres de la neblina, el *antawalla* o aerolito y decenas de otros seres que estarían en los caminos que recorríamos a diario. Estas enseñanzas nos advertían del acecho de estos seres. El miedo evitaba que nos acerquemos a los lugares donde moraban estos seres, o de andar en horas no permitidas porque eran las horas en las que irrumpían ellos.

Este trabajo es un esbozo de la cosmología aymara de los *ayllus* de Rosapata, Pillapi, Suriri y Yanarico del municipio de Tiahuanacu, de la provincia Ingavi, del departamento de La Paz. En este territorio actualmente cuatro unidades sociales comparten una cosmología germinada y organizada en la época prehispánica. Estas nociones cosmológicas consisten en la identificación, clasificación, conceptualización de los seres corporales y espectrales inmersos en la comunidad, son seres visibles e invisibles organizadores de la cosmología, es decir que ellos indican cómo los humanos piensan su lugar en el mundo y cómo deben ser sus relaciones con las alteridades extrahumanas.

Para identificar y conocer la vida de estos seres corporales y espectrales propongo dos vías: las narrativas orales y las memorias artificiales que operan como prótesis o apoyaturas externas, ante una limitada capacidad natural de almacenamiento de información de los humanos, a través de los cuerpos físicos y espectrales que restituyen una experiencia social registrada ante el paso del tiempo. Ambas vías permiten identificar a los seres que evocan relaciones tensas generadas a partir de la convivencia hostil entre los humanos y los no humanos. Estos seres se agrupan en sociedades cósmicas con sus propios puntos de vista, o políticas cósmicas de acecho/fustigo, y con sus aperturas diplomáticas.

La Arqueología desde un otro orden de las cosas

Las miradas opulentas de la Arqueología y de la Antropología pasan por unos filtros de escotoma, que impiden identificar la composición de los acontecimientos en sus verdaderos contextos. Con esta clausura de mundos, los arqueólogos y antropólogos replegaron y mutilaron la multiplicidad de acontecimientos sin que aun sean acontecimientos, es decir que no solo clausuran o detienen el contexto de existencia, también lo hacen con la vida de la existencia de un acontecimiento sin que sea acontecimiento o apertura del mundo².

La imagen bulliciosa del mundo de los acontecimientos en este ambiente hegemónico, centrado, miope, sordo y mudo desemboca en una consternación silenciosa total y absoluta. Tanto es así que sobre la imagen bulliciosa de mucho contenido o sustancia se sobrepone un vacío y silencio voluntario dando paso al dibujo libre, al dibujante adherido o circunscrito a ese ambiente. Así, la alfombra que cubre los acontecimientos se dispone

2 Un ejemplo que ilustra la clausura y la apertura del mundo es la forma de relacionamiento, acaso la avispa no repliega (captura, mutila, la muerte anticipada de la mariposa sin ser mariposa) ¿el devenir mariposa del gusano?, es decir, la avispa no solo detiene la vida de un gusano, sino la vida mariposa de un gusano y las otras etapas de la secuencia de su ciclo de vida. Este ejemplo de la contextualización del *Ninanina* o avispa andina tiene su plano de consistencia en el concepto de "devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa" (Deleuze y Guattari, 2002: 15-16).

a desplegar sobre su superficie contextos simulados, acontecimientos simulados y sujetos simulados con la ayuda del dibujante constructivista. En este contexto, surge una pregunta constante: ¿qué significa ir al campo si lo tenemos aquí? Se refieren al nativo de la mesa, ese que está en los libros creados con anterioridad.

Frente a este mundo clausurado y con falta de mecanismos de accesibilidad o penetrabilidad, existen historias registradas en microcartografías y constituidas por las narrativas orales y las memorias artificiales que dan cuenta de un universo poblado por muchos seres visibles e invisibles. Entre ellos están los seres paradigmáticos, predadores, gestores de dolencias y caníbales con cualidades de alta transformación. Así, estos seres físicos y espectrales se constituyen en formadores y cristalizadores de una historia que narra las relaciones entre humanos y no-humanos.

Las historias tejidas en estas unidades sociales no se refieren a fechas cívicas ni a héroes, como sucede en otras sociedades³, tampoco enfatizan en las historias económicas ni de producción, aunque de manera muy escueta se invocan en los rituales a seres primigenios de espacios y tiempos muy remotos y a los dueños de los diferentes productos y bienes. Está claro que la historia de estas comunidades (*ayllus*) gravita en poner en equilibrio las relaciones entre humanos y no-humanos. Entonces son relaciones tensas a partir de la convivencia hostil entre los humanos y los no humanos agrupados en sociedades cósmicas con sus políticas cósmicas de acecho/fustigo y también de diplomacia.

En esta situación, el tipo de historia experimentada por estas unidades sociales está más clara debido a que todos los seres son notables interlocutores que dan sentido a su medio y al medio de los humanos. Los seres físicos y espectrales que están inmersos en el mundo de los humanos obedecen a sus propias reglas, sin embargo cuando los humanos tienden lazos de diálogo a través de ceremonias y festines se propician encuentros diplomáticos que instauran relaciones simétricas y a su vez conciertan una convivencia reglamentada.

Para comprender de manera sustancial cómo operan las redes de los seres corporales y espectrales en el contexto social se planteará un análisis desde el relato oral proporcionado por los interlocutores y la memoria artificial, que está arraigada en todos los niveles de espacio que administran los seres humanos, animales, plantas, seres meteorológicos, fluidos y objetos, todos son coaguladores de una identidad cosmológica mutante. Son estas las dos vías arqueológicas —el relato oral y la memoria artificial— que conducen a los grandes depósitos de información y que permiten acceder a los datos de la biografía de cada uno de los seres que se despliegan, repliegan, dispersan, reagrupan, transforman y que toman velocidades y reposo en tanto seres de un universo cosmológico.

3 Desde el sincretismo es importante mencionar las fechas cívicas y los héroes; pero la perspectiva de las historias locales es otra y se centra en las relaciones de los seres corporales y espectrales con los seres humanos.

El relato o la narrativa oral es una vía que “no representa solo palabras, un simple medio de comunicación, agente de transmisión de información, sino que engendra ser-ahí, palabra interfaz entre el en-sí cósmico y el para-sí subjetivo” (Guattari, 1996:110). El relato o la narrativa oral, proporcionado en el ámbito de las cuatro unidades sociales, tiene la capacidad de gestar imágenes verbales que ordenan la red física y espectral de los seres identificando sensibilidades externas que regulan el comportamiento cotidiano y ritual de las personas; visibilizan subjetividades fuera del sujeto y regulan la reciprocidad de un conjunto coherente de las sensibilidades que no necesariamente son emanadas por el ser humano.

En esta atmósfera fluyen incesantes las sensibilidades externas al ser humano y que fueron generadas por todos los seres inmersos en este universo, la oralidad se hace parte de ella sin llegar a apropiarse de esa red de seres que interactúan y que son creadoras de microhistorias. La oralidad como gestora de las imágenes verbales abre el mundo para que los seres físicos y espectrales tengan su verdadero lugar de presentación, es decir, la oralidad dentro de estas unidades sociales es capaz de conjugar las imágenes verbales poniendo en claro que los seres físicos y espectrales son sujetos, entre los sujetos humanos, y conforman sus propias políticas y sociologías cósmicas.

Así como existe una oralidad desplegada de manera puntual para las ceremonias, para los festines y para los comensales, también existe una oralidad condensada para exponer y mostrar la vida de los seres corporales y espectrales. Esta entra en acción en un espacio discreto y tiempo apropiado, pues hablar de las características y cualidades de los seres paradigmáticos, predadores, gestores de dolencias y caníbales involucra mucho respeto y temor. Por consiguiente, hay dos espacios y tiempos propicios para la oralidad, que garantizan su transmisión de generación en generación:

- a) La vida ritual y ceremonial son sin duda un espacio y tiempo social donde irrumpen los seres de la sobrenaturaleza. Se concentra en los movimientos, gestos, posturas y palabras de los *ch'amakanis*, o dueños de la noche, y los *yatiris*, o sabios que han aprehendido con la pedagogía y el lenguaje de los seres temidos. Asimismo, por los movimientos, gestos y posturas de los seres humanos normales que aprendieron de los *ch'amakanis* y *yatiris*.
- b) El otro espacio de irrupción es el mundo íntimo de la casa, el primer universo de los seres humanos. Es realmente un cosmos de unidad y sin ella los humanos posiblemente habrían sido seres dispersos, en este espacio íntimo el *jach'a tatalachachila*, o abuelo, y la *awicha*, o abuela, despliegan toda la operación que pone en escena la narrativa oral sobre las características y cualidades de los seres visibles e invisibles. Esta narrativa se comparte a los hijos y nietos cuando comienza la noche. Los oyentes, que dependen del número de nietos, atienden las narraciones que personifican a los seres. En esta atmósfera, los oyentes quedan advertidos de caer en las fauces de cualquier ser predador.

Estos seres están en las narrativas orales de las ceremonias, en los espacios domésticos, en las jornadas laborales y en los viajes. Las intensidades y redundancias de los relatos indican que el universo completo está poblado por seres visibles e invisibles. Esta realidad también sugiere que las microhistorias e historias universales, construidas en las cuatro unidades sociales, constituyen una historia de lucha permanente por estar en una relación simétrica con los seres asechadores. En este contexto el ser humano aparece como alimento de los seres rapaces que fluyen en el universo.

En síntesis, la narrativa oral es una vía para conocer las cualidades de los seres visibles e invisibles y propicia la transmisión de información a las generaciones venideras que la replican del mismo modo. Aunque las cuatro unidades sociales han sido descritas como homogéneas, seguramente deben existir diferencias internas que brotan en el espacio común de la identidad. Sin embargo, las singularidades de cada *ayllu* y las diferencias entre las tradiciones son otros temas de investigación.

La otra vía es la memoria artificial o la memoria adherida a los cuerpos físicos y espectrales, esta se entrelaza con todos los seres de ese sistema cosmológico que, aparte de constituir múltiples roles y condensaciones, también se consideran depositarios de la información oral, allí capturadas y sedimentadas, un tipo de información oral que se libera y se desprende en ciertos contextos y coyunturas. Parece paradójico, pero esa es la naturaleza de la constitución histórica de estas unidades sociales. En este universo los muertos primigenios, las montañas, los accidentes geográficos, los animales, las plantas y cuerpos celestes poseen y detentan la eficacia de la secuencia “histórica”. Precisamente, los seres físicos y espectrales se constituyen en formadores y cristalizadores de una historia que narra todos los medios posibles para administrar las relaciones entre humanos y no-humanos.

Un ejemplo para entender cómo opera la memoria artificial a través de los cuerpos es la actividad agrícola de las *chullpas* o muertos genéricos, identificados en las cuatro unidades sociales. Entre los aymaras de estas cuatro unidades sociales, se postula la existencia de un pasado genérico o *nayra pacha* y el muerto genérico o *chullpa/laq'a achachila* que se constituye en el ancestro de los muertos y de los vivos. La comunicación y el diálogo entre los muertos y los vivos con los muertos genéricos que pertenecen a un mundo de tiempos inmemoriales, se practica de diferentes maneras. Por un lado, para los vivos, el diálogo con los muertos genéricos es a través de las invocaciones verbales (*achachilanaqat may'asi*); de los sueños (*nayra achachilanakampiwa samkasta*); la comida que no tiene sal y sabor (*janiwa jayunikiti, chullpa manq'awa*); la coca que se invita “a su boca”, una boca genérica hambrienta y sedienta de todo los antepasados (*jumampi akhull't'a*); la libación de bebidas (*jumasa umt'arakima*); la wilancha o libación con sangre animal; la *iraya/apaya* o la encomienda (comida, bebida y cosas para manufacturar entre los muertos) que los *chhuyuljunt'u jiwatanaka* o muertos frescos llevan hasta los muertos de otros tiempos y de los muertos que fueron sus conocidos en vida. Por otro lado, los

muestran dialogan entre ellos a través del *jikisiwi* o encuentro en la aldea de los muertos; la entrega de encomiendas de los vivos, es decir, un muerto entrega a otro muerto para que coma, beba y manufacture algo.

En este contexto dinámico donde se relacionan los vivos con los muertos y entre muertos, surge el mundo de los muertos, un espacio donde se desarrollan diferentes actividades parecidas al de los vivos. Una de estas actividades es el *chullpanakana yapupawa* o el cultivo de los muertos genéricos. La historia oral señala que, en algún momento del *Nayra Pacha* o tiempo genérico y primigenio, los muertos cultivaban *k'aphar ch'uqi* o papa silvestre y/o duro y *ajara jupha* o quinua ácida, productos que no consumen los humanos o los animales vivos ni los espíritus predadores. Estas especies cultivadas por los muertos crecen exclusivamente alrededor de las antiguas aldeas humanas y de las *chullpa utanaka* o casas de los muertos genéricos, espacios donde reposan y siembran.

Estos sembradíos pueden verse exclusivamente en lugares donde el humus de tierra contiene restos de ceniza y material orgánico. Esos cultivos, crecen y permanecen en el tiempo, se mudan de un espacio a otro, aunque en distancias muy cortas a modo de rotación de cultivos que hacen los humanos. La permanencia y ciclo de vida de estas plantas domesticadas por los *chullpas* está garantizada por el suministro de sangre y aliento de los muertos que viven en esa aldea. Es decir, entre los aymaras es normal hablar y escuchar sobre el *jaqi samana* o aliento humano y *jaqi wila* o sangre humana que alimentan a las plantas. En esta concepción cosmológica existe una dinámica vasta de mutaciones y contra-mutaciones de flujos vitales, apariencias corporales y ropajes para asegurar los cultivos.

De esta manera, las reglas normales que se aplican con relación a los flujos humanos como el aliento y la sangre en un contexto social de los vivos, es transpuesta y advertida también a los muertos que viven a través de otros cuerpos humanos vivos que son capaces de escuchar, hablar y practicar en su estado de mutación. Entre los aymaras vivos de este *ayllu*, se advierte que ciertos árboles como la *kiswara* y el *kulli* se alimentan con el aliento y la sangre humana viva. Esto significa que, a medida que va creciendo el árbol, va disminuyendo de manera gradual la sangre y el aliento de la persona, quien va enfermarse y morir de raquitismo, depredado lentamente por el árbol.

Este mismo principio se emplea para la papa y la quinua con relación a sus cultivadores que son los *chullpas* o muertos genéricos. Entonces, para mantener el cultivo en buenas condiciones y para tener buenos resultados, se introducen en el cuerpo de los vivos y desde allí canalizan, transportan y consumen de a poco la sangre y el aliento que servirá de alimento a las plantas. Si bien el cuerpo de un muerto metido en un cuerpo vivo hace toda la faena para suministrar alimento a las plantas de su cultivo, solo se constituye en el medio o emisario que capta y canaliza la provisión de flujos de un humano vivo hacia las plantas.

Si bien los humanos vivos realizan actividades culturales en sus cultivos como arar, revolver, sembrar, irrigar, aporcar y cosechar; los muertos, al meterse en el cuerpo de los humanos vivos están cumpliendo parecidas actividades culturales de un modo distinto. Se podría decir que, al meterse en el cuerpo de los vivos, están creando todas las condiciones necesarias para asegurar su producción, es decir que están dotando a su cultivo de *jaqi samana* o aliento humano y *jaqi wila* o sangre humana, considerada como un alimento completo de las plantas de los *chullpas* o muertos genéricos. Este alimento, en el pensamiento de los muertos, se convierte en flujos corporales como la tierra, agua, oxígeno y abono, o sea, el aliento y la sangre optan por otras corporalidades que solamente sirven para alimentar el cultivo de ellos y no al de los humanos y animales vivos.

En este caso, el cultivo de los muertos se diferencia abismalmente del cultivo de los vivos porque de él comen los humanos, los animales, los muertos y los *ajayus* o espíritus, pero del cultivo de los muertos nadie come. Los *k'aphar ch'uqi* y *ajar jupha* son plantas bellísimas cuando florecen y a la vez son carnívoras, operan según políticas cósmicas de transformación gestadas y promovidas por los *chullpas* o muertos genéricos.

Es importante aclarar que los muertos genéricos no se introducen en el cuerpo de los animales ni de otros seres porque esas pieles y apariencias físicas no les sirven para canalizar el alimento a sus cultivos, pero si lo hacen cuando se trata de realizar otras actividades. Si no fuera la piel y la ropa de los humanos vivos, es muy probable que las pequeñas plantas carnívoras dejaran de existir en el mundo de los muertos y desaparecerían de la vista de los vivos.

En los testimonios registrados hay un consenso sobre el pasado genérico que está relacionado con *chullpa man'qa* o comida de los muertos genéricos. Con respecto a esta categoría, los vivos han construido una serie de cuerpos materiales, capaces de mudarse de un aspecto a otro. Por ejemplo, cuando afirman lo siguiente: “esa comida no tiene sal ni sabor, parece comida de *chullpa*”, es decir, desde el punto de vista de los vivos, la sal y el sabor de la comida son determinante para el consumo y para que sea una comida de vivos.

Otra categoría identificada dentro de los conceptos cosmológicos, es el *chullpa jaqi* o persona viva que pertenece al grupo de los muertos genéricos: “aquella persona no se ha saludado debe ser *chullpa*”. Esto ocurre cuando una persona viva “opta” por introducirse en el cuerpo de un muerto genérico, que no respira ni habla y que tiene la apariencia de un alma caminante, o cuando el cuerpo de un muerto se mete en el cuerpo del vivo para manipular su conducta de acuerdo a su patrón cosmológico.

Finalmente, existe la *chullpa uta* o casa de los muertos genéricos (nichos) y el *alma marka* o aldea de los muertos (cementerio). Al igual que los vivos tienen casas bien *isthapiyatas*, o vestidas, los muertos también tienen casas bien vestidas y aldeas bien organizadas. Así como los vivos salen de sus casas y aldeas durante el día y la noche para

realizar actividades y después vuelven, igualmente los muertos salen de sus casas y aldeas durante la noche para realizar actividades inherentes a su condición y después vuelven a su casa, antes de que llegue el día o la manifestación plena del mundo.

En su estado normal, es decir, cuando los vivos son vivos y los muertos son muertos, los vivos temen acercarse a la casa y aldea de los muertos durante la noche y lo hacen durante el día; y los muertos temen acercarse a la casa y aldea de los vivos durante el día y lo hacen en la noche. A simple vista, parece ser una dicotomía y analogía de ida y vuelta, no obstante la diferencia es sustancial debido a que los cuerpos y fluidos de los vivos van en constante muda y permuta con los cuerpos y fluidos de los muertos y viceversa⁴. En realidad, los muertos no están reposando en el día para despertar y caminar en la noche, ya que ellos encontraron múltiples formas corporales y fluidos en las que se introducen y a través de esos cuerpos emisarios están en constante actividad, ya sea en el día o la noche. Entonces, es normal observar cuerpos emisarios que cargan almas y que van de casa en casa y aldea en aldea.

En la secuencia de estas afirmaciones se muestran las materias, flujos y dinámicas de intersección entre los vivos, los vivos con los muertos y entre los muertos. Estas afirmaciones cosmográficas presentan características multiformes y multidimensionales, no se refieren a una analogía hecha a partir de la actividad de los vivos, a una metáfora construida fuera de esta lógica de pensamiento ni mucho menos a una resonancia simbólica, manipulada a favor de una persona o de una aldea; más bien, las narrativas aymaras de los muertos que desempeñan las actividades agrícolas están bien establecidas bajo los pensamientos y principios cosmológicos, conservados en el depósito de conocimientos por generaciones.

El cuerpo de los muertos, o cualquier otro, sintetiza propiedades que derivan de aspectos espaciales, temporales y sociales, cuyo significado se completa a través de la integración de sus componentes estructurales, conceptuales y relacionales. Humanos, animales, plantas, seres buenos, seres malos, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos y espíritus espectrales son un polo principal de una macro taxonomía de los aymaras en general y de aquellos que habitan en las cuatro unidades sociales en particular.

Finalmente, los que restablecen el equilibrio, ante una transgresión o cualquiera adversidad caótica entre los vivos, o entre vivos y muertos, y entre los muertos, son las personas especializadas: el *yatiri* o el que sabe, el *thaliri* o el que sacude malos espíritus y el que llama a los buenos; el *qhaqhiri* o el que saca la *mulla phalla* o el susto; el *layqa* o el brujo que tiene las condiciones de manipular junto a sus colaboradores animales y otros seres todo lo que se le pide; y el *ch'amakani* o el dueño de la noche y de las tinieblas, quien oficia de maestro del esquematismo cósmico (Tuassing, 1987: 462-463), parecido al chamán de otras culturas, está cargado de conceptos visuales (imágenes), onomatopéyicos

4 Lo que impera aquí es una verdadera racionalidad rizomática de tipo Deleuzeguattariana.

(sonidos), orales (voces) y alucinógenos (visiones integrales) que son instrumentos básicos de la tecnología chamánica o prótesis visuales.

Recapitulando, cada uno de los procesos constituidos por los seres y sus acciones son portadores de mucha información. En este caso los seres muertos, emisarios de la muerte y las actividades que acompañan a la temática de la muerte son apenas un solo componente estudiado de los cientos que existen en la cartografía cosmológica o el sistema total (**Figura 1**).

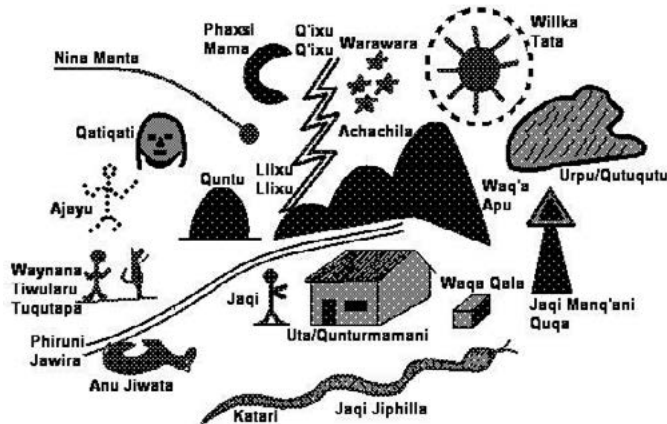


Figura 1. La cartografía cosmológica o sistema total de los acontecimientos. **Fuente:** Elaboración propia.

La política cósmica de las piedras

En el lenguaje depurado de la cotidianidad es fundamental que las piedras tomen un protagonismo central, ya que son seres generadores de sentidos y con la capacidad de organizar el universo que comparten con los seres humanos. Bajo esta lógica, dentro de las unidades sociales incursionadas se identificó una multiplicidad de características y cualidades atribuidas a las piedras. No solo se identificó lo que los seres humanos atribuyen a las piedras, sino también cómo los humanos, a través de las piedras, piensan su lugar en el mundo y cómo deben ser sus relaciones con las alteridades extrahumanas.

En este contexto, las unidades sociales en consideración emplean en su visión de mundo un saber singular y diversificado sobre los objetos líticos. Estos seres líticos tienen una parte corporal física y otra parte espectral, ambas participan de una vitalidad genérica, capaz de “fluir” como el agua por todas las grietas posibles. Así en esta relación concreta entre los seres humanos y los objetos líticos se materializa la ontología aymara de la visibilidad y la invisibilidad. Una distinción básica que ordena todo el universo y que da lugar a un campo intersubjetivo humano-piedra.

Entre los seres líticos registrados están los *Wak'a qala* o piedra antigua con poder, *Wak'ani qala* o piedra con faja, *Rayu qala* o piedra del rayo, *Purakan jiliri qala* o la piedra que crece en el estómago, *Jani tiwularu wact'iri qala* o la piedra que no llega al zorro, *Wayk'a q'iyaña qala* o el batán para moler ají y el *Urqu qala* y *Qachu qala* o piedra macho y piedra hembra. Estos seres se clasifican en piedras predatoras de humanos y animales, piedras que gestionan dolencias, piedras que crecen en el estómago de los humanos y piedras que gestionan salud.

Waq'a qala o piedra tutelar. Es un ser primigenio con cuerpo y lugar definido. Su cuerpo tiene distintas formas y puede estar en el patio de la casa, o fuera de ella, y en algún lugar considerado como *katuqiri* o lugar para recibir ofrendas. Es muy respetado por los seres humanos, no deben sentarse o pararse encima ni golpearlo con otros objetos, tampoco deben acercarse los niños y los animales porque es un ser predador. Estas previsiones condicionan las acciones de los seres humanos que buscan puntos de encuentro a través de las libaciones de bebidas o sangre animal, cuando se faena algún ganado, estas rogativas consisten en invitar coca en ceremonias que se denominan *waxtas*.

Las *Waq'a qala* tienen bocas dispersas y sus cuerpos son fluidos y espectrales. Es una fluidez que no muda. Su existencia eficaz se despliega a nivel doméstico, local y regional. Poseen cualidades de ferocidad y gestionan dolencias y muerte para humanos, animales y plantas.

Waq'ani qala o piedra con faja. Es un ser primigenio de cuerpo disperso, permanentemente móvil, se desplaza de forma natural, y a veces su desplazamiento es causado. Son piedras con fajas blancas que las distinguen del resto, presentan diferentes tamaños, colores y formas.

Es un ser emisario de los predadores más eficaces. Come a través de la boca de otros seres predadores, su cualidad principal es la gestión de dolencias en las manos y los pies de los humanos.

Rayu qala o piedra del Rayo. *Llixu* o destello y el *q'ixu* o el trueno son el útero desde donde nace esta piedra. Aparece en lugares donde impactan los rayos, desde lo espectral hacia lo físico, su lugar es móvil. Tiene boca dispersa y su cuerpo fluido y espectral está adherido a la boca de su padre, un ser predador paradigmático.

Estos seres son feroces y atemorizantes, gestionan dolencias, muerte y destrozos para los humanos, animales y plantas; y también son los auxiliares mayores y más temidos de los *ch'amakanis* y *yatiris*.

Purakan jiliri qala o piedra que crece en el estómago. Es un ser que normalmente está en reposo, sin embargo, al constituirse en el estómago de los humanos crece, eso

se nota en el estómago aumentado de las personas que han ingerido al ser voluntaria o involuntariamente.

Tiene un cuerpo físico y lugar móvil, su atributo principal es la gestión de dolencias estomacales.

Jani Tiwularu waxt'iri qala o la piedra que no impacta al zorro. El zorro es el perro de los *achachilas* y es el dueño del paradigma del comportamiento *sallqa* o picaresco. En el trabajo etnográfico de Arnold y Yapita (2014) el comportamiento *sallqa* también se atribuye al “un animal o un niño arisco” y a las acciones de “engañar”, entonces el zorro es considerado como la bestia silvestre arquetípica.

Por su condición en su alrededor existen seres espectrales que cuidan su integridad física, especialmente el *sagapu* o la punta de su cola que es como una especie de “antídoto”, que evita que las piedras lanzadas por los humanos impacten en su cuerpo. Sin embargo, si la piedra es lanzada con la mano izquierda, el zorro no podrá esquivarla.

Wayk'a q'iyaña qala o la piedra para moler el ají. La molienda es un ser primigenio con cuerpo y lugar fijo/doméstico. Cuando los humanos piden su colaboración es para unir la fontanela de los infantes y para que la cabeza sea tan dura como la molienda. Gestiona la salud de la estructura ósea de los cráneos y ayuda a promover la construcción social del cuerpo en la etapa infantil.

Urqu qala o piedra macho. La etno clasificación sobre el género de las piedras se basa en su dureza. Las piedras machos poseen mayor dureza.

Qachu qala o piedra hembra. Cuando es deleznable y con poca dureza se considera como piedra hembra (**Figura 2**).

Los datos presentados proceden de la antigüedad y se conservan en la memoria y práctica oral de estas cuatro unidades sociales. Es fundamental tratar de comprender cómo operan las piedras en relación a los seres humanos y los demás seres visibles e invisibles de su universo. En este trabajo se logró identificar seres líticos con ciertas características: predadores de seres humanos, animales y plantas; gestores de dolencias para los humanos y animales; seres gestores de bienestar para humanos, animales y plantas; aquellos que crecen en el estómago humano y finalmente los que son macho y hembra.

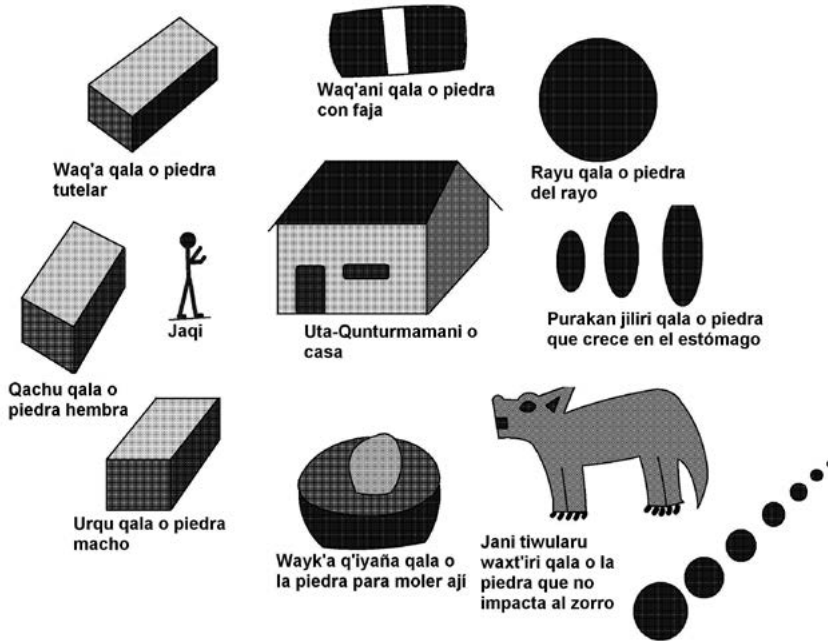


Figura 2. Seres líticos con vida. Fuente: Elaboración propia.

En el imaginario de los interlocutores los seres líticos tienen aspectos variados. Se podría decir que son rapaces, predadores con su boca o con la boca de otros predadores, mostrando una idea hidro-sensible o la fluidez de las bocas que son temidas por los humanos, los animales y las plantas, estas poseen comportamientos similares al de los seres humanos. Estas bocas predatoras se constituyen en cualquier lugar sin que necesariamente estén adheridas a su cuerpo. Ellas se desprenden del cuerpo en cualquier momento sin que se tenga un espacio y tiempo definido y conocido.

Hablar de los seres visibles e invisibles en general, y de los seres líticos en particular, implica considerar un mundo predador extremo, con fluidez y transformación que se despliega y se repliega, que entra en velocidades y reposos, que se dispersa y se reagrupa, que se territorializa o se desterritorializa (Deleuze y Guattari, 2002). Es este mundo tan desafiante, pero olvidado, con el que corresponde continuar dialogando para considerar a los seres que aún no han sido presentados o visibilizados.

Donde estemos seremos siempre acompañados por uno o varios seres, que denunciarán el aislamiento al que estaban y están sometidos. Los seres corporales y espectrales descritos en este artículo no son aerolitos que han caído anoche, su existencia y convivencia entre ellos y los humanos es milenaria. Esta coexistencia milenaria es arqueologizable, es decir

la taxonomía de estos seres condensada en la memoria social y ritual ha desplegado un plano de consistencia para las modulaciones teóricas y metodológicas, que abren pliegues necesarios a favor de una Arqueología entendida como aquella que permite acceder a la verdad del ser de las cosas al interior de las unidades sociales, en el marco de sus propias relaciones sociales, étnicas y cosmológicas.

Conclusiones

Finalmente mencionar que dentro de la política cósmica de los seres líticos existen predadores de seres humanos, animales y plantas. Estos seres gestionan dolencias para los humanos y animales o salud y bienestar para humanos, animales y plantas, algunos crecen en el estómago humano y otros muestran su identidad de género como macho y hembra.

Me gustaría dejar abierta la discusión del problema de la Arqueología, ya que esta desalojó la producción de sensibilidades locales y eliminó las fuerzas productivas de los sentidos, con el pretexto de delimitarlos, optando por un modelo que encapsula la multiplicidad de seres visibles e invisibles. Espero que el debate quede abierto y el problema no se repita. Aunque se ha arqueologizado desde adentro la biografía de algunos seres en general y la biografía de los seres líticos en particular, mostrando una serie de inter e intrarelaciones sociocósmicas de las que es imposible separarlos.

Es importante poner en relieve las dos vías que abrieron las puertas de la cosmología de las unidades sociales: la primera es la narrativa oral y la segunda es la memoria artificial, basada y adherida a los mismos cuerpos de los seres identificados. Asimismo, estas dos vías permiten recoger las moléculas de la historia de esas comunidades, esas historias permanentemente propugnan poner en equilibrio el carácter de los seres acechantes. Estos seres indican como los humanos piensan su lugar en el mundo y como deben ser sus relaciones con las alteridades y/o sensibilidades extrahumanas.

Agradecimientos

Deseo expresar mi eterno agradecimiento a los abuelos y abuelas que inspiraron este artículo. Sencillamente fueron y son los más grandes guardianes del saber ontológico aymara: Rosa Choque Juchani (Yanarico) +, Cecilio Pachaguaya Alvarado (Rosapata)+, Pascual Pachaguaya Choque (Rosapata), Rosa Pachaguaya Alvarado (Pillapi)+, Vicente Pachaguaya Ujra (Suriri) y Andrés Choque (Suriri)+.

Bibliografía

ARNOLD, Denise Y. 2014. *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*. 3ra ed., La Paz, Bolivia.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. 2002. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. 5ta Edición, Valencia España.

GUATTARI, Félix. 1996. *Caosmosis*. Ediciones Manantial SRL. Buenos Aires Argentina.

TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanismo, colonialism, and the Wild man: a study in terror and healing*. Chicago the University of Chicago Press.