

Al grano: Los haces de relaciones, lo sensorial y la eficacia ritual en los Andes Sur-centrales

Denise Y. Arnold*

Se explora las ideas científicas sobre la materia, su divisibilidad, composición y expansión, que se han desarrollado en Europa desde los siglos XVII y XVIII hasta el presente, y se considera si existirán ideas comparables entre los aymara-hablantes de los Andes Sur-centrales. Se examina en particular la idea en esa región que las unidades vitales de la materia orgánica están compuestas de elementos granulares y filamentosos. Para entender los nexos entre el pensamiento andino y las prácticas rituales cuando estas ideas se vuelven más explícitas, se aplica el concepto de “haces de relaciones” e ideas recientes sobre “ensamblajes”. Estas formas andinas de pensar sobre vitalidad se examinan en varios contextos rituales y a distintas escalas, en que se refiere a las unidades granulares y filamentosas, y sus formas de brotar y arraigar para generar frutos. Estos incluyen la ceremonia para marcar a los animales de rebaño, las prácticas del sacrificio y el contenido de los cantos a los animales por las mujeres pastoras.

Palabras clave: Ideas sobre la materia, vitalidad, relacionalidad, ontologías, relaciones, granularidad, procesos de crecimiento, Andes sur centrales.

Sprouting grains: Bundles of relations, sensing matters and ritual efficacy in the South-Central Andes

Scientific ideas about matter, its divisibility, composition and expansion, developed in Europe from the seventeenth and eighteenth centuries until the present, are examined, and whether comparable ideas exist among Aymara-speakers of the South-Central Andes. In particular, the idea in this region that the vital units of organic matter are granular elements and filaments is explored. In order to understand the ties between Andean thought and the ritual practices when this idea becomes more explicit, the concept of “bundle theory” and recent ideas about “assemblages” are applied. These Andean ways of thinking about vitality are examined in different contexts and at different scales, which make reference to granular and fibrous units, sprouting and rooting to generate fruits. These include the animal marking ceremony, sacrificial practices and the content of the women herders’ songs to the animals.

Keywords: Ideas about matter, vitality, relationality, relational ontology, granularity, processes of growth, South central Andes.

Centrándome en un grupo aymara-hablante de una de las comunidades llamadas *ayllu* en los Andes Sur-centrales, donde he realizado trabajos durante varias décadas, exploro aquí las nociones propias de estas poblaciones sobre la naturaleza de la materia, incluyendo

* Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA), Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, e Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), La Paz.
E-mail: deniseyarnold@ilcanet.org

las relaciones entre las partes y la totalidad. Un tema recurrente en estas formas de pensar acierta que las unidades de la materia orgánica consisten en “gránulos” que brotan en “filamentos”. Como estas nociones conciernen los procesos del crecimiento de la materia orgánica, inciden en muchas de las prácticas agropastoriles del lugar. Al explorar estas ideas andinas más detenidamente, tuve que compararlas con los conceptos equivalentes en la ciencia europea de los últimos siglos y con otras posibles influencias. En el presente ensayo, abordo estos debates desde una perspectiva antropológica.

Debates sobre las configuraciones de la materia

Debates parecidos sobre la naturaleza del mundo material, su divisibilidad, su composición y su arquitectura interna han caracterizado la emergencia de la ciencia europea en los siglos XVII y XVIII (Holden 2004). En estos debates, algunos proponían que cada cuerpo material era divisible *ad infinitum*; otros sugerían la existencia de átomos u otros elementos mínimos, con frecuencia conceptualizados como gránulos, de los cuales los cuerpos se construyen. Se preguntaron si estas partes de los cuerpos materiales eran material en concreto o nada más que “potencialidades”. Bajo la lupa estaban las nociones de la continuidad o extensión de la materia. Hubo aquéllos que se interesaban en la geometría como la forma organizativa de la materia, mientras otros seguían una doctrina metafísica que gobernaba las partes. Un debate mayor entre ellos era si se trataba de un mundo racional y una forma de creación susceptible al análisis matemático, o si los criterios del mundo eran más bien metafísicos.

Entre los estudiosos, los filósofos “no-geométricos” de Berkeley y Hume, tomando algunas ideas del Epicureanismo del pasado antiguo, sostenían que la materia consistía en un sistema de elementos granulares mínimos. Para Berkeley (como para Charleton

y Newton) estas continuaciones extendidas de la materia eran construidas de gránulos extendidos, en tanto que para Hume estas continuaciones eran construidas de gránulos indivisibles pero organizados en conjuntos. Para Hume, las ideas e impresiones del mundo emergieron de estas mismas continuidades (Holden 2004: 54).

Estos debates continuaron en la biología y la genética del siglo XX e incluso hasta ahora. Por ejemplo, el biólogo del desarrollo Conrad H. Waddington (2016 [1939]), en sus exploraciones sobre la vida en sí de organismos simples, notó que el núcleo era ópticamente homogéneo, contando con una estructura granular—el grado de la granularidad dependiente del tipo de fijación empleada—en combinación con una estructura de hilos anastomosantes (conductores entre las partes), emergentes de los nódulos en los puntos de coyuntura.

Actualmente, las relaciones entre las partes y la totalidad, consideradas ya desde cuestiones de escala, están bajo escudriño en la rama científica de la informática biomédica. En aquella disciplina, Rector et al. (2006) exploran puentes entre los niveles de “granularidad” y las cuestiones de “escala”, y proponen dos nociones nuevas: el “rango de tamaño” para definir el tamaño físico, y “colectividad” para definir las agregaciones de individuos en colecciones con propiedades y efectos emergentes. En su análisis, los autores distinguen entre las partes granulares y los colectivos de granos, y proponen que las entidades consideradas individualmente a un nivel se vuelven colectivos a otro. Ellos sospechan que la noción de “colectividad”—sea moléculas en agua, células en tejido, personas en masas, estrellas en galaxias—, ignorada hasta la fecha, puede ser clave para representar nociones biológicas. Esta noción de colectividad tiene la ventaja adicional de contar con significación en un rango de tamaños: micro, macro, cosmológico.

En las ciencias sociales, debates similares se centran en los nexos entre las colectivida-

des de relaciones (las “relaciones de relaciones”, según Haber 2011) y el pensamiento que emerge en torno a ellas. En la filosofía, estas relaciones entre las partes y las totalidades se había examinado según la “teoría de haces” (*bundle theory* en inglés), lo que Claude Lévi-Strauss, en su aplicación de esta teoría a la antropología, llegó a denominar en francés un “*paquet(s) de relations*”. En sus estudios sobre mitos, Lévi-Strauss (1967 [1955]: 233-234) hizo una comparación entre los mitos y el lenguaje, en la disposición común de consistir en elementos (“mitemas”) que conforman un sistema sincrónico como orden permanente (“los haces de relaciones”). Para Lévi-Strauss, los mitemas son las unidades sintagmáticas de los componentes rituales del lenguaje y cuentan con significados inherentes. Es decir, para Lévi-Strauss, el haz de relaciones se refiere a las estructuras organizativas de las narrativas de los mitos, y no tanto al pensamiento en general en torno a los mitos.

En los hechos, la “teoría de haces” fue desarrollada en el siglo XVIII por el filósofo David Hume (2010-2015 [1738]:133), mucho antes de su aplicación por Lévi-Strauss, como una teoría ontológica sobre la naturaleza de objetos, en que se sostiene que un objeto consiste solamente de una colección (haz) de propiedades, relaciones o tropos. Según esta teoría, no hay objetos *sin* propiedades ni sustancias materiales en que las propiedades son *inherentes*, sino, al pensar de cierto objeto, el observador de por sí piensa en su color, su forma, el tipo de objeto de que se trata, etc. Otro filósofo, John Locke, tampoco pudo contemplar una sustancia *sin* propiedades, llamando a este estado de ausencia “particulares esenciales” (*bare particulars* en inglés) (2010-2015 [1689]).

Otra vía para examinar la naturaleza de las relaciones entre colectividades y sus nexos con el pensamiento es a través de la idea de “ensamblajes”, planteada por los filósofos franceses Deleuze y Guattari (1988), y desarrollada más recientemente por Manuel De

Landa (2006) y Jane Bennett (2010). La idea de ensamblajes también ha sido explorada por algunos arqueólogos como un concepto útil para explorar los nexos entre colectivos, cultura material y el pensamiento. El arqueólogo griego Yannis Hamilakis (2017: 171-172), regresando a muchos aspectos del trabajo original de Deleuze y Guattari, ha retomado esta idea como parte de una propuesta metodológica alternativa en su campo. La propuesta de Hamilakis retoma el nexo entre el ensamblaje y el pensamiento “rizomático” y no jerárquico de aquellos autores, en que la coexistencia y articulación (alianzas) entre los elementos heterogéneos del ensamblaje ayudan a crear una ruptura con lo cotidiano.

Para Hamilakis, como para Deleuze y Guattari, el ensamblaje no sólo genera nexos con el pensamiento de las personas en su entorno, sino también con las enunciaciones colectivas de estas personas. Hamilakis lleva esta idea un paso más allá para proponer que se trata de una simbiosis entre materiales, personas en un sentido amplio (incluyendo humanas y no humanas), animales, territorio, divinidades, gestos, movimientos, dichos y deseos, que genera además la posibilidad de experimentar momentos con múltiples presencias y multi temporalidad. Ángelo (2014) explora un conjunto parecido de ensamblajes en la arqueología del Noroeste de Argentina. Ambos autores notan que los ensamblajes cuentan además con aspectos afectivos y sensoriales, facilitando el deseo de los actores sociales para generar cambios productivos, y dirigiendo las fuerzas del poder corporal y mental para actuar en el mundo y crear efectos en ello.

Una preocupación sobre las relaciones entre las partes y la totalidad (en la “mereología”) también caracteriza algunos estudios recientes centrados en el “giro ontológico” en las ciencias sociales y humanidades en general. Halbmayer (2012) plantea la hipótesis que distintas ontologías van de la mano con diferentes relaciones mereológicas entre

las partes y las totalidades, así como entre la multiplicidad y la singularidad, pero no examina las posibles unidades en juego. Debates sobre estas cuestiones de escala también caracterizan la emergente “antropología de la vida” (Pitrou 2015), en relación a los ritos dirigidos a articular distintas escalas de actividad, cuando se suele centrarse en dispositivos en miniatura (las *illas*) para efectuar cambios en un rango de tamaño mucho mayor, digamos a nivel territorial. La atención ahora al estudiar estos ritos se centra en los procesos biológicos en el desarrollo de la vida, en vez de las conceptualizaciones teóricas sobre ellos, pero nuevamente suelen pasar por alto las unidades en juego.

Es a partir de estas teorías pasadas y presentes sobre la materia, en general, y la materia orgánica, en particular, que exploro si existen nociones comparables en los Andes Sur-centrales. En mi examen del pensamiento comparable en la región, recurro a los conceptos de “ensamblajes” materiales y no materiales, y de “haces de relaciones” que me parecen útiles como modalidades de pensar estos conjuntos complejos. Abordo estas ideas como una tradición de “ciencia alternativa” a la ciencia oficial desarrollada en la región, *sensu* Feyerabend (1990; cf. Arnold y Espejo 2015), aunque habría que analizar mucho más los trabajos producidos por esta ciencia alternativa para entender mejor sus relaciones a las tradiciones científicas de la época.

Pero más allá de las muchas influencias en la región de la ciencia europea de la época, he notado que, más al fondo, las formas de pensar en las lenguas de los Andes son muy cercanas a la filosofía antigua de la China, examinada en la obra del filósofo francés François Jullien (por ejemplo 1999[1996], 2000 [1992], 2007 [2005]), que fecha al mismo período de la filosofía mucho más familiar de la Grecia antigua. Se trata de las relaciones entre, por un lado, la configuración de las cosas, en sentido estático, y, por otro, lo que es fuerza y movimiento. En relación

con la configuración material de las cosas y las características de su integración y posibilidades de continuidad en el mundo, surgen dos preguntas claves: primero, ¿cómo se puede pensar en los Andes en lo dinámico, precisamente a través de la disposición de las cosas?, y segundo, ¿cómo se puede percibir ambos polos, simultáneamente, como parte del flujo de las cosas en el mundo? (cf. Jullien 2000 [1992]:1).

Desarrollo este examen en base a un trabajo que hicimos hace tiempo y que describimos en el libro *Río de vellón, río de canto* (Arnold y Yapita 1998), en que la granularidad, las ontologías de crecimiento, los haces de relaciones y la mereología figuran como conceptos claves que merecen visitar en este momento, dado el interés actual en estos temas.

Hacia un mundo material fibroso

En *Río de vellón*, hallamos en el pensamiento, y en los comentarios y exégesis en aymara de los agricultores y pastores de Qaqachaka (actualmente un ayllu mayor en las tierras altas del Sur de Oruro, en Bolivia), una reiterada insistencia en que las unidades del mundo son granulares, por una parte, y filamentosas, por otra (Arnold y Yapita 1998: 494-95).

¿Por qué tanta insistencia en estas unidades de referencia, la semilla y el filamento? La idea de base es una alusión a la “semilla que brota” con raíces (*saphiraña*) desde la tierra misma (*p'itsuña*), con “filamentos” (*aliraña*) que crecen en tallos que luego producen frutos (*achuraña*), como un proceso orgánico clave y consistente de los elementos del entorno que asegura la continuidad de la vida humana a través de la producción de la comida¹. Estas ideas muy diseminadas en los Andes sobre la germinación vegetal de todo tipo de “cuerpo” son evidentes en contextos arqueológicos (Figura 1), continúan en la colonia (Díaz 2016), y son parte del pensamiento en la región hasta ahora. El filósofo argentino Rodolfo Kusch (1970: 288-310)

llama a esta predisposición conceptual de las poblaciones andinas el “pensamiento seminal”. Pero las ramificaciones de estas ideas nos llevan lejos del dominio estrictamente botánico, hacia identidades (humano, animal, planta) pensadas en términos de una sustancia vegetal en común (Díaz ibíd.: 158).

En la práctica, la percepción humana sobre distintos dominios de actividad en términos de las unidades de “semilla” y “filamento”, y sus procesos de brotar, no sólo confirma una preocupación por los posibles rendimientos de un ambiente determinado (los *affordances* para usar un término del psicólogo J. J. Gibson 1979) hacia las poblaciones humanas dependientes de ello. También sugiere que el deseo humano esté dirigido anticipadamente, mediante la práctica ritual, a la potencia productiva de ese ambiente y así hacia la continuidad de su rendimiento en el tiempo. Esto sugiere que, más allá de la percepción visuo-sensorial de las capacidades en sí de un ambiente, señalada por Gibson, otros criterios perceptivos en torno a los ensamblajes disponibles están dirigidos hacia el análisis conceptual de las unidades productivas que generan estas capacidades, según las reglas de una especie de ciencia incipiente de observación y pruebas, consensuada en grupo.



Figura 1. Ideogramas Nazca. El pallar estilizado en proceso de germinación. Fuente: Larco Hoyle (1943, Lámina III, Fig. 1).

Esto coincide con la conclusión, hace tiempo, del antropólogo británico A. M. Hocart (1935), que los ritos en efecto son “técnicas” realizadas en actividades grupales para asegurar la vida, y que las técnicas rituales constituyen, por tanto, una “ciencia de la vida”. Esta observación de Hocart invita un nuevo análisis del concepto de “técnica”. Sin embargo, es también posible que en los Andes estemos ante una forma de pensar en que la “semilla que brota” exprese la potencia de las propias configuraciones materiales y así de los procesos ya en vías de desenvolverse. En este sentido, la eficacia que se busca en el rito no es tanto el resultado de haber aplicado una técnica, sino una consecuencia de esta lógica procesual ya inherente en la “configuración” de las cosas, desde donde surge la propensión de la situación y la potencia de su desenvolvimiento. Es decir, la eficacia no depende de la acción humana en sí, sino del proceso de transformación en elaboración (Jullien 1999: 126).

De todos modos, estas preocupaciones y los comportamientos que las acompañan ya han debido caracterizar las sociedades tempranas de la región, en sus búsquedas por nichos de vivencia que ofrecían estas potencialidades a través de los ciclos de crecimiento de plantas (y animales) silvestres, y las formas humanas de cosecharlas (*aptapiña*) (o atraparlas, *katuña*) periódicamente, aún antes de los orígenes de la agricultura y la domesticación de los camélidos.

La iconografía en cerámica y textil de sociedades tempranas de la costa, como Paracas y Nasca, ya expresan este interés en los ciclos de vida y muerte, incluyendo el crecimiento de los cultivos (Carmichael 1994; Conlee 2007; Cornejo et al. 1996; Proulx 1999; Roark 1965). Esta iconografía también demuestra la aplicación de estos ciclos de vida y crecimiento a otros dominios, como la guerra, en que la cabeza trofeo funge como la “semilla” por excelencia, capaz de brotar en los cultivos del lugar muchas veces a través de los cabellos como elementos filamentosos



Figura 2. Jarra-cabeza de Nasca brotando en un árbol. Fuente: Conlee (2007: 442, fig. 5).

(Figura 2). La potencialidad de la cabeza trofeo, y de las muertes violentas en general, forma parte de la imaginaria agrícola, en que la cabeza como semilla suele brotar con los nuevos cultivos (Arnold y Hastorf 2008; Díaz 2016: 159).

Al mismo tiempo, varios autores llaman nuestra atención a la intercalación de ciclos tanto destructivos como constructivos implicados en la creación de los recursos productivos, en que, además, se debe evitar texturas demasiado granuladas. El arqueólogo británico Sillar (2007: 517) menciona la importancia de moler la greda tan fina como harina antes de elaborar la cerámica. En la elaboración del textil, el proceso equivalente sería hilar finamente la fibra para evitar una textura con granos o bucles, y para que el hilo “fluya como un río”. Asimismo, es común decir que un textil llano ya terminado debe ser tan fina como granos de harina (*suma ñut'u*), para que el agua no lo traspase (Arnold 2000: 18).

Encontramos en la región ideas parecidas en el dominio de los *kipus*. En el caso de

los *kipus* numéricos, los nudos “granulares” señalan las cantidades en juego, en tanto que los hilos “sin nudos” o llanos transmiten datos distintos sobre el contenido del *kipu*, mediante su color, ubicación, dirección de torcido, etc. Según la misma lógica, el “anudar” algo ritualmente significaría “amarrarlo” (y “asegurarlo”) en tanto que “desamarrarlo” significaría “soltarlo” (Arnold, con Yapita et al. 2000: 354). En este dominio también se reiteran las diferencias fundamentales entre las texturas de las unidades que constituyen la totalidad.

Preocupaciones parecidas ocurren en relación a la guerra. Las expresiones sobre la importancia de moler algo para quitar los granos son especialmente pertinentes en la recomendación, mencionada por Platt, de moler un enemigo a golpes, para que se vuelva como los granos de harina en un molino. Platt propone que esta norma se puede aplicar a cualquier sustancia antes de que sea productiva (1987: 89-93). Estas observaciones de Platt se basan en el período colonial y en el incanato previo a ello; él explora estas ideas en las entradas por “moler en granos” (*ñut'uchaña* o *llamp'uchaña*) en el *Vocabulario* del aymara colonial del padre Ludovico Bertonio (1984 [1612] I: 319, II: 237). No obstante, encontramos ideas similares en las prácticas contemporáneas en Qaqachaka, no sólo en relación a la guerra sino también en la esfera de la escuela, en los dichos de cómo domar a los escolares (Arnold, con Yapita et al. 2000: 267). En todos estos ejemplos, las expresiones no son simplemente alusiones a la destrucción, sino también a la enculturación y creación, puesto que después de moler algo en granos, tanto la harina como las poblaciones domadas, se vuelven recursos productivos (Sillar 2000: 57).

Otra faceta de estas ideas en la actualidad es la práctica de documentar el ciclo de germinación y crecimiento de lo granular en lo filamentososo de la cultura material, por ejemplo en las actividades textiles. En su composición, según las tejedoras de

la región, la extensión figurativa llamada *salta* expresa las semillas granulares (*muju*) sembradas en las chacras y en vías de brotar en sus exuberantes formas y colores, en tanto que la *pampa*, llana y de monocolor, denota la tierra en descanso. En el acto de tejer, las tejedoras dirigen sus energías a la posibilidad de lograr esta transformación productiva, no solamente a nivel artístico sino en la práctica (Arnold 1994: 99).

Estos esfuerzos para prever la eficacia de las prácticas rituales, al dirigirlas hacia el mantenimiento de las condiciones que aseguran la vivencia, son evidentes desde épocas remotas. Los trabajos arqueológicos de Alejandro Haber en el Noroeste de Argentina (2007, 2011) ilustran las maneras colectivas de prever las circunstancias para la caza exitosa de vicuñas y sus formas posteriores del procesamiento. Los trabajos etnobotánicos de Verónica Lema (por ejemplo 2014) indican formas perceptuales parecidas de intercalar las capacidades productivas de los distintos elementos de un nicho ecológico determinado, tanto en el pasado como en el presente: sean plantas, animales, fuentes de agua o canales de riego. Ambos autores asocian estas formas de interrelacionarse con el concepto aymara de *uywaña*: criarse mutuamente, como una consecuencia mayor fundada sobre el complejo de base: semilla-filamento-crecimiento (véase también Arnold 2015).

Con la cosecha de pieles y carne de los animales silvestres, se ha debido aplicar a los ensamblajes corporales criterios parecidos al análisis de sus unidades, en gránulos y filamentos comparables, sus formas de crecimiento y expansión, los procesos posteriores de su tratamiento, sea como fuentes de fibra o de comida, y las maneras de asegurar la continuidad de estas fuentes de manutención. La gran importancia de los rebaños de camélidos en la vida de las poblaciones andinas, ha debido contribuir también a la percepción, entre los pastores de lugares como Qaqachaka, de la fibra animal, como la forma

material primordial, en los mismos términos de gránulos y filamentos que crecen y expanden en conjunto como una capa filamentosa, de forma analógica con muchos otros elementos del entorno.

La ceremonia de marcar a los animales en Qaqachaka

En aymara, la granularidad en el sentido genérico de una textura de gránulos pequeños como una propiedad palpable de algo, aunque en distintos rangos de escala (fibra, caito, el terreno), se expresa con el adjetivo *qulu qulu*. La expansión de esta textura granulada se indica al replicar el término base de *qulu*: “grano”. El verbo *quluraña*, “moler granos” o “formarse bultos”, en que el sufijo en serie *-ra* se agrega a la raíz *qulu*, expresa la expansión de esta granularidad ya como proceso. *Qulurayaña* sería “convertir en granos” a través de la intervención humana (definida por el sufijo causativo humano *-ya*) y *quluchaña* sería “hacer que se haga un bulto”.

En cambio, para las prácticas de moler cereales y convertirlos en harina, se suele usar el verbo *jak’uchaña*. Se presta mucha atención a la textura de los resultados de este molido. Por ejemplo, al moler la quinua en harina (*aqallpu*) para luego preparar las galletas llamadas *k’ispiña*, se nota si su textura es fina (*q’aphi k’ispiña*) o granulada (*japu k’ispiña*).

El grano específicamente de quinua, se denomina *hupa nayra* (literalmente “ojo” de quinua) en el *Vocabulario* aymara de Bertonio (1984 [1612], II: 253). El término *nayra* (ojo, semilla, manantial de agua) abarca a otros cultivos, a la vez que asocia la noción de “semilla” con la del “agua”. En otros casos, se refiere a algo como “granular” para enfatizar que no sea completamente procesado en el molido. Por ejemplo, *chbama* describe algo molido que todavía cuenta con granos, en tanto que *ñut’u* sería algo ya bien molido y fino como harina.

Variantes de estas ideas, según los distintos contextos de su uso y los diferentes ensamblajes de elementos de referencia, se oyen en muchos términos para los elementos granulares y filamentosos en ritos, en que los participantes acoplan conscientemente el lenguaje particular del evento de forma con los ensamblajes de elementos rituales. Propongo que, en este contexto, el interés humano en las unidades de la materia en semilla, filamento y su brote, no sólo figuran como conceptos en juego, ni tampoco va dirigido simplemente a recordarlas en el rito, como un tropo figurativo de las enunciaciones rituales. Más bien, los participantes intentan replicar ritualmente este mismo proceso de crecimiento y expansión, replicándolo por sus gestos, palabras y actuación en el entorno ritual. De esta manera, el deseo de los participantes, en combinación con sus fuerzas corporales, contribuye positivamente a las potencialidades futuras ya en el proceso de desenvolvimiento, en términos de la producción agropastoril del lugar y su continuidad.

Examinamos primero el rito de marcado de los animales, llamado *k'illpha*, que ha sido documentado en muchas regiones de los Andes (Arnold y Yapita 1998, para Bolivia; Dransart 1991 y 2002, para la sierra chilena; Bugallo 2015, para el Noroeste de Argentina, etc.). Nominalmente, este rito anual, que según la gente del lugar fecha a tiempos incaicos, está dirigido a contar el total de los animales del rebaño (a través de las piezas granulares de orejas cortadas) a modo de un censo animal, para estimar la expansión del rebaño durante el año anterior.

Durante el rito, se pone a marcar los animales cortando en sus orejas las marcas de la familia de pastores en la línea materna para señalar su genealogía y pertenencia. Mirando los resultados de esta práctica, los participantes en sus comentarios reiteran el contraste entre las piezas granulares de oreja y el flujo de la sangre animal de las orejas, según la línea materna, como elemento

filamentoso (Arnold y Yapita 1998: cap. 3). Luego se cuelgan en sus orejas aretes de color, igualmente para marcar el linaje de su pertenencia. En otros momentos del rito, se celebra los animales más reproductores del rebaño, marcándolos al ubicarlos sobre un textil especial de colores vistosos.

En ciertas ceremonias, pero no todos los años, los padres de familia otorgan dones de las crías del año como herencia a sus niños, según su sexo, y según las líneas maternas y paternas de la familia. El rito es especialmente importante para las mujeres de la familia, puesto que los dones de herencia de animales a una chica forman la base (la semilla) que expandirá en su propio rebaño y, más tarde, en su dote cuando se casa. En cambio, los varones valoran más sus dones de terrenos. Se señala la expansión de los rebaños a través del don de las crías al marcar las mejillas de los niños receptores con rayas horizontales de la sangre que fluye de las orejas marcadas de la hembra más fértil, en una práctica llamada *lakachasiña*, cuyo significado literal sería “hacerse una abertura o boca” pero que en el contexto del rito sería “tomar su porción”. La “boca” (*laka*) aquí sería la veta creativa que se puede iniciar en el rito, si corre la suerte, y *lakacha* es otro nombre por las crías potenciales de la hembra regalada en la ceremonia.

Las prácticas rituales y sus unidades

El sacrificio

El rito de la *k'illpha* se inicia con el sacrificio de uno de los animales (usualmente un macho) del rebaño (Figura 3) y, posteriormente, los participantes en el rito comen la carne cocida, pero se esmeran en no romper los huesos.

Después del banquete familiar, un *yatiri* (sabio) recoge todos los huesos con el propósito de rearmarlos en una osamenta completa (conjuntamente con el pene y los testículos del macho sacrificado) como ofrenda al cerro guardián (*uywiri*), que se hace en el



Figura 3. El sacrificio de una llama al inicio de la ceremonia de marcar los animales.
Fuente: Fotografía D. Y. Arnold.

sitio ritual de la familia (llamado *liwaña*) en su cima. Según los comentarios que oímos, esta ofrenda confirma periódicamente el pacto entre los pobladores bajo su dominio y el *uywiri*, en la situación incierta del clima del lugar, a modo de coordinar ritualmente las acciones de diversos seres hacia salidas propicias. Allí, los varones de la familia, conjuntamente con el *yatiri*, arman la osamenta, y entorno a ella se colocan hojas de coca cubiertas con flores como una sustitución por la carne ya comida. Se agrega al plato de ofrendas otros ingredientes rituales: unto de llama, fetos de llama, maíz de color blanco y amarillo, dulces, tiras de canela, bloques de azúcar, palillo (o cúrcuma) y algunas ramitas y pajas, y se entierra todo en la “caja” destinada para ofrendas, llamada convencionalmente en aymara *t’uxu* (“hueco” o “alacena”) pero en el contexto ritual *samanchi* o *samiri* (“lo que envía el aliento”). Se dice que la “caja” del cerro abre su “boca” (*lakap qulu*) para recibirlos. Finalmente se cuelgan en el hoyo pequeñas botellas de agua cristalina y luego se tapa la caja con una piedra (Arnold y Hastorf 2008: 73-75; Arnold 2016). En los términos de Hocart (Ibíd.), este conjunto de acciones e ingredientes rituales constituiría la “técnica” aplicada en el rito para coordinar las relaciones entre los distintos seres del entorno para así asegurar la continuidad de su

vivencia mutua en el lugar. Pero nuevamente es posible que los participantes en el rito simplemente contribuyan a los procesos de potencialidad ya en marcha.

En el contexto del rito, se piensa que la osamenta, con su cobertura de hojas y flores, actuara como una *illa*, la esencia del animal en cuestión en miniatura, para ayudarlo a generar más crías en el año venidero, al respirar (*samaña*) animales desde el hueco. De esta manera, a través de la práctica ritual, se transmuta la violencia del sacrificio del animal en la perpetuación de la vida en vez de su extinción. Los espíritus del aliento (*samiri*), a cuales se dirigen en los rezos, soplan los colores en los vellones de los animales.

Después de cumplir con esta parte del rito, se supone que la osamenta de huesos rodeada por las hojas de coca se pudriera, emitiendo los olores del pudrimiento en los meses posteriores. Estos olores llegan a concentrarse en un aliento de neblina (*sama*), lo que se transformará en las pequeñas nubes (*ch’rwa gallu*) que salen de las cimas de los cerros y cuyo decaimiento suelta las lluvias. En el año venidero, estas lluvias generarán en el territorio en torno al cerro una nueva cobertura de pastos verdes (*qura*) y flores de varios colores para alimentar a los rebaños, en especial la nueva generación de crías (Arnold y Hastorf 2008: 77). Si se logrará la eficacia en el rito, la textura granular de la osamenta, con su cobertura filamentososa de hojas verdes y flores de varios colores, soplará la cobertura vegetal de los nuevos pastos verdes, y asimismo la cobertura de los animales del rebaño con vellón abundante de diversos colores y, en su interior, una nueva capa de carne.

Entonces, la participación ritual de los distintos actores, humanos y no-humanos, trabajando en conjunto en torno a los elementos rituales del ensamblaje consistente en huesos, hojas de coca, flores y los otros ingredientes, que en su conjunto se llama “comida del cerro”, conjuntamente con las botellas de agua en la caja cubierta con la piedra, contribuye a la posibilidad de gene-

rar la nueva cobertura verde de pastos, que se llama ritualmente *ch'iwu*. Como término polisémico, el significado genérico de *ch'iwu* es “sombra”, y por extensión se refiere a las nubes pesadas cargadas de lluvia. Desde allí, por otra extensión (es decir “expansión”) aún mayor, su significado abarca la carne animal que se come en el banquete, las hojas de coca que se sustituyen por la carne en la osamenta, la nueva cobertura vegetal del año venidero y las nuevas coberturas de vellón y carne en las crías. Para los participantes humanos en esta parte de la *k'illpa*, la propensión de su participación ritual ayuda a asegurar el inicio del nuevo ciclo de lluvias, al generar la potencia futura a través de las unidades básicas en el rito de las “semillas” constituidas por los restos del animal sacrificado, los “filamentos” sangrientos constituidos por la carne animal en vías de pudrimiento (sustituida en la ofrenda por las hojas de coca), y los procesos de crecimiento y expansión de estos dos elementos en conjunto, iniciado por la violencia del sacrificio. El aliento generado por los olores de putrefacción desde el entierro y su metamorfosis en las pequeñas nubes cargadas de lluvia que saldrán de la caja, y así de la cima del cerro, son simplemente otras consecuencias de estos procesos ya en desenvolvimiento.

Yo diría que aquí el complejo semántico generado en torno a la idea básica de *ch'iwu*, expande como un “haz de relaciones” centrado en las enunciaciones humanas inspiradas por el ensamblaje de elementos y prácticas rituales, y por el pensamiento seminal y relacional que surge en este contexto. Pero nótese que esta parte del rito no se limita a las acciones o enunciaciones humanas, sino se va dirigida también a asegurar las potencialidades (o *affordances*) mutuas del territorio compartido entre los humanos y los animales de rebaño bajo el dominio del cerro-*uywiri*, para resultar en la nueva cobertura del pasto como comida animal, y la carne y fibra animal como productos deseados por los humanos para su propio provecho, lo que se denomina

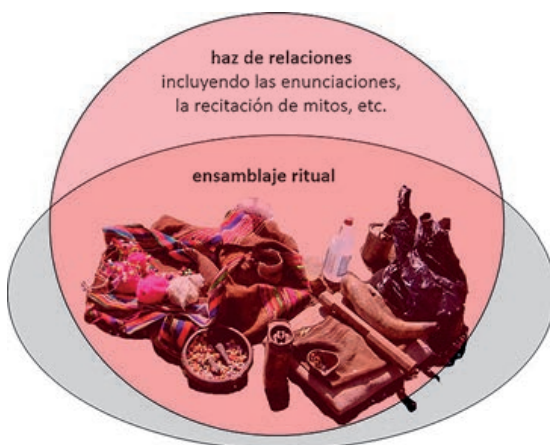


Figura 4. La relación entre el ensamblaje ritual y el haz de relaciones. Fuente: Dibujo de Denise Y. Arnold.

en este contexto *mantinsyuna* (del castellano “manutención”), un término colonial referente a los derechos de las poblaciones a los recursos de un lugar.

La ceremonia del marcado en sí

El día después, a diferencia del rito nocturno privado y pequeño en escala, ahora se realiza en los corrales familiares la plena ceremonia del marcado de los animales, con varios participantes tanto humanos como animales (ovinos o camélidos). En este caso, el ensamblaje de los elementos rituales indispensables en el corral de la familia incluiría los animales, los participantes humanos, los textiles que envuelven los elementos rituales, en especial las *illas* familiares, un conjunto de aretes, ovillos y varios pedazos de lana, el alcohol cubierto de flores en los vasos dobles para dar el brindis (*turu wasu*), las hojas de coca, el cuchillo para cortar las marcas, los instrumentos musicales (*pututu*, flauta) para acompañar los cantos, y otros elementos varios. Las *illas* familiares a menudo son las piedras bezoares o *jayintillas*, halladas en los estómagos de los animales, que se guardan por su eficacia como elementos en miniatura para facilitar los procesos rituales que ocurren a una escala (o rango de tamaño) mucho mayor (cf. Pitrou 2015:8). Las *jayintillas* se ubican sobre camas de fibra

teñida de distintos colores, como elementos seminales y granulares sobre camas placentales. El haz de relaciones, que incluiría las enunciaciones de los participantes, sus libaciones y los cantos posteriores con sus alusiones al mito de orígenes de los rebaños, deriva en primer lugar de este ensamblaje de elementos (Figura 4).

En esta parte de la ceremonia, las mujeres pastoras dirigen a los hombres sobre cómo cortar las marcas en las orejas de los animales, y luego ellas ayudan a colgar allí los aretes (Figura 5).

En ciertos momentos del rito, se exageran aún más la granularidad de la fibra animal, por ejemplo cuando los participantes derraman harina de cebada mezclada con agua en los lomos de los animales, en una acción llamada *phawiña* (Figura 6). Como mencioné, el verbo *phawiña*, en contextos agropastoriles, describe la acción de derramar los granos de cebada al sembrarlos al voleo en las chacras o, alternativamente, de la taquia fertilizante que los animales de rebaño (ovinos y camélidos) lanzan atrás para marcar su camino en el día o llenar los corrales por la noche. La taquia animal, como fertilizante natural, contribuye otra potencialidad (*affordance*) para fertilizar a las chacras y así producir la comida humana. En el rito, el mismo verbo *phawiña* describe la expansión de los

pequeños elementos granulares de la harina de cebada al suelo, vía la fibra animal.

Otras alusiones rituales perciben la harina de cebada para comer en el banquete como la contraparte granular a la carne y sangre del sacrificio, y la composición de ambos elementos en el plato debe ser acompañada por varios otros ingredientes de colores diversos para presentar la comida “de forma bella”. Aun otras alusiones comparan la manera de reproducir de los rebaños, “gota por gota”, con la textura de la harina de cebada ya mezclada con agua.

El canto a los animales

Después de la ceremonia, durante la noche, las mujeres pastoras, ya algo ebrias con la chicha y alcohol dando las rondas del grupo, comienzan a cantar los cantos a los animales.

En el contexto pastoril del canto de las mujeres, el verbo *warart'aña* (una derivación del verbo raíz *waraña* que significa “derramar cosas menudas y granulares”), describe este género del canto, caracterizado por la manera de lanzar la voz con un tono de lamento o treno (*threnadē*). Nuevamente el sufijo en serie *-ra* expresa la expansión del canto, con referencia a sus componentes de ritmos y episodios melódicos, a modo de “semillas” que brotan y se expanden en los versos cada vez más alargados del canto, aunque indica



Figura 5. Los hombres cortan las marcas en las orejas de los animales, dirigidos por las pastoras. Fuente: Fotografía Denise Y. Arnold.



Figura 6. La mezcla granular de harina de cebada con agua echada en el lomo del animal. Fuente: Fotografía Denise Y. Arnold.

también la acción de derramar algo líquido en varios recipientes o bien agua sobre varias plantas. El sufijo momentáneo *-t'a* indica la naturaleza instantánea de la acción. En este contexto, las mujeres insisten que las lágrimas, que ellas suelen verter al cantar, son también elementos granulares. Es como si las rociaran en el canto donde se combinan con el flujo lubricante del alcohol consumido para generar el flujo del sonido.

El contenido de los cantos es complejo, esotérico y nos ha tomado todo un libro para describirlo con detalles, por lo que aquí sólo resumo algunos aspectos. En un nivel, los versos describen la vida cotidiana de las mujeres del lugar como pastores, con indicaciones del orden del día de los quehaceres pastoriles al atender a los animales de rebaño. Se inician los cantos a los ovinos y los camélidos aludiendo a los corrales por la mañana, se pasa en otros versos a describir la fila de animales al salir a los pastos para pastorear sobre varios arbustos y para beber de los abrevaderos. Se pasa luego a otros versos que alaban los animales por los elementos que rinden para sus dueños humanos (cuero para sandalias, carne para sopas, fibra para ropa), y se ofrecen gracias a los dioses andinos (el Padre Sol y Madre Luna) que cuidan a los humanos y animales en su conjunto. Los cantos se redondean con versos sobre el retorno a los corrales por el atardecer, donde la taquia animal ayudaría a fertilizar las chacras en el año agrícola, y se termina con versos sobre las enigmáticas “flores” (*phaqbhara*) de los animales que, al igual que *ch'rwu*, aluden a múltiples elementos: los aretes de color, la sangre materna, la sangre del sacrificio, las madres maduras, las crías..., constituyendo otro haz de relaciones.

Algunos versos de los cantos a las llamas hembras mencionan los lugares en los cerros donde se hallan *illas* con la forma de llamas machos llevando un cargo. Se asocia estas “piedras que mueven” con el mito de origen de los rebaños y la dote femenina en animales, cuando el cerro Jujchu llevaba su heren-

cia de animales donde su esposo, el cerro Turu, por la noche, pero el sol había salido para sorprenderlos y se habían congelado en ese lugar.

Asimismo se mencionan las lagunas en los cerros que igualmente se perciben como lugares de origen de los rebaños, y de las aves lacustres (zambullidor, buceador, ganso) cuyos colores se comparan con aquellos del vellón de los camélidos. Se dice cómo las pastoras suelen encontrar los animales novatos en los cerros, y cómo se los envuelven en tejidos y hondas de bonitos colores, para traerlos a la casa donde se las cuidan.

En estos versos, se reiteran las referencias a elementos seminales y filamentosos cuando se refiere a los corrales (como elementos granulares) y las sendas (como elementos filamentosos) que traspasan entre ellos. La mención de estas unidades duales en los cantos reitera su mención previa en la ceremonia de la *k'illpa*, durante el conteo de los pedazos de orejas, cuando se recuerda la genealogía materna de los animales al nombrar los distintos corrales dónde se les había cuidado durante generaciones, y las transferencia en tropa de los animales pertenecientes a la esposa en cada generación por estas sendas para combinarlos con los rebaños de la casa de su esposo (cf. Abercrombie 1998: 350-60).

Las mujeres más sabias nos aseguraban que ellas envuelven en mantas y hondas de color (a modo de placentas granulares y ombligos filamentosos) a los animales todavía silvestres de los cerros, para domesticarlos al ambiente familiar humano, y al envolver a estos animales-semillas en su canto. De esta manera, las mujeres pastoras convierten los animales en “personas” (*jaqi*) de la familia.

Las mujeres mayores más sabias elaboraban interpretaciones aún más desarrolladas (expandidas) sobre los caminos de las tropas de los animales, que ellas ya habían cantado en los primeros versos de los cantos. Se suele nombrar en esta etapa de los cantos dos o tres caminos: el camino blanco y el camino rojo, a veces agregando

el camino negro. A primera vista, estos caminos se refieren a las sendas de la tropa de animales de color blanco o color rojo sucio (*sañi*) cuando andan en fila. Pero para estas mujeres sabias, se aluden no sólo a los caminos terrenales de los animales durante el día sino también a los caminos celestiales, en el sentido de las manchas negras de la Vía Láctea (el Río nocturno o *Jawira* en aymara), con sus siluetas en forma de una Gran Madre Llama (la *Jach'a Tayka*) amamantando a su cría a través de un ombligo inmenso, seguido por varios llamas machos (con sus distintos nombres) siguiendo esta vez en una tropa a los pastores, como si fueran yendo a los valles durante los meses del invierno. En este ensamblaje nocturno, las estrellas de la Vía Láctea fungen como los elementos granulares del “camino blanco” (*janq'u sinta*) del canto, y las manchas negras como los elementos fibrosos del “camino negro” (*ch'iyär sinta*). (El “camino rojo”, *wila sinta*, es específicamente el camino de la guerra).

Para entender estas alusiones a los caminos terrenales y celestiales, se debe retomar el nexo semántico en el aymara entre el término para el vellón, *jawwi*, y el término para la Vía Láctea, *Jawira* o *Jach'a Jawira*. La calidad liminal y transitoria del vellón entre lo granular y lo filamentoso, entre lo húmedo y lo seco, entre agua y aire, materia cruda y artefacto tejido cultural, brillo y apagado, abundancia y escasez, entre la vida y la muerte, es evidente en otro significado de *jawwi* como ungüento o unto. El vellón (del ovino) es grasoso, de una manera animada, húmedo con lanolina.

Como mencionamos en el libro *Río de vellón*, estos aspectos ambiguos del vellón han interesado a varios estudiosos. El antropólogo chileno Gabriel Martínez (1980: 88, 100), en su trabajo en Isluga en Chile, percibía nexos semánticos en las analogías entre el vellón, construido de un continuo de elementos discretos y granulares en una masa fibrosa, y un río, caracterizado por su flujo constante. En su explicación, Martínez alu-

día a la Vía Láctea, o *Jawira*, percibida por la gente de Isluga en términos de sus estrellas como unidades granulares.

La antropóloga escocesa Penélope Dransart propone que más bien el vellón tiene un carácter diáfano, comparable con los líquidos mezclados allá con granos de azúcar y maíz, echados en las libaciones encima de los lomos de los animales en la ceremonia del marcado llamada *wayñu* en Enquelga, cerca de Isluga en Chile (Dransart 1991, 1995: 234-5). Como tejedora, Dransart relaciona estas características duales del vellón a las calidades táctiles que las pastoras buscan en el vellón (Dransart 1991: 178). Dransart aclara otra calidad liminal del vellón, en el resultado de las transformaciones del pasto y el agua consumidos por los animales en la actividad ecológica diaria, y propone que estos nexos ecológicos están al fondo del énfasis en el “vestir” y “hacer florecer” a los animales durante esta ceremonia (Dransart 1995: 231). Al yuxtaponer estas varias pautas, percibimos un dominio semántico comprensivo que concierne la naturaleza temporal de las estaciones del año, con su énfasis primaria en la llegada de las lluvias, el crecimiento posterior el pasto, y el alargamiento simultáneo de las fibras del vellón.

Para las mujeres sabias, a través de su observación del cielo nocturno, se asocia la llegada de las lluvias con el descenso de la Madre Llama celestial y su cría hacia el horizonte en el mes de octubre, y su parto inminente, anunciado por la soltura de su tapón mucoso y el flujo hacia la tierra de sus aguas amnióticas (lo que se comparan con sus orines). Nos hace recordar el verbo definido por el padre Bertonio de *hawimucutha* (*jawimukaña*), “salir de la madre” (1984 [1612] II: 125). Una vez soltada estas aguas sobre la tierra, se genera otras dos posibilidades: la inundación de color, en la abundante vegetación pos lluvia en comparación con los colores apagados de la estación seca, y la inundación del sonido, con los gritos de las nuevas crías.

Estas posibilidades, anunciadas en las nuevas coberturas de la tierra, texturadas por sonido y color, son prefiguradas por la expansión anterior de los elementos seminales del vellón y sus contrapartes filamentosas. Son prefiguradas también por su comparación implícita con la diferenciación entre la estación seca del año, asociada con la cosecha, por una parte, y el guardar las semillas, por otra, y la estación lluviosa, con el abundante crecimiento del pasto, de carne y del vellón.

Básicamente, para las pastoras del lugar, todos los colores y todos los sonidos salen de la oscuridad de la Vía Láctea, y más específicamente del vellón, intensamente oscuro (*kusku*), de las llamas celestiales allá.

Reflexiones finales

Al examinar la constitución de algunos ensamblajes rituales en Qaqachaka, conjuntamente con los haces de relaciones verbales y del pensamiento derivados de ellos, he llamado la atención a las varias secuencias de relaciones y, en general, a la reiterada relacionalidad entre los elementos en sí. No se trata del divisionismo insistentemente dualista, centrado en la relación entre partes y totalidades, como un procedimiento anterior al análisis objetivo y desde el exterior de las cosas que caracteriza el pensamiento en Occidente, sino de la dinámica generativa y evolutiva implícita en las relaciones interiores entre las partes elementales (véase Jullien 2007 [2005]). Propongo que el acto de participar en esta relacionalidad a través del rito conforma parte de las ontologías relacionales que otros autores han identificado entre las poblaciones andinas (De Munter 2016).

Esto no quiere decir que solamente las ontologías relacionales están en juego. Otros aspectos evidentes en el rito incluyen los ensamblajes mencionados y sus derivaciones que se centran en el manejo de conjuntos de analogías. En especial, el uso en el contexto ritual de un lenguaje centrado en las relaciones entre las partes elementales a dis-

tintas escalas: en los ciclos de vida y muerte animal, la vida humana, los ciclos de lluvia, los ciclos astronómicos y sus intercalaciones con lo animal y lo humano, demuestra la importancia de estas analogías para articular las órdenes micro y macro-cosmológicas de un universo integrado (cf. Halbmayer 2012). De cierta manera, la participación humana en la ritualidad que acompaña a los procesos productivos ya en desenvolvimiento, también presenta aspectos de un mundo “animado”, en las contribuciones humanas de energía o vida en la materia según una especie de ontología “animista”.

No obstante, para profundizar las ontologías relacionales que he identificado en el contexto ritual, opté porque centrar mi atención en las unidades elementales granulares y filamentosas de los ensamblajes y haces de relaciones rituales. He considerado cómo esta organización granular de la materia orgánica se considera a distintas escalas en las colectividades mayores con sus propiedades emergentes. Llamé la atención en particular a la manera en que estas configuraciones (o formas) materiales actúan por sí mismas como “dispositivos” ya implicados en los procesos dinámicos de cambio, y en la misma eficacia de su salida (cf. Jullien 2000 [1992]: 69). Como estudio de caso, me centré en los nexos procesuales entre elementos granulares y su brote posterior evidentes en el rito del sacrificio. Aquí, la osamenta granular ya reconstruida de los huesos del animal, con su cobertura de hojas y flores en la caja del cerro, “brota” en el año venidero en nubes, lluvias y finalmente los nuevos pastos que alimentan a las poblaciones animales y, por esta vía, a las poblaciones humanas. No nos debe sorprender que la importancia de la osamenta y su poder generativo caractericen también el pensamiento de la China antigua (Jullien 2000 [1992]: 73,78-79).

Asimismo examiné los nexos en el rito de marcar los animales entre los flujos de sangre en la línea materna y los intensos colores de los aretes de los animales, la potencialidad de

los animales más reproductoras del rebaño, y la potencialidad de los dones de animales a los niños de la familia, expresada en la práctica de marcar la cara con esta sangre. También he examinado los nexos en los cantos a los animales entre los flujos de la sangre del parto y de las lluvias, ligados a la conciencia humana de la alternación entre las estaciones lluviosas y secas del año, y la dinámica entre sus características opuestas (húmeda y seca; con color vistoso y con el color apagado). Finalmente, he examinado los caminos de color nombrados en estos cantos y sus propiedades emergentes distintas, según su contexto terrenal o celestial.

Para entender mejor la participación ritual humana en estos procesos de desenvolvimiento en las distintas estaciones del año, sobre todo en el período de plena producción agropastoril, he llamado la atención a la modalidad humana de modelar su intervención con referencia a sendos procesos transformacionales de las unidades granulares y filamentosos que brotan. Esta intervención forma parte vital de las fuerzas que aseguran el rendimiento continuo de la carne, grasa y fibra animal, y el rendimiento continuo de los cultivos agrícolas, en el sentido del *mantinsyuna* o “manutención” del ambiente en común entre humanos y animales. Se puede explorar igualmente esta contribución de energías y fuerzas humanas al recurrir a los términos de *qamay* en quechua y *ch'ama* en aymara.

En general, mi argumento ha sido que, al examinar las formas rituales a cuales se recurren para participar en estos procesos inmanentes, debemos ir más allá de identificar las calidades y las potencialidades de un ambiente (como en la atención de Gibson hacia los *affordances*), hacia el entendimiento del manejo de las formas de relacionalidad entre las distintas partes en una totalidad en común. Igualmente, debemos ir más allá de una preocupación por la terminología ritual y hacia las formas de participar en la práctica en los procesos de crecimiento, expansión, transformación y fruición.

Mencioné al inicio de este ensayo que la emergencia de la ciencia europea en los siglos XVII y XVIII ha sido caracterizada por debates y teorías sobre la naturaleza del mundo material: su divisibilidad, composición y arquitectura interna. Sostengo que la ciencia de los Andes ha tenido un énfasis muy distinto. En vez de analizar lo material de forma analítica y objetiva, las preocupaciones de las poblaciones andinas han sido dirigidas a entender la potencia en la práctica de ciertas configuraciones botánicas que, en sí, tienen la propensión de crecer y expandir en el mundo para producir frutos. Han sido dirigidas en paralelo a la capacidad humana para sentir e intervenir corporalmente, a través del rito, en estos procesos de crecimiento ontológico, como parte de la misma lógica de las cosas, para así ayudar a sostener los rendimientos del mundo vegetal y animal y, de esta manera, los cuidados mutuos entre especies.

Agradecimientos: La primera versión de este ensayo ha sido leída en una sesión de la Conferencia Internacional de Latin American Studies Association (LASA), llevado a cabo en Lima, en 2017. Gracias a Lucila Bugallo, Carolina Rivet y los participantes allá por sus comentarios. Gracias también a Juan de Dios Yapita por sus comentarios en general.

Referencias Citadas

- Abercrombie, T. A.
1998 *Pathways of memory and power: Ethnography and history among an Andean people*. University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Ángelo, D.
2014 Assembling ritual, the burden of the everyday: an exercise in relational ontology in Quebrada de Humahuaca, Argentina. *World Archaeology* 46(2): 270-287. En línea: <https://doi.org/10.1080/00438243.2014.891948> Consultado 02/03/15.

- Arnold, D. Y.
1994 Hacer al hombre a imagen de ella: aspectos de género en los textiles Qaqachaka. *Chungara* 26(1): 79-115. En línea: http://www.chungara.cl/Vols/1994/Vol26-1/Hacer_al_hombre_a_imagen_de_ella.pdf Consultado 11/11/17.
- 2000 'Convertirse en persona' el tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil. En *Actas de la 1 Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos*, editado por V. Solanilla Demestre, pp. 9-28. Servei de Publicacions de la UAB, Barcelona.
- 2016 Territorios animados: Los ritos al Señor de los animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades en la transformación social*, editado por A. E. Román-López D. y H. T. Galarza M., pp. 111-159. ISEAT, Universidad PIEB, etc., La Paz.
- Arnold, D. Y. y E. Espejo
2015 *An Andean science of weaving. Structures and techniques of warp-faced weaves*. Thames & Hudson, London y New York.
- Arnold, D. Y. y C. A. Hastorf
2008 *Heads of state: icons of power and politics in the ancient and modern Andes*. Left Coast Press, Berkeley, CA.
- Arnold, D. Y. y J. D. Yapita
1998 *Río del vellón, río del canto. Cantar a los animales: una poética de la creación*. Hisbol e ILCA, La Paz.
- Arnold, D. Y., con J. D. Yapita et al.
2000 *Rincón de las cabezas: luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. UMSA e ILCA, La Paz.
- Bennett, J.
2010 *Vibrant Matter: A political ecology of things*. Duke University Press, Durham, NC.
- Bertonio, L.
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Francisco del Canto, Juli, Chucuyto, 1612. Edición facsímil. CERES, etc., La Paz y Cochabamba.
- Bugallo, L.
2015 *Pachamama en fleur. Modalités de relations et de productions à la Puna de Jujuy (Argentine)*. Tesis doctoral inédita. L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Carmichael, P.
1994 The life from death continuum in Nasca imagery. *Andean Past*, 4(9), Orono, Maine. En línea: http://digitalcommons.library.umaine.edu/andean_past/vol4/iss1/9 Consultado 03/02/17.
- Conlee, C. A.
2007 Decapitation and Rebirth. A Headless Burial from Nasca, Peru. *Current Anthropology*, 48(3): 438-445. En línea: <https://doi.org/10.1086/5117591> Consultado 03/02/17.
- Cornejo, B. L., J. Berenguer, C. Sinclair y F. Gallardo
1996 Nasca. Vida y muerte en el desierto, pp. 21-30. Exposición noviembre 1996 a junio 1997. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile.
- De Landa, M.
2006 *A New Philosophy of Society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum, London.
- Deleuze, G. y F. Guattari
1988 *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia* (trad. B. Massumi). Athlone Press, London.
- De Munter, K.
2016 Ontología relacional y cosmopraxis: visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 629-644. En línea: <http://dx.doi.org/10.4067/>

- S0717-73562016005000030
Consultado 10/09/16.
- Díaz, C.
2016 Cuerpo vegetal y violencia fundadora en las fuentes coloniales andinas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21(2): 153-169. En línea: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942016000200010> Consultado 10/03/17.
- Dransart, P.
1991 *Fibre to Fabric: the Role of Fibre in Camelid Economies in Prehispanic and Contemporary Chile*. Tesis doctoral. University of Oxford, Linacre College, Oxford.
1995 Inner Worlds and the Event of a Thread in Isluga, Northern Chile. En *Andean Art: Visual Expression and its Relation to Andean Beliefs and values*, editado por P. Dransart, pp. 228-242. Ashgate Publ. Ltd., World Archaeology Series, Avebury.
2002 Flowers of the herd. The *wayñu* ceremony in Isluga. En *Earth, water, fleece and fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*, pp. 82-100. Routledge, London and New York.
- Feyerabend, P.
2003 [1970] Introducción. En *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid. En línea: <https://rfdvcatedra.files.wordpress.com/2013/08/feyerabend-tratado-contra-el-metodo1.pdf> Consultado 07/03/17.
- Gibson, J.J.
1979 *The ecological approach to visual perception*. Houghton Mifflin, Boston.
- Haber, A.F.
2007 Arqueología de *uywaña*: un ensayo rizomático. En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, editado por C. Aschero et al., pp. 13-36. Editorial Brujas, Córdoba, Argentina.
- 2011 Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales. En *Biografías de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana*, coordinadores D. Herms y L. Miotti, pp. 75-98. Encuentro Grupo Editor, Córdoba, Argentina.
- Halbmayer, E.
2012 Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse. *Indiana* 29: 103-125, En línea: <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.103-125> Consultado 03/07/16.
- Hamilakis, Y.
2017 Sensorial Assemblages: Affect, Memory and Temporality in Assemblage Thinking. *Cambridge Archaeological Journal* 27(1): 169-182. En línea: <https://doi.org/10.1017/S0959774316000676> Consultado 03/03/17.
- Hocart, A.M.
1935 The purpose of ritual. *Folklore* 46:343-9, London.
- Holden, T. A.
2004 *The Architecture of Matter: Galileo to Kant*. Oxford University Press, Oxford.
- Hume, D.
2010-2015[1738] *A Treatise of Human Nature*. Book I, Chapter I: Ideas, 6: Modes and substances. Edición de J. Bennett. En línea: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1739book1.pdf> Consultado: 10/02/17.
- Jullien, F.
2007 [2005] *Vital nourishment. Departing from Happiness*, trad. A. Goldhammer. Zone books, New York.
2000 [1992] *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Anthropos Editorial, Barcelona.
1999 [1996] *Tratado de la eficacia*, traducido por A. H. Suárez. Ediciones Siruela S. A., Madrid.

- Kusch, R.
1970 *El pensamiento indígena americano*. ICA, Buenos Aires.
- Larco Hoyle, R.
1943 La escritura peruana sobre pallares. Extracto de la *Revista geográfica Americana*, año XI, vol. XX, noviembre de 1943, no 122, y año XI, vol. XX, diciembre de 1943, no 123, Buenos Aires.
- Lema, V. S.
2014 Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. En *Espacialidades altoandinas, Tomo 1. Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*, editado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 301-338, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C.
1967 [1955] La estructura de los mitos. En: *Antropología estructural*, pp. 229-252. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Locke, J.
2010-2015 [1689] *An essay concerning human understanding*. Book II, Ideas. Chapter XXIII, Complex Ideas of Substances, pp. 97-107. Edición de J. Bennett. En línea: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf> Consultado: 10/02/17.
- Martínez, G.
1980 *Paisaje y pensamiento para una semántica del espacio aymara*. Disertación doctoral inédita. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Pitrou, Perig
2015 Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a 'general pragmatics' of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1): 86-105. En línea: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12143> Consultado: 10/03/15.
- Platt, T.
1987 Entre ch'axwa y muxsa: para una historia del pensamiento político aymara. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 61-132. Hisbol, La Paz.
- Proulx, D. A.
1999 Nasca headhunting and the ritual use of trophy heads. Traducción de *Kopfjagd und rituelle Verwendung im Alten Peru*, editado por J. Rickenbach, pp. 79-87. Museum Rietberg, Zurich.
- Rector, A., J. Rogers y T. Bittner
2006 Granularity, scale and collectivity: When size does and does not matter. *Journal of Biomedical Informatics* 39: 333-349, Elsevier, New York. En línea: <https://doi.org/10.1016/j.jbi.2005.08.010> Consultado: 03/03/17.
- Roark, R. P.
1965 From monumental to proliferous in Nasca pottery. *Ñawpa Pacha*, 3: 1-92.
- Sillar, B.
2000 *Shaping culture. Making pots and constructing households. An ethnoarchaeological study of pottery production, trade and use in the Andes*. BAR International Series 883, Oxford.
- 2007 Engendrar la vida y vivificar la muerte: arcilla y miniaturas en los Andes. En *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, editado por D. Y. Arnold, pp. 513-529. CIASE e ILCA, La Paz.
- Waddington, C. H.
2016 [1939] *An Introduction to Modern Genetics*. Routledge, Londres.

Notas

- 1 En la secuencia actual de tareas agrícolas, la acción de echar semillas granulares en cantidad (con la mano) por voleo es *phawiña* y de cubrirlas con tierra sería *p'amp'antaña*. Las plantas en el proceso

de crecimiento (*phuqayaña*) se llamaría *ali*, por ejemplo *jupa ali* (planta de quinua). En el caso de la papa, la terminología para cubrirlas con tierra es distinta (*iluña*) por la escala de la actividad, puesto que se la coloca agarrándola con la mano, tubérculo por tubérculo, y luego la acción de aporcar los surcos sería *thawiña* en general, o *thawtapiña*, cuando se amontona la tierra en torno a los tallos. La acción final de cosechar el producto, al cortar

los tallos con la hoz, en el caso de la quinua es *jik'thapiña* y, en cambio, *yawthapiña* en el caso del trigo o la cebada. Los restos de los tallos cortados, todavía verdes, se llamaría *t'ult'u*, por ejemplo los tallos cortados de la cebada sería *siwar t'ult'u*, pero cuando ya son secos se llamaría *chäka*, por ejemplo los tallos secos de la quinua se llamaría *jupa chäka*. La tierra ya vacía de quinua se llamaría *jupa qallpa*.