

Las piedras incorrectas. Materiales líticos, temporalidades y patrimonio desde dos casos arqueológicos

Juan Villanueva Criales¹

Resumen

El presente es un breve esfuerzo por considerar a las piedras como materiales afectados por procesos de vida que exceden lo puramente humano, colapsando múltiples temporalidades en experiencias intersubjetivas. Desde dos experiencias de etnografía arqueológica en diferentes momentos de mi carrera, sugiero que la reflexión o tal vez, lo que Ingold (2000) denomina “poéticas del morar” de las comunidades locales frente a sus paisajes líticos, deja inservibles categorías modernas comunes a los arqueólogos. Entre ellas, el pasado alócrono (pasado como distancia) y la separación entre naturaleza y cultura –dicotomía madre de aquella que empleamos entre una roca como fenómeno geológico o natural, y un artefacto lítico como fenómeno antrópico o cultural–. Preocupantemente, esas dicotomías yacen en el corazón de nuestra forma de definir el “patrimonio”. Este trabajo es un esfuerzo por cuestionar, desde la experiencia sensorial de campo, las bases ontológicas que subyacen a nuestra formación disciplinaria como arqueólogos.

Estas experiencias serán narradas en primera persona. Esto forma también parte de un ejercicio de indisciplina en la comunicación de ideas, que se considera fundamental para la configuración gradual de una arqueología anti moderna y decolonial. El texto empieza explicitando aquellos conceptos contra los que intentaré chocarme, para pasar a contar ambas experiencias y cerrar con una reflexión.

Palabras clave: Piedra, Arqueología, patrimonio, decolonialidad, Bolivia.

Conceptos para chocarse

A los arqueólogos se nos disciplina desde una herencia moderna y colonizadora que reproducimos en nuestro accionar frente a las poblaciones locales y al público. Se nos enseña a entender el mundo mediante dualidades: estudiamos la cultura y no la naturaleza. Somos sujetos pensantes, observando objetos inertes. Imponemos significados mentales sobre un mundo material. Rescatamos el pasado, opuesto del presente. Hacemos ciencia, que desprecia la creencia (Gnecco, 2016; Shepherd, 2016).

1 Investigador en Arqueología. Jefe de la unidad de Investigación del Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Correo electrónico: juan.villanuevacriales@gmail.com. Todas las fotografías son del autor.

Un síntoma de nuestra modernidad es nuestra manía a la clasificación: no resistimos la tentación de encajonar el mundo en moldes mentales, categorías esencialistas como estilos cerámicos, formas líticas, funciones arquitectónicas, grupos étnicos, estadios sociales o contextos estratigráficos. En lugar de esforzarnos por comprender las interacciones materiales entre objetos y seres, sus entramados, redes y enredos, los dividimos y revisamos por separado. La alocronía (Fabian, 1983) es una hija perversa del dualismo y la clasificación. Pensamos al tiempo como una línea, una distancia. Entonces, lo clasificamos: segmentamos la línea para crear periodos secuenciales, terminados, cerrados. Como concebimos a algunos momentos como más antiguos que otros, los materiales “pertenecientes a” esos momentos, serán intrínsecamente más valiosos que los más nuevos. Ni qué decir de los actuales.

Esta concepción es clave para nuestro concepto de patrimonio. Y es que patrimonializar implica distinguir aquello suficientemente importante para ser conservado, valorado o atendido, de aquello que puede ser destruido u olvidado. Esta definición la operamos mediante útiles técnicos y metodológicos que, según argumentamos, nos permiten construir “conocimiento verdadero” como opuesto a la creencia, tradición o superstición (Gnecco, 2016). La avanzada del pensamiento patrimonialista es un mecanismo etnocentrista de colonización interna; opera mediante una enajenación, donde la riqueza de una nación es apropiada por sus élites urbanas y “modernas”, que se consideran las únicas capaces de “cuidarlo” apropiadamente, subalternizando los saberes y sensibilidades locales ante el pasado al ignorarlas o atacarlas a través de la colonización del pensamiento, que camuflamos bajo el eufemismo de la “sensibilización patrimonial”.

¿Existe un camino más saludable para estas nuestras arqueologías colonizadas? Para Cristóbal Gnecco (2016), el único camino posible es la indisciplina, partiendo del diálogo intersubjetivo, horizontal, entre arqueólogo y actores locales. En una vena similar, Alejandro Haber (2016) propone que la academia no es el lugar desde el cual iniciar un programa decolonial; al contrario la academia es hacia donde se dirigen los objetivos de la indisciplina. La indisciplina es entonces la insubordinación ante los supuestos disciplinarios, en gran medida a partir de las teorías concretas y locales de la relacionalidad, poco reconocidas por el conocimiento hegemónico.

Expandimos el concepto de arqueología a las prácticas de creación de pasado de todos, y no solamente a los académicos, siguiendo a Yannis Hamilakis y Aris Anagnostopoulos (2009), para la emergencia y difusión pública de otras voces sobre el pasado. Pero este diálogo no recupera pensamientos locales como curiosidad o folklore, ni como alimento para la interpretación académica del pasado. No estoy intentando describir o imitar la vivencia de las comunidades locales porque los lazos profundos con los espacios y materiales se generan en el transcurso de vidas enteras, y no de un par de días. Solamente apunto a emplear algunos elementos desde la sensibilidad material del arqueólogo, en un esfuerzo hacia la transformación de los supuestos ontológicos en que se basa la arqueología, en lo que Benjamín Alberti (2016) llama “giro ontológico crítico”.

Este breve esfuerzo indisciplinado es sobre piedras. Relata lo que experimenté sobre entidades líticas en Copacabana de Andamarca, en el altiplano de Carangas, Oruro, en 2012, y en Huaracamarca y Taypi Ayca, en los valles altos de Mocomoco, La Paz, en 2018. Como método, uso un contrapunto entre la etnografía arqueológica de Hamilakis (2011), como observación y diálogo con las comunidades locales sobre su relación con los materiales, y la “extrañeza” de Alberti (2016) como diálogo intersubjetivo, sensorial, con los materiales mismos.

Copacabana de Andamarca, 2012

Durante el 2012, mi proyecto de tesis doctoral (Villanueva, 2015) me llevó a recorrer varias regiones del altiplano de Carangas. Mi interés se centraba en los asentamientos, torres funerarias y paisaje del Intermedio Tardío, o periodo de “señoríos aymaras”. Llevábamos ya dos días en Copacabana de Andamarca, (provincia Sud Carangas, Oruro) con un equipo formado por tres amigos, arqueólogos todos.

Un sitio que en aquel momento llamó poco mi atención fue el que codificamos como COP09, ubicado a cierta altura, dominando los valles aluviales fértiles de esta región situada en la punta de la falla rocosa de Corque. Las rugosidades de roca rojiza de la falla se levantaban con contornos suaves, distinguiéndose claramente del valle, verde y vegetal a pesar de la altitud (**Figura 1**).



Figura 1. Vista de Copacabana de Andamarca.

Entre las colinas que subimos en Copacabana, COP09 fue la más rica en espinos y cactus; en sus laderas, un bosquecillo de *keñwa* crecía a partir de una ocupación prehispánica, visible también en algunas zonas parcelas recientes, deshierbadas y removidas. Allí, hicimos lo que mejor sabemos hacer los arqueólogos: recolectar fragmentos cerámicos.

Don Gume (nombre ficticio), nuestro anfitrión y guía, nos prometía que veríamos lo más interesante del sitio en la cima. Mientras ascendíamos entre piedra menuda y resbaladiza, fracturada por el frío, yo me iba decepcionando. Habiendo registrado ya decenas de asentamientos fortificados o *pukaras*, esta no tenía la pinta de ser una: sin anillos de muro, o al menos sin uno que coronara, recto y horizontal, la cima de la colina. Recuerdo no haberle prestado mucha atención a las grandes rocas redondeadas que parecían grandes animales apuntándonos con la cabeza al subir (**Figura 2**). Yo estaba buscando rasgos “culturales”.



Figura 2. Formaciones rocosas en el ascenso a COP09.

En la cima buscamos muros o cerámica, en vano. Esta cima era una plataforma de roca natural y nada más. Tras esperarnos pacientemente, don Gume apuntó a las grandes rocas que habíamos pasado de lado al subir el sitio: “ese es, nos dijo. La T’alla Mamita”.

Bajo la oquedad que proveía una de estas grandes rocas cubiertas de líquenes, se encontraban dos piedras largas, paradas. Una era mucho mayor, y a sus pies se ubicaban muchas más, apiladas, de diversos tamaños. La piedra mayor tenía un rostro con lagrimones, poco perceptible pero simétrico, claramente tallado. Algunos relacionarán a esta piedra con las estelas Yaya Mama del Titicaca (Chávez, 2006); otros, tal vez, con los litos que Axel Nielsen (2006) reporta en el Intermedio Tardío de Humahuaca o de Lípez. Incluso alguien sugerirá que se talló hace pocos siglos o décadas ¿Estuvo siempre aquí?, ¿fue traída? Qué triste, diremos, no conocer el contexto.

Pero es que este es el contexto. O mejor, un ensamblaje de entidades líticas que vienen de muchos tiempos. La piedra podrá ser pre-hispánica, pero la roca es pre-humana, y las piedras apiladas bastante nuevas, porque en cada ceremonia de posesión de cargo, la nueva Mama T'alla, máxima autoridad femenina de la comunidad, sube una piedra en su *awayu* y la deja a los pies de la T'alla Mamita. En este ensamble lítico, entonces, los tiempos se funden (**Figura 3**).



Figura 3. T'alla Mamita.

Las barreras entre naturaleza y cultura también se disuelven. En las cercanías una piedra ha sido ubicada como altar, para ofrendar otra piedra discoidal, que “tiene carita”. Y aunque esta es totalmente geológica, se le puede leer un rostro oblongo con nariz. Me recordó la vez que Miriam Vargas decía sobre los “piedra santos”, que el pintor no impone una imagen sobre una superficie, sino que ayuda a emerger a la imagen desde la piedra. ¿Qué importa que un rostro de piedra sea antrópico o geológico?

Al levantar la piedra del lado, estaban los restos de otra ofrenda: hojas de coca muy bonitas, aunque deterioradas por la humedad concentrada (**Figura 4**). Le tomamos foto con escala, como disciplinados arqueólogos. Hicimos nuestra *ch'alla* con alcohol, como buenos andinos. Ser ambas cosas es siempre una situación curiosa. Y mientras bajábamos,

el cielo se puso gris y las rocas, antes rojizas, también, las piedras cercanas se perfilaban nítidas contra un fondo nublado y las grandes rocas arrugadas de la formación de Corque parecían desvanecerse. Don Gume dijo simplemente: siempre que se le *ch'alla* a la T'alla Mamita, llueve.

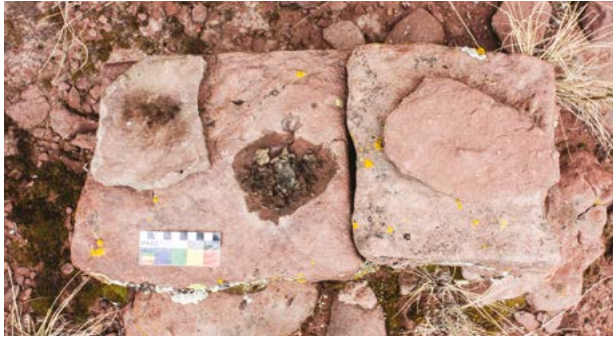


Figura 4. Ofrenda de coca (izq.) y rostro de piedra (der.).

Al día siguiente visitamos la iglesia de Copacabana de Andamarca, con sus frescos murales, construida donde se posó la paloma blanca, herida por un grupo de arrieros que recorría el camino. La iglesia es el centro de un sistema de caminos de piedra, bien despejados que ascienden a las colinas bajas o “calvarios”, donde perdió sangre la paloma lastimada en su vuelo. En las cimas, pequeñas construcciones de piedra de forma colonial, aunque constantemente mantenidas. Alrededor de algunas existen cercos de piedra o estructuras con nichos (**Figura 5**), donde se acumulan tiestos de cerámica de diferentes épocas que se rescatan, intercambian y ofrendan en la fiesta, como monedas para comprar los bienes que uno querrá durante el año. Asociadas a algunas estructuras, altares de piedra con restos recientes de alguna *ch'alla*.



Figura 5. Nichos líticos para ofrendas cerámicas, capilla cerca de Copacabana de Andamarca.

Y es que las formas que vinculan a la gente de Copacabana con su paisaje y le permiten pedir bienestar, son líticas. Las piedras pre-humanas, pre-hispánicas, hispánicas o recientes, marcan los caminos, coronan las cimas, contienen las ofrendas y reciben las ofrendas, causando efectos en la vida presente. La distancia pasado-presente, aquí, no existe.

Huarcamarca y Taypi Ayca, 2018

Mi recorrido por Taypi Ayca y Huarcamarca se dio gracias a la interacción entre el MUSEF y el municipio de Mocomoco (provincia Camacho, La Paz), a través de Boris Bernal. Las apreciaciones de este recorrido son por tanto aún preliminares. En mayo de este año, visitamos con los amigos de la comunidad de Huarcamarca el “sitio” del mismo nombre, que en cierto modo nombra a la región, pues una *marka* es un lugar de confluencia y los Huarcas son el pueblo que según la etnohistoria habitó la zona. Al bajar desde la cancha de fútbol donde nos habíamos reunido, hacia el lugar, Huarcamarca destacó de inmediato como una loma oscura y espinosa, contrastando con el paisaje de colinas suaves y verdes (**Figura 6**). Ascendimos por calzadas empedradas, igual bien mantenidas.



Figura 6. Vista del sitio Huarcamarca.

Ahora bien, desde que se encuentra una gran roca que funciona como umbral, en Huarcamarca se hace más que entrar en otro lugar o recorrer una “cosa”. Se realiza un encuentro social con el espacio, dominado por entidades de piedra de formas caprichosas, por tanto individualizables. El encuentro con cada roca es un saludo o un permiso, con el alcohol y la coca como mediadores. El sapo, la pareja, y muchos otros, tienen texturas que combinan el beige de la roca meteorizada con el gris negruzco de viejos musgos y líquenes (**Figura 7**). De sus cimas, a veces cubiertas de hierba, escurren grietas que hablan de resistir el agua y el sol.



Figura 7. Algunas formaciones rocosas de Huarcamarka.

Cada roca contiene historias que emergen de inmediato, acerca de qué les pasó a los abuelos al circular por estas zonas de noche, por ejemplo. Las rocas gobiernan y limitan el movimiento, fuerzan a transitar caminos sinuosos y encajonan la vista, el aire y el sonido.

Llegando a la cima está el sitio o la “ruina”. Contrasta con las otras rocas por los ángulos rectos, restaurados y por una textura clara de piedra trabajada (**Figura 8**). Es un sitio inka grande y diverso, con conjuntos de *qolllcas*, *kanchas*, una *kallanka* y un par de *ushnus* ceremoniales, *chullpas* de piedra similares a las del Titicaca y otros rasgos no restaurados. Pero los pobladores de Huarcamarka prestan poca atención, u otro tipo de atención a estos edificios. Reproducen mecánicamente el discurso entregado por algún arqueólogo. Enfatizan en piedras familiares como los batanes, o la *kallanka*, o iglesia, cuya campana de oro se atribuye a los *chullpa*, esos habitantes de los pueblos antiguos de los Andes desde tiempos toledanos.

En general, estas estructuras generan una relación menos afectiva, sin *ch'allas* ni espontáneas historias. El único elemento que destacan es una formación rocosa casi cónica, que exhibe variado arte rupestre y tres tumbas subterráneas saqueadas, que otorgan a este sector una potencia peculiar.



Figura 8. Un sector del sitio arqueológico de Huarcamarka.

En el descenso, me señalan otro sector de formaciones rocosas al frente. Y me cuentan que en ese puente de piedra, los habitantes del lugar contuvieron a los peruanos, durante la guerra, llevando a la cima piedras redondas del río para lanzárselas. De no haber sido por esa acción, toda esta zona fronteriza no sería Bolivia, sino Perú. Al descender, con la luz de la tarde, me asombra que desde ciertas perspectivas los muros de Huarcamarka se funden con sus rocas y aportan la misma textura. En la zona no restaurada, la hierba y el musgo crecen también sobre las piedras apiladas, casi como si estas piedras nuevas hubieran adquirido la textura, y tal vez el estatus, de las rocas más viejas. Anocheciendo, mientras la nieve del Illampu se pinta de naranja, noto que hemos estado transitando un mundo de piedra, bajo un telón lítico cuyas formas se van confundiendo en una sola oscuridad.

Muchas ideas presentes en Huarcamarka están también en las miradas de la comunidad de Taypi Ayca sobre el cerro de los muertos o Amaypatxa, otra escarpada formación rocosa; en estas formas líticas la gente encuentra el origen de los *sikuris*, una característica central de la identidad y orgullo de esta comunidad tan vinculada a la música. En otras piedras, todas con nombre y forma, se pide dádivas y bendiciones. Sobre todo, impacta Wakituma (**Figura 9**), roca coronada de dos *mascaypachas* inkas, cerca de antiguas torres funerarias, donde las piedras de rasgos arqueológicos se ordenan en torno a la formación rocosa para funcionar como altares, para realizar ofrendas y peticiones a esta roca proveedora. Al igual que en Copacabana, se forma un ensamblaje de piedras de diferentes edades, que relacionan al presente con un pasado presente.



Figura 9. Wakituma, en Amaypatxa, Taypi Ayca.

En Amaypatxa existen materiales cerámicos en superficie y la arquitectura habla de un lugar más habitacional que administrativo, tal vez más antiguo que Huarcamarka. En todo caso, el tiempo en Amaypatxa no es lineal ni fácil. Sus piedras han participado de muchos episodios, que transmiten una memoria multitemporal. Los muros prehispánicos, a veces reordenados después, fueron las guaridas durante el tiempo del *umisú*, cuando la gente se escondía de la leva para la Guerra del Chaco. Durante la comida, emerge de la charla Titi Calamani, un líder taypiayqueño tan real, que deviene en mito cuando lo recuerdan y se imaginan lo que serían si no lo hubieran asesinado el 2004, en El Alto.

Es inútil delimitar los momentos del pasado cuando las personas nombran a las piedras viejas, les *ch'allan* y les conversan. En Taypi Ayca este diálogo, inevitablemente, es con música (**Figura 10**).



Figura 10. Poblador de Taypi Ayca tocando música para el sitio de Amaypatxa.

Una reflexión de cierre

Para cerrar y anudar estos breves relatos arqueológicos, sugeriré que nuestra separación entre una piedra cultural y una piedra natural es arbitraria y absurda, traiciona incluso nuestra mirada alocrónica porque estas piedras son lo más antiguo que existe. Su ontología material, su vida y los procesos que las afectan, son pre-humanos y un buen antídoto contra el antropocentrismo y el logocentrismo. Si no las solemos tomar en cuenta, es porque las confinamos al mundo natural.

Pero estas rocas no pueden ser confinadas porque siguen ahí. Continuamente protagonizan, a veces con roles preponderantes, ensamblajes relacionales con otras piedras más nuevas y con el movimiento, la música, el alcohol, la dedicatoria, el nombre, la ofrenda, el tiesto, el paisaje y el cuento. En todas estas entidades duras y tercas, partibles, pero no transformables, confluyen tiempos en simultáneo, despedazando la lógica arqueológica de la línea de tiempo y permitiendo a los humanos sustentar memorias multitemporales. Más aún, esas piedras siguen teniendo una incidencia actual en el bienestar de la población. El pasado nunca se fue, o, reinterpretando a Carlos Mamani (1992), está delante de nosotros.

Las piedras ensamblan pasado y presente, lugar y paisaje, sitio y no sitio, mueble e inmueble, naturaleza y cultura, humano y no humano, hasta hacerlos indistinguibles. En contraste, nuestras mecánicas de patrimonialización se basan en diferenciar y separar estos ensamblajes en categorías, en establecer límites espaciales (delimitar el sitio), temporales (lo más y menos antiguo, o lo más y menos valioso) y ontológicos (la materia versus lo “inmaterial”). Conforme los arqueólogos, como aliados del estado-nación, y desde una postura de superioridad epistémica, imponemos nuestros dualismos modernos sobre estos

ensamblajes y los fragmentamos, las ontologías del pasado de las poblaciones locales, subalternizadas, tienden a desaparecer y son reemplazadas por la cosificación del sitio al interior del discurso del patrimonio.

En suma, por cuidar las piedras, estamos perdiendo el pasado. Si no abrimos nuestra sensibilidad a las ontologías de los materiales, al pasado que generan las poblaciones locales. Si insistimos en ver a las piedras como objetos a ser “protegidos” según sus cualidades “patrimoniales”, y no como cosas con trayectorias largas de vida, que se anudan con otras líneas humanas y no humanas en el sentido de Ingold (2015), seguiremos prestando atención a las piedras incorrectas, y contribuyendo a la desaparición de las diferentes formas humanas de construir pasado.

Entonces, este tipo de acercamientos a la otredad de las formas que puede tomar la historia, el tiempo, el pasado, la herencia, no deben pensarse como meras aserciones de multiculturalismo. Siguiendo de nuevo a Gnecco (2015), la idea no es reconocer la existencia de lo diferente sin reconocer su valor.

Escuchar a estas teorías relacionales locales tan largamente ignoradas, reconociendo las relaciones de poder y violencia, de subalternización que subyacen históricamente a ellas, y sobre todo permitiendo nuestra propia transformación subjetiva, deberían ser actitudes indisciplinadas prioritarias para los arqueólogos, a fin de evitar repetir nuestro triste papel de adalides de la colonización vía el concepto vertical de patrimonio.

Bibliografía

ALBERTI, Benjamin. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45: 1-17.

CHÁVEZ, Sergio. 2004. The Yaya-Mama Religious Tradition as an Antecedent of Tiwanaku. En: *Tiwanaku. Ancestors of the Inka* (editado por Margaret Young-Sánchez), pp. 70-94. University of Nebraska Press, Lincoln.

FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press, Nueva York.

GNECCO, Cristóbal. 2015. Heritage in multicultural times. En *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research* (editado por Emma Walerton y Steve Watson), pp. 263-280. Palgrave Macmillan, Hampshire y Nueva York.

GNECCO, Cristóbal. 2016. La arqueología (moderna) ante el empuje decolonial. En *Arqueología y decolonialidad* (editado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber), pp. 46-86. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

HABER, Alejandro. 2016. Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento. En: *Arqueología y decolonialidad* (editado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber), pp. 87-119. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

HAMILAKIS, Yannis. 2011. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40: 399-414.

HAMILAKIS, Yannis y Aris ANAGNOSTOPOULOS. 2009. What is Archaeological Etnography? *Public Archaeology* 8 (2-3): 65-87.

INGOLD, Tim. 2000. A circumpolar night's dream. En: *The perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, pp. 89-111. Routledge, Nueva York y Londres.

INGOLD, Tim. 2015. *The Life of Lines*. Routledge, Nueva York.

MAMANI, Carlos. 1992. Historia y prehistoria. ¿Dónde nos encontramos los indios? En: *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*, pp. 1-16. Aruwiwiri, Chukiyawu.

NIELSEN, Axel. 2006. Pobres jefes: Aspectos corporativos en las formaciones sociales pre-incaicas de los Andes circumpuneños. En: *Contra la Tiranía tipológica en Arqueología. Una visión desde Suramérica* (editado por Cristóbal Gnecco y Carl Henrik Langeback), pp. 121-150. Universidad de Los Andes, Bogotá.

SHEPHERD, Nick. Arqueología, colonialidad, modernidad. En: *Arqueología y decolonialidad* (editado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber), pp. 7-45. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

VILLANUEVA, Juan. 2015. De la Pukara al Chullperío: evaluando la articulación de comunidades imaginadas en el Carangas preinkaico. *Arqueoantropológicas* 5(5): 23-50.