

*Visitando a los *uywiri*: atencionalidad
transgeneracional en la cosmopraxis aymara*

Koen De Munter
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO

ABSTRACT

Despite multiple tensions, political, social and ecological, Aymara cosmopraxis has managed to maintain a continuum of daily practices and rituals that firmly and carefully intertwine the dimensions of the natural and the social, which in their tradition are not experienced as separated spheres. This article examines how these dynamics of correspondence and attentionality are sustained through the habit of visiting, or *tumpaña*, specifically in the case of three *uywiri* hills or mountains in Umasuyus, Bolivia.

Keywords: *uywiri* mountains, cosmopraxis aymara, *uywasiña*, transgeneracional attencionality, agencement

A pesar de múltiples tensiones políticas, sociales y ecológicas, en la cosmopraxis aymara se ha logrado sostener un continuum de prácticas cotidianas y rituales que entrelazan firme y cuidadosamente las dimensiones de lo natural y lo social, que en su tradición no se experimentan como ámbitos separados. En el artículo se estudia cómo estas dinámicas de correspondencia y atencionalidad se sostienen mediante el hábito del visitar o *tumpaña*, específicamente para el caso de tres cerros o montañas *uywiri* en Umasuyus, Bolivia.

Palabras clave: cerros *uywiri*, cosmopraxis aymara, *uywasiña*, atencionalidad transgeneracional, agenciamiento

Relacionándose con los cerros-uywiri: un continuum de prácticas atencionales en una malla de vida andina

Ukatwa jallallapsma qullu wak'anaka
Jichaxa nanakaxa muxsa misa
Churanipsma jumaxa nanakaru, suma uywasiñamataki
Jani kuna llakini.

/Les agradecemos a ustedes cerros wak'anaka
Les damos ofrendas dulces
Todo para que ustedes nos sigan criando bien
Y sin penas.

(Carlos Yujra, *yatiri*)

The environment, then, comprises not the surroundings of the organism but a zone of entanglement. (Tim Ingold)

De resonancia a atencionalidad¹

Hace un par de años se me invitó a participar en un coloquio sobre el vínculo humano con las montañas a partir de una reflexión interdisciplinaria e intercultural sobre el concepto clave “cosmológico-religioso-estético” *gǎn yìng* 感應, traducible según la antigua tradición filosófica china como “resonancia”² mutua y aludiendo al estímulo-respuesta que ocurre permanentemente entre los seres vivos y presencias vitales como las montañas. En mi propia contribución a dicho encuentro, inspirado por andanzas antropológicas con familias aymara³ en zonas andinas, me atreví a plantear que – a pesar de ciertos esfuerzos enculturantes (externos, generalmente) por construir o identificar, según una cierta lógica proyectiva-colonial, “una filosofía andina” (Esterman, 2006) – en cuanto al heterogéneo mundo andino no se presenta realmente una visión elaborada en base a un conjunto coherente de conceptos estético-filosóficos – y menos, ‘religiosos’ – que funcionarían como guion ético para llevar la vida. Si bien tal aserción podría sonar incómoda desde una óptica decolonial, mi experiencia de campo me ha mostrado que, para entender mejor cómo las personas en esta tradición – aunque en realidad en *cualquier* tradición – van llevando sus vidas en medio de entornos cambiantes, tanto en términos interculturales, políticos como

¹ Gracias a las familias aymara que en estas últimas décadas me han permitido acompañarlas (y dejarme acompañar por ellas) en su *thakhichaña* – su hacerse-un-camino o ‘wayfaring’ a través de la vida-pacha. Gracias también a las-los evaluadores del manuscrito por sus valiosos comentarios.

² http://estetica.uc.cl/images/coloquio_montanas.pdf, gracias a Claudia Lira y M. Elvira Ríos por abrir esta pista ‘ecobudista’ que luego por sugerencia de Denise Arnold se me ampliaría con la incorporación de la obra del sinólogo François Jullien.

³ Trabajo de campo anual entre 1995 y 2025, en diferentes momentos del año, generalmente en las provincias de Umasuyus y Los Andes y en la ciudad de El Alto, Bolivia.

ecológicos, se debería de referirse en primer lugar a una dinámica constante, consecuente y vital de *prácticas* relacionales y atencionales. Un continuum de acciones cotidianas y rituales sostenido a lo largo de los tiempos y entre generaciones para atender y cuidar al entramado de líneas de vida del cual los seres humanos participan y al que le deben sus vidas-existencias. Esta postura no significa, evidentemente, desconocer la existencia e importancia de determinadas ideas o nociones en aymara (u otros idiomas andinos) para aludir a tales prácticas y a su modo de llevar la vida en general. Sí invita a estudiar cómo el aprender a llevar una vida considerada como deseable y decente en un grupo determinado – la moral, si se quiere – parte siempre de lo que ya Francisco Varela llamaba las acciones inmediatas (Varela 1996).

La antropóloga brasileña Alcida Rita Ramos, en su discurso “Por una antropología universal. Vislumbrando diálogos entre teorías nativas y académicas” (Ramos 2010) instala oportunamente el desafío ético-epistemológico central para nuestra disciplina sobre la relación a menudo desigual o colonial entre teorizaciones y conceptos antropológicos y las realidades y los sujetos estudiados, incluidas las incómodamente llamadas etnociencias – recuerden al respecto los clásicos debates sobre lo *emic-etic* o el emblemático ensayo *O Nativo relativo* de Viveiros de Castro (Viveiros 2002). Ramos se refiere entre otras cosas a la problemática connotación del concepto de *cosmología*, en tanto cosmovisión o ‘visión del mundo’ – o sea, algo distinto a una filosofía. Esto según ella crea un foso indeseable entre los saberes indígenas y los occidentales – y podríamos agregar, ‘orientales’, todas etiquetas postcolonialmente incómodas. La autora señala, entre otras cosas, que “la invención del “pensamiento salvaje” contribuyó a aumentar ese foso” con lo que se llegó a denominar la “ciencia concreta” (Lévi-Strauss y Lévy-Bruhl) y que incluso dentro de la antropología “es frecuente que nos olvidemos de este pormenor rebajando el conocimiento indígena a un nivel sub-científico, una “ciencia de lo concreto” y, como en el uso popular, apenas le atribuimos a los pueblos no occidentales esa facultad mental que muchas veces toma visos de simple folclor”⁴. En mi propia trayectoria he preferido obviar el paradigma de una cosmología o cosmovisión por razones en cierto sentido afines, aunque con argumentos y propósitos diferentes a los de Ramos. Quizás algo

⁴ “Tanto en Lévy-Bruhl como en Lévi-Strauss el conocimiento nativo que este último rotuló como “ciencia de lo concreto” remite al lector distraído a un mundo fantástico de correlaciones “místicas”, privilegiando lo exótico sobre lo empírico [hablar de *dao* o *ganying*, de hecho, podría generar similares connotaciones exóticas]. En suma, la “ciencia de lo concreto” tiene muy poco de concreto y aún menos de ciencia”, concluye con ironía crítica. Cabe señalar que un problema similar se plantea en el conocido debate sobre el llamado “giro ontológico”, en contra del cual Ramos formula una fuerte crítica reivindicando el derecho a una progresión propia indígena sin ser reducido a alteridades ‘ontologías’ a partir de las categorías hegemónicas occidentales, aunque invertidas. Ver también sobre esto último De Munter 2022.

paradójicamente, considerando la crítica/advertencia de Ramos en contra de la proyección colonial que contendría la idea de una “ciencia de lo concreto”, en mi trayectoria he preferido construir mis aproximaciones a la progresión de las tradiciones andinas a partir de la noción englobante de cosmopraxis y no de cosmovisión. Mis razones, aparte de haber sido inspiradas por experiencias en terreno, han sido fundamentalmente de orden filosófico-pragmático, distanciándome de aquellas lecturas cognitivistas más ortodoxas, ahora quizás ya algo *démodé* pero no del todo erradicadas (más internalizadas quizás, curiosamente, en la disciplina antropológica), según las que los humanos haríamos las cosas porque nos predispondrían para ello un conjunto de ideas, conceptos o directrices (de Munter y Note 2009; De Munter 2016a⁵). Puestos a entender la ontogénesis ecológico-social, en cualquier lugar del mundo, heurística y hermenéuticamente resulta más fructífero priorizar el estudio de las prácticas – pasadas, presentes y proyectadas, todas entrelazadas. Es una postura que han sostenido no solamente antropólogo@s como Ortner o Ingold sino sobre todo también pensadores aymara como Simón Yampara, quien ha preferido de manera consecuente construir sus reflexiones y teorizaciones mediante nociones y verbos que se refieren a y provienen directamente de las prácticas cotidianas de “cosmo-convivencia” que siguen vigentes en muchas comunidades y familias aymara (Yampara 2002). Sin duda estas prácticas implican evidentes orientaciones morales sobre cómo llevar una buena vida (Cheryl Mattingly 2014⁶, aunque aquí en una lectura radicalmente ecológico-social y reconociendo las contradicciones inherentes a dichas dinámicas de reciprocidad). Si abordamos el relacionarse con las presencias montañosas en los Andes, ya de muy larga data (Salomon 2018), directamente desde las prácticas esto implica no meramente una necesaria corrección a la impronta cognitivista y estructuralista en antropología y otras

⁵ Tal vez este sea un buen lugar para aclarar que en dicha publicación (De Munter 2016), al caracterizar la cosmopraxis aymara como una ontología relacional, probablemente no fui lo suficientemente claro en especificar que no se trataba, al menos no para uno, de distinguir y menos oponer una ontología a otra – o, por lo mismo, oponer una cosmopraxis a otra – sino más bien de estudiar con personas aymara cómo en sus zonas de vida se va dando esta cosmo-convivencia y viven su antropo- y ontogénesis, con miras a poder reflexionar de maneras más ‘universales’, comparativas o también desde una perspectiva del “écart” de François Jullien sobre cómo llevar una vida ‘buena’ o decente desde una perspectiva ecológica-social.

⁶ El excelente libro de Mattingly se basa en un estudio de familias afroamericanas que procuran llevar una vida ‘buena’ (“a good life”) en situaciones de intensos cuidados por hijos con condiciones médicas crónicas serias. El estudio muestra los “poderes transformativos” que emergen desde la experiencia misma del día-a-día, donde esta vivencia y lucha cotidianas se presentan como un “laboratorio moral” (en el título del libro) que da forma a la vida moral ‘en primera persona’. La pista de una moral – o en nuestro caso, una ecología moral – fundada en la experiencia cotidiana hace sentido también desde perspectivas biopolíticas o tanatopolíticas y es plenamente congruente con la idea de *uywasiña* en la cosmopraxis aymara.

ciencias sociales sino también una múltiple reivindicación decolonial – en el sentido político, como propuesta críticamente descolonizadora. Por una parte, estudiar, con toda la atención que se merecen, las prácticas comunes tal como han seguido avanzando a pesar de los continuos embistes de la colonialidad, sin reducirlas a categorías o estructuras preestablecidas desde fuera permite ver cómo a pesar de tantos siglos de explotación, imposición e interculturalidad forzosa – con cruces o capillas plantadas en la cima de varias montañas ‘sagradas’ como evidencia elocuente – ahí están todavía muy vivas esas culturas que solemos llamar indígenas, con todos los cambios y pérdidas pero también regeneraciones creativas que esta compleja progresión haya implicado. Por otra parte, acompañar y estudiar las sentidas prácticas mediante las que las personas y los grupos pertenecientes a estas tradiciones se relacionan con cerros o montañas y otras presencias, abre caminos interesantes para que esta sabiduría ecológico-social que claramente todavía sostienen – más allá de cualquier romanticismo – pueda inspirar o guiar a todos los humanos en nuestros imprescindibles realineamientos con el planeta – a ello convoca justamente el “por una antropología universal” de Ramos. Finalmente, como argumenté en otra parte (De Munter 2022), epistemológicamente esto permitiría establecer un diálogo en pie de igualdad no tanto solamente entre teorías ‘nativas’ y ‘académicas’ (con el doble problema de representación indicado por Spivak), sino directamente entre por un lado las prácticas – en este caso – andinas como tal⁷ y por otro las teorías y nociones antropológicas tanto de académicos hegemónicos como de pensadores y científicas sociales pertenecientes a las tradiciones indígenas, con el fin de aprovechar la sabiduría combinada resultante de esta conversa compleja y disruptiva. Esta urgente necesidad de autocrítica y descolonización de la propia disciplina pareciera haberse instalado ya definitivamente en la antropología contemporánea, finalmente ya algo más humilde en sus proyecciones interpretativas y teorizantes hacia lo otro o los otros/as, lo que va de la mano con una mirada investigativa recalibrada y una mayor sensibilidad ampliada hacia todas las otras líneas y presencias con las cuales y gracias a las que vamos llevando nuestras vidas, poniendo en una imprescindible perspectiva ecológica el inevitable antropocentrismo relativo que caracteriza la antropología. Disciplina que siempre ha tenido fama de ser holística e interesada en temas de ecología (naturaleza-cultura, materialismo-culturalismo), aunque no de este modo más orgánico, integrado y consecuente, que es lo que dialogando con la obra de Tim Ingold he venido llamando una antropología de la vida (De Munter 2017). Siendo la vida social el tema de estudio central de la ciencia antropológica, efectivamente es

⁷ Con esto quiero decir que estas prácticas no necesitan ser ‘interpretadas por’ esas teorías, sino que pueden hablar por lo que evocan y convocan en sí mismas.

preciso tener presente, como premisa básica, que esta socialidad y este estando-vivo se van produciendo en un medio donde confluyen, en palabras del antropólogo británico, “substancias terrenales y medios aéreos que van constituyendo seres que, en su actividad, participan juntos tejiendo las texturas de la tierra”. En esta ‘zona’ (el concepto usado por Ingold) los organismos (humanos y otros) no se presentan “como entidades externamente circunscritas sino esencialmente como conjuntos de líneas entrelazadas de crecimiento y movimiento que van constituyendo una malla (de vida) en un espacio fluido” (Ingold, 2008: 1796, todas las citas⁸). Ahí entran los humanos junto a otros seres, ahí entran también los cerros y montañas, entre varias otras presencias y cosas, el aire que trae vientos y heladas, el suelo con sus texturas múltiples y dinámicas, el agua y las plantas, los colores y los sonidos, el sol. A lo largo de su devenir biosocial, siempre de nuevo, cada ser humano tendrá que habilitarse para participar en este gran entramado y constante flujo que llamamos vida y hace esto desde comunidades de práctica donde se aprende sobre responsabilidades sociales, ecológicas y políticas, todas entrelazadas en una ‘ética del cuidado’ (Puig de la Bellacasa 2017). Habitando la tierra y moviéndose en medio del mundo natural-social, al sentirse afectados por los otros devenires los humanos llegan a ser parte de una ecología sintiente⁹ y aprenden, guiados – idealmente – por generaciones anteriores, a volverse responsivos ante las otras presencias y líneas de vida, todas interdependientes. A través de tal gradual y compleja correspondencia, en las buenas y en las malas (Ingold 2020; De Munter y Salvucci 2024), se aprende a atender, en sus varios sentidos complementarios, de prestar atención, de presenciar, cuidar, saber esperar y anhelar – anhelar que las cosas se puedan generar de buena forma, atendiendo a los porvenires. Así también, en la zona andina a la que me estoy refiriendo en esta reflexión, las personas aprenden desde pequeños y guiados por sus familias a relacionarse atentamente con cerros y montañas, omnipresentes.

Entran entonces las montañas, con fuerza. Cabe señalar que en cuanto a la tradición aymara, no se vive tanto en medio de las montañas (como podría ser el caso de los grupos quechua quienes históricamente residen más bien en los valles),

⁸ Traducción propia. “Here, organisms figure not as externally bounded entities but as bundles of interwoven lines of growth and movement, together constituting a meshwork in fluid space. The environment, then, comprises not the surroundings of the organism but a zone of entanglement.”

⁹ Una ecología sintiente se refiere, para Ingold, a un tipo de conocimiento o sabiduría “not of a formal, authorised kind, transmissible in contexts outside those of its practical application. On the contrary, it is based in feeling, consisting in the skills, sensitivities and orientations that have developed through long experience of conducting one’s life in a particular environment” (Ingold 2000: 25).

ya que el altiplano e incluso la zona circunlacustre (Titi Qaqa o Mama Quta¹⁰) son generalmente bastante planos, aunque sí las tienen siempre “a la vista” – “y ellas nos ven a nosotros”, se podría decir con un guiño a June Nash. Cuando se viaja desde El Alto hacia el lago Titicaca, ya en pleno Altiplano y dejando atrás el Illimani que/quien vigila desde el otro lado sobre la hoyada de La Paz, a mano derecha acompaña, en el horizonte de la Cordillera Real, una fila ininterrumpida de varias nevados que generalmente se conocen como *achachilas* (‘abuelos’ o antepasados), entre ellos el Wayna Potosí o Qaqaaqe (Qaqajaqi), el Condoriri y el Chachacomani, hasta llegar al majestuoso macizo Illampu que es donde uno puede girar hacia la izquierda para adentrarse en Umasuyus y dirigirse hacia el Lago Menor y Mayor. Más cerca de la carretera también aparecen varios cerros o montañas menos altas – geológicamente aparecen como las raíces, promontorios o tentáculos extendidos de los nevados –, presencias serenas que acompañan desde la proximidad a las respectivas comunidades. Varios de estos cerros son considerados como protectores y, como veremos, también ‘criadores’ o educadores de sus comunidades. Me limitaré en este artículo a moverme en la zona que acabo de evocar – las provincias Umasuyus y Los Andes –, que es fundamentalmente donde he podido trabajar como – y venir haciéndome – antropólogo durante las últimas tres décadas, con un interés más enfocado en el relacionarse con los cerros en estos cinco últimos años¹¹. Estas montañas, cerros y nevados siempre han estado ahí, acompañando a la gente, sus comunidades y sus chacras, desde tiempos ancestrales. Son presencias que unen tierra y atmósfera – medio aéreo – de maneras a menudo sobrecogedoras. Se los visita (*tumpaña/tumpasiña*¹²) y se les nombra y honra en casi todos los momentos o instancias rituales, desde las pequeñas challas cotidianas, pasando por las sensibles canciones que acompañan los procesos agrícolas (Arnold y Yapita 1998) hasta las grandes ceremonias. En cada visita, física pero también discursiva, se les dirige la palabra agradeciendo-y-pidiendo (siempre estos dos verbos juntos y siempre en este orden, se me recalca constantemente) respecto de los procesos productivos, promoviendo así un relacionamiento que con-mueve y fomenta el comunar social-ecológico (económico-político-cultural). Mis consejeros aymara se refieren a este acto de *tumpaña* o visitar, en tanto práctica cultural universal, como

¹⁰ Etimológicamente, “Titi”: gato silvestre, “Qaqa”: color plomizo. Nombre cariñoso y honorífico: *Mama Quta*: lit. Madre Lago.

¹¹ Proyecto Fondecyt 1190279 (ANID, Chile). *Cosmopraxis aymara y mundo relacional. ‘Hacer familia’ con vivos, muertos y wak’as*. www.uywanya.com

¹² El verbo *tumpaña* como tal tiene significados sorprendentemente diversos. “Visitar, extrañar, acusar”. Las personas con las que he hablado lo usan para referirse a la práctica visitante hacia humanos y no-humanos. *Tumpasiña* sería la versión ‘afectiva’ y/o ‘reflexiva’ (infijo -si-). En las familias aymara, el *tumpaña* se considera una práctica crucial para la progresión o continuidad de su tradición.

uno de los principios relacionantes básicos de la convivencia y cosmo-convivencia aymara, aplicable por ende tanto para humanos como para presencias tan importantes como los cerros. Cuando se visita a otros humanos o, en este caso, a determinados cerros conocidos como *uywiri* o ‘cerros guardianes’, hay que cultivar la cortesía y el respeto, empezando con el saludar(se) afectuosamente (*aruntaña*, *aruntasiña*), que sería otro aspecto básico y crucial de este relacionarse con estos *uywiri* – y con los humanos. Resulta interesante mencionar que Donna Haraway, dialogando en sus textos con Vinciane Despret – quien a su vez habla de la “virtud de la cortesía” en el arte de visitar – y con Hannah Arendt sobre las premisas para la creación de cualquier conocimiento o sabiduría (o metodología, en términos más clásicos), subraya la importancia de cultivar la cortesía como una suerte de entrenamiento de todo nuestro ser – imaginación, cuerpo, afectos – para “ir a visitar” a (“to go visiting”) e interesarse de manera plenamente abierta por el otro/por lo otro. Esto vale tal vez con más fuerza aún para el visitar a las presencias no humanas que nos acompañan diariamente (Haraway 2016). Despret, desde su trabajo sobre relaciones animal-humano nos diría que solo mediante tal apertura ‘metodológica’ podemos pretender hacer preguntas más adecuadas, más problemáticas e intuitivas.

En anteriores reflexiones, donde nos dedicamos a estudiar en términos más generales y comparativos los diferentes modos de relacionarse con las otras líneas y presencias de vida en la tradición aymara, planteamos que, respecto de este relacionarse y el habilitarse para ello, corresponde hablar de un continuum de prácticas atencionales (De Munter y Bustos 2022). Continuum en al menos dos sentidos, uno temporal, otro más categorial o de intensidad. Efectivamente, como argumentamos ahí, no conviene, desde una antropología de la vida, distinguir las prácticas más bien cotidianas de las más rituales ya que un mismo espíritu de atencionalidad afectiva y una misma actitud de cortesía respetuosa las confunde. Desde una simple *ch'alla* al compartir una comida, pasando por la bienvenida que se les brinda a los primeros frutos de la chacra – pequeño ritual en el seno de la familia que sembró en determinados surcos¹³– hasta las grandes ofrendas en las cimas de las montañas educadoras: no conviene hacer una distinción tajante entre ambos registros y las personas aymara mismas tampoco lo hacen. Por otro lado, muy relacionado a lo primero, esta atencionalidad afectiva y transindividual se ejerce durante prácticamente todo el año, a través de preparativas colectivas, narraciones alegres, los caminos (*thakhinaka*) de los cargos (político-sociales) comunitarios y obviamente todo el intenso ciclo agrícola – que a su vez son todas dimensiones que no se pueden separar así no más. No puedo aventurarme aquí en una digresión hacia la obra de Henri Bergson, pero no cabe duda de que su

¹³ Se lo suele llamar *jatha katu*, literalmente (re)coger la primera semilla/fruto.

noción de duración, en toda su densa complejidad subjetiva-temporal se compagina perfectamente con esta idea de un continuum atencional, en varios sentidos. La atencionalidad se podría concebir entonces como una actitud y una praxis que conllevan el cuidado y el cariño – aunque a veces también cierta ansiedad – por la intrínseca relacionalidad o interdependencia de todos los procesos de vida. Tim Ingold al respecto habla de correspondencia humana, con lo cual alude a cómo específicamente los seres humanos participamos intrínsecamente – y aprendemos a participar – de las mallas de vida que se van constituyendo precisamente por cómo todas las otras líneas de vida, al entretejerse, se van respondiendo mutuamente.

Uywasiña: aprender a dejarse criar-educar por y con los cerros

Proponemos aquí, teniendo presentes las advertencias que hiciera Alejandro Haber (Haber 2007), además de las de Alcida Ramos al inicio de este escrito, el verbo *uywasiña* como noción aymara por excelencia para captar metafóricamente, aunque también de manera muy concreta, este conjunto de prácticas atencionales en base a visitas y celebraciones/ visitantes y celebrativas y las afectaciones resultantes de esta múltiple correspondencia humana. *Uywaña*, generalmente traducido como “criar”, sería para la cosmopraxis aymara el ‘verbo-concepto’ base para referirse a esa habilidad de criar desde una actitud o sensibilidad del cuidado que conlleva intrínsecamente siempre también un dejarse-criar. Tal crianza mutua fue considerada ya hace varias décadas por Eduardo Grillo y el colectivo PRATEC como clave para entender la sabiduría de lo que ellos abordaban como una “agrotecnología andina” que permitía “criar la vida” (Grillo et al. 1994). *Uywaña*, en tanto infinitivo, indica una dinámica que abarca la crianza interespecie y se puede usar tanto para la crianza de animales domésticos (*uywa*) como, si bien con ciertas restricciones, de seres humanos (Chamorro et al. 2025). En tanto concepto ha estado bastante presente en los estudios arqueológico-antropológicos de la región andina y esto incluso con un interés renovado en estos últimos años, como lo muestra un reciente y extenso catálogo del MUSEF, en Bolivia (MUSEF 2022). Este último uso se refiere ya directamente a una acepción más ‘cultural’ y ecológico-social del concepto. Al ampliar este infinitivo mediante el pequeño infijo -si-, que en aymara expresa tanto lo reflexivo como lo afectivo, se obtiene *uywasiña*: “criar o criarse (mutuamente) con cariño y respeto”, dos complementos adverbiales que expresan valores cruciales en la cosmopraxis aymara cotidiana¹⁴, lo que conlleva connotaciones

¹⁴ Aunque es algo evidente, es preciso mencionar siempre que esto no vale para todas las familias aymara, hay muchas gradaciones e intensidades en la práctica de las costumbres y en varias

profundas y concretas en el sentido de “proteger” y también de anhelar – que los cuidados ofrecidos puedan surtir buen efecto y resultar en un ‘ser cuidado’. Así es como la otra noción derivada, *uywiri*, refiere a “aquellos [humanos o no-humanos] que cría y educa, porque nos vio crecer” (Teófilo Laime, todas las citas¹⁵). Aquello-que-nos-educa porque vio crecer sobre todo también a las generaciones anteriores y cómo estas fueron tocadas por los mismos ritmos de vida, crecimiento y muerte, a ratos recibiendo las *khuyanaka uraqpachan*¹⁶, las ‘generosidades de la tierra’ (De Munter et al. 2025) en forma de las anheladas cosechas, a ratos sufriendo sus estragos, granizos o sequías. En otro nivel, los *uywiri* han acompañado los conflictos entre e intra-comunidades, así como también celebraciones dentro de y entre estas mismas comunidades. Se considera que particularmente los cerros-*uywiri* juegan un rol importante como acompañantes-presenciantes de esos múltiples entrelazamientos ecológico-sociales, al igual que los antepasados por lo demás, cuya presencia y energía se asocia con e incluso se sitúa en esos mismos cerros y montañas (Yujra 2005; De Munter 2016a; Eyzaguirre 2018). Vistos desde el altiplano o desde el lago, son los que pueden traer la lluvia, los vientos, el granizo y las nevadas, en momentos oportunos o inoportunos, lo cual explica la importancia de visitarlos, “para agradecer y para pedir”. Como mostramos en otro artículo, se les considera además como los primeros “justicieros”, los que recuerdan y hacen respetar las orientaciones morales¹⁷ para la comunidad (De Munter et al. 2025). Es importante mencionar que, aunque la noción de *uywiri* generalmente se usa para referirse a los ‘cerros guardianes’¹⁸ (la traducción local más frecuente, las personas mismas no suelen hablar tanto de ‘sagrados’), también puede utilizarse para un continuum de otras cosas que ‘nos vieron crecer’: por ejemplo, determinadas casas o rocas, incluso determinados seres humanos como abuelas o madres, una vez que estas hayan fallecido. En otras palabras, también juega una continuidad en cuanto a esta otra dimensión (ya vimos una continuidad en términos de la intensidad – cotidiano/ritual – y de tiempo) es decir, uniendo lo humano (ya ‘no vivo’) con los entes no-humanos hacia los cuales se van dirigiendo las prácticas atencionales-rituales y de los cuales se reciben enseñanzas. Destinatarios no sería entonces un concepto feliz para pensar en términos de transitividad y de agencialidad lo que realmente ocurre en estos entrelazamientos

familias estas tienden a desaparecer en gran parte, aunque se mantenga la auto-identificación como aymara y aun si se mantienen ciertas actitudes de base.

¹⁵ Teófilo Laime, información personal, ver página de arranque en www.uywanya.com

¹⁶ *Uraqpacha* es una denominación respetuosa para referirse a la tierra (*uraqi*) que se trabaja.

¹⁷ Burman (2017) habla de una meteorología moral, ya que los *uywiri achachilanaka* influyen de maneras decisivas en el clima, dependiendo del comportamiento de los grupos humanos.

¹⁸ Para una perspectiva etnohistórica sobre el concepto de *uywiri*, visto desde Qaqachaca, Oruro, ver Denise Arnold, en este número.

y enredos rituales-cotidianos de atencionalidad, considerando que el *uwyasiña* alude a un conjunto de acciones que obedecen a una praxis de reciprocidad al mismo tiempo tenaz y vulnerable, de sometimiento activo y de proyecciones o anhelos prudentes. Será preciso, por ende, estudiar esta múltiple agencialidad de maneras críticas y siempre involucradas con lo que las personas y familias aymara realmente *hacen* para promover tal agenciamiento ecológico-social en medio de escenarios sociales (políticos, económicos) y ecológicos cambiantes y profundamente influenciados por los respectivos horizontes temporales, que todos dejaron su impronta en el presente-pasado-futuro (Rivera 2010). Me referiré en lo que sigue a algunas experiencias concretas con el fin de evocar esta 'enredada' agencialidad según dos movimientos. Primero se abordará la idea de flujos de agenciamiento o de un agenciar-desde-la-voz-del medio según un enfoque fenomenológico-vital que nos llevará hacia lo que se puede llamar una educación mediante la atención (de Munter 2017; Ingold 2018) donde los cuerpos-*y*-mentes se dejan guiar o educar por los entornos y presencias con y en medio de los cuales van haciendo sus caminos de vida y se van haciendo humanos – lo que en el vocabulario poético de Ingold se llama 'wayfaring' y 'humaning'. Luego, pasaremos a un plan más de transindividuación colectiva con el ejemplo de los *marani*, una compleja celebración político-ecológica que involucra anualmente un gran número de participantes, humanos y no-humanos.

Flujos de agenciamiento, middle-voice: entran pintores, cuerpos, montañas y un lago

*Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer.
J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir.*
(Paul Klee, citado en Merleau-Ponty 1964, 31)

*Sí, aquí hablamos de "criar" de criar nosotros a nuestros animales pero también nosotros tenemos nuestros criadores, los *uywiri*, y hay que recordar eso constantemente.*
(Beatriz Bautista, información personal, 2023)

Conocidas son las visitas del pintor Paul Cezanne¹⁹ al cerro Montagne Sainte-Victoire. Visitas que resultaron en más de ochenta obras entre óleos y acuarelas y en las que Cezanne, obstinadamente, se dejaba envolver por la

¹⁹ Paul Cezanne/Cézanne (1839-1906). Si bien el apellido se escribe casi siempre con acento en la primera -e-, prefiero mantener la versión sin acento que manejaban el pintor mismo y su familia. Esta parece haber sido la versión oficial y es lo que se recomienda hacer en la actualidad. Por casualidad, este año 2025 desde el cual me encuentro escribiendo fue declarado el año de Cezanne: <https://cezanne2025.com/en/what-makes-2025-the-year-of-cezanne/>

presencia de esta ahora célebre montaña en el sur de Francia. Podría decirse que es un monte cualquiera en la Provenza, cerca de donde él vivía, pero para Cezanne era una suerte de compañera de ruta fiel que le brindaba la naturaleza y que lo invitaba a ir a verla (no meramente mirarla), cada vez de nuevo. El pintor, a lo largo de las dos últimas décadas de su vida, se empeñó en plasmar en pintura la experiencia corporal, mental y afectiva de su relacionarse con ella, diferente en cada ocasión. El filósofo Maurice Merleau-Ponty dedica una parte importante de su último escrito, fino y delicado, a reflexionar sobre este tenaz modus operandi del pintor francés. En *l’Oeil et l’Esprit* (*El ojo y el espíritu*, 1964) este pensador antícartesiano indaga de manera al mismo tiempo rigurosa y poética lo que ocurre cuando percibimos al mundo – cuando realmente nos entregamos a percibirlo – desde nuestros cuerpos vivientes-en-movimiento. Ver realmente el mundo y sus cosas se arraiga necesariamente en una inmersión experiencial de cuerpos involucrándose con todas las cosas, “puisque les choses et mon corps sont faits de la même étoffe (...)” / “ya que las cosas y mi cuerpo están hechos de la misma materia (...)” (Merleau-Ponty 1990 (1964), 21, traducción propia). O como dice en otra parte de este mismo libro, “la interrogación de la pintura apunta en todo caso a esta génesis secreta y febril de las cosas en nuestro cuerpo” (*íbidem*, 31²⁰). En el caso de Cezanne y la montaña, a su vez también intrínsecamente relacionada con todas las otras cosas, al estar viéndola-sintiéndola y simultáneamente pintándola e imaginándose la el pintor se deja, desde una experiencia primigenia, casi literalmente envolver por su presencia, desde el mismo suelo donde él se encuentra pintando y como cuya extensión la montaña se está erigiendo hacia las nubes que alcanzan a cubrir a ambos, pasando por las texturas del aire y de los árboles – o la ausencia de ellos, ahí arriba –, hasta las rocosidades, siluetas tangibles y difusas, vientos, temperatura y emociones, respirar, manos, colores, lienzo. El lienzo se vuelve cuerpo que se vuelve montaña y la montaña se vuelve pintura, el ojo y la obra que se entregan a la montaña, que se vuelve ojo englobante. En su libro, Merleau-Ponty pone a dialogar la experiencia de Cezanne con la de Paul Klee y Henri Matisse. Puestos a estudiar el relacionarse con los *uywiri* se podría pensar también en Georgia O’Keeffe cuando, pintando-la-vida, se deja envolver una y otra vez por la sensualidad de las flores de cala o lirios de agua²¹ (a varios *uywiri* les gustan las flores blancas), en Vincent van Gogh enlazándose-abrazándose con las raíces que lo cautivaron cuando las pintó al final de su vida o más recientemente François Alÿs, empujando cual Sísifo su gran bloque de hielo por las calles de concreto y de tierra en México, calles vivas cuyos suelos terminan

²⁰ Traducción propia. Orig.: “Mais l’interrogation de la peinture vise en tout cas cette genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps”.

²¹ Va un saludo a una estudiante nuestra, fallecida en vías de hacerse antropóloga, Camila-“Cala” Vera, excelente dibujante.

‘comiendo’ el hielo y la atención del artista. Las palabras no bastan en realidad para expresar cómo, al actuar pintando, visitando o caminando, nos envuelven esas presencias y la acción ‘pasa’ o ‘actúa’ a través de nosotros. Algunos idiomas, como ha señalado Ingold (Ingold 2015²²), permiten expresar gramaticalmente, mediante la *middle-voice*, que se mueve literalmente entre la voz pasiva y la activa, matices importantes respecto de la (in)transitividad y agencialidad. Para este caso, permitiría expresar cómo muchas veces se da ‘realmente’ la agencia²³: como algo que ‘nos pasa’ y donde el supuesto complemento de objeto (directo, indirecto o circunstancial) actúa por así decirlo dentro de o junto a nosotros – versus como algo que se propaga meramente desde la voluntad e intención de los sujetos, por separado y dirigido hacia algún objeto (cosa), sea humano o no. En otros textos hemos trabajado esta constante preocupación y casi obsesión en la obra de Ingold – donde la inspiración de Merleau-Ponty y en general la impronta de las búsquedas artísticas están muy presentes – por corregir una concepción nefasta – hegemónica – de la agencia, podríamos decir, tanto ecológica como socialmente demasiado reducida o limitada ya que tiende a atomizar relacionamientos que siempre son intrincadamente entrelazados y a situar el origen de estos relacionamientos en proyecciones individuales, intencionales y principalmente cognitivos. No se trata tampoco de otorgarles agencia a los objetos o cosas *an sich* (y por separado), ya que ello implicaría solamente desplazar el problema²⁴. El propósito es pensar el actuar humano en su conjunto agencial, desde estos ejemplos a primera vista sencillos del pintor que ve-y-pinta un árbol o un cerro y quien al entregarse a este relacionarse atencional (lo que en rigor podría también ocurrir desde la pura imaginación-creación) siente que de alguna manera ese árbol o cerro lo ‘ve’ también a él – como de hecho ocurre en la oralidad aymara –, llegando su propio ser-y-estar en el mundo a unirse con ese flujo de otros devenires. El hecho de ser capaz de pintarlo – la ‘agencia Cezanne’ – resulta de todo un proceso o experiencia compleja de correspondencia y afectaciones mutuas – el ‘agenciamiento Mont Saint-Victoire-Cezanne’. No es entonces que el árbol o el

²² “(...) in the middle voice, by contrast, the doer is inside the process of his doing, inside the verb. In a doing to which agency is thus subservient, writes Benveniste, the doer ‘achieves something which is being achieved in him’” (Ingold 2015, 145).

²³ Esta preocupación está presente en antropología hace mucho tiempo. Es preciso mínimamente mencionar a Gregory Bateson quien desde su trabajo sobre las teorías de la complejidad ya desde mediados del siglo veinte había venido trabajando esta agencialidad interdependiente que involucra elementos de la naturaleza.

²⁴ Estoy consciente de que esto ha sido objeto de un sinfín de estudios en los últimos veinte años y que no se puede despedir así no más. Desde la Object-Oriented-Ontology hasta lecturas otramente ontologizantes, tanto en las corrientes perspectivistas como en otras de corte semiotizante o latourianas y en tendencias postmaterialistas a lo Jane Bennett. Tim Ingold de manera general se ha distanciado de estas pistas. Interesante a este respecto es el artículo del filósofo Thiago Pinho (2023).

cerro en sí mismos sean capaces de “ver”, “oír”, “responder”, “abrazar” o incluso “pensar” ni tampoco que la gente misma crea realmente que algo así sea posible – esto no impide que en sus narraciones o intervenciones rituales puedan referirse o dirigirse a los cerros como si fueran seres capaces de hacer todo esto o incluso, evidentemente, puedan llegar a sentirlo así²⁵, aunque esto ya constituye tema de otras discusiones, tal como muestra entre otros el perspicaz estudio de Julie Cruikshank sobre cómo los Tlingit se han relacionado históricamente con los glaciares (Cruikshank 2005). Más bien, al visitar a la Montagne Sainte-Victoire o a los *uywiri* cerca del Titicaca, mediante nuestro accionar las personas-organismos que somos nos arrojamos en medio de y nos dejamos llevar afectivamente por ese flujo o malla de vida del cual somos y ‘devenimos’ parte, tanto estas presencias montañosas (u otras) como nosotros mismos, entre otros seres y presencias (Jullien 2012; Arnold 2022). Por todo lo anterior me gusta hablar de flujos o campos de agenciamiento²⁶. Si bien en antropología tendemos, lógicamente, a priorizar el estudio de cómo se va generando la correspondencia *humana* (Ingold 2016) en medio de estos flujos, al romper la idea de una agencia demasiado centrada en las intencionalidades y voluntades humanas se abren caminos hacia posturas al mismo tiempo más complejas, críticas y humildes respecto de nuestro lugar y rol en el Capitaloceno o mejor dicho, de manera más concorde con esta lectura de agenciamiento, en el Cchthuluceno – concepto acuñado por Haraway y con poderosas connotaciones literalmente terrenales. Un rol o un actuar que se deja captar perfectamente desde nociones como el *uywasiña* o la correspondencia y la crianza mutua (Chamorro et al. 2025).

Movámonos ahora hacia la pequeña comunidad de Tajocachi²⁷ en la provincia de Umasuyus, a orillas del lago Titicaca (3800 metros s.n.m.) y ubicada frente a la península de Copacabana. Es una comunidad de unas setecientas personas (según el último censo), que viven tradicionalmente de la pesca y la

²⁵ Klee, citado por Merleau-Ponty decía “Dans une forêt, j’ai senti à plusieurs reprises que ce n’était pas moi qui regardais la forêt. J’ai senti, certains jours, que c’étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient. Moi j’étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l’univers en non vouloir le transpercer...” (Merleau Ponty 1964, 31)

²⁶ En un sentido que no es el que comúnmente tiene el verbo agenciar en castellano (actuar para lograr algo). En este caso me importa pasar del sustantivo agencia al verbo agenciar, además de la asociación fonética y de fondo con el concepto *agencement* que Ingold toma prestado de Deleuze o filósofos deleuzianos como Manning, para referirse justamente a lo que aquí discutimos.

²⁷ Administrativamente, Tajocachi pertenece al municipio Kalaque, antes ayllu Kala Jaqi Aransaya. Se realizó terreno específicamente sobre aprendizajes y acciones ecológico-sociales en esta comunidad entre los años 2019 y 2025, con una interrupción durante el año 2020 y parte del 2021. Aparte de esto, para la escritura de este artículo me he basado también en experiencias en la comunidad de Santa Ana, ubicada en pleno Altiplano a quince kilómetros de la ciudad de El Alto, con sus tres cerros *uywiri*-guardianes: Qumar Awicha, Ñuñuni Awicha y Kunturipiña Awicha.

agricultura, aunque varios tienen doble residencia en la ciudad y en el campo. Como montañas o cerros *uywiri* más importantes en la malla de vida para esta zona podemos nombrar, hacia el sureste, no realmente visible, pero con su poderosa presencia más tierra adentro, al gran *uywiri* Pachjiri (4500 metros s.n.m.) y también, en el mismo territorio de la comunidad, al *uywiri achachila*²⁸ Sunata, como una suerte de pequeño promontorio que entra al Lago Mayor (la principal parte del lago, que colinda con Perú). A lo lejos se entrevé también, mirando desde el otro lado del lago, al K'illima o “Dragón Dormido”, fácilmente reconocible por su misteriosa silueta grisácea-azulina, y finalmente también al noble *achachila* Illampu, un majestuoso macizo nevado (junto al Janq'u Uma), que se ve al horizonte y se encuentra situado hacia el noreste de la comunidad. Como veremos en la última parte de este ensayo, se reconocen y visitan a muchos otros *uywiri* en Tajocachi, la mayoría de los cuales no son cerros, pero aquí me referiré brevemente a cómo los tres primeros aquí mencionados, en tanto cerros guardianes y ‘justicieros’, van entrando en ese flujo de agenciamiento ecológico-social del que participan también los humanos con sus familias.

Sobre el Pachjiri, literalmente “el que distribuye o divide”, existen varios estudios interesantes. Recomendables son las publicaciones de Anders Burman (2011, 2016, 2017), cuyo trabajo sobre lo que este autor llama ontología política gira en torno a un profundo estudio del actuar de los *yatiri* o especialistas rituales cuando visitan con sus aprendices al Pachjiri, presencia crucial para los procesos de iniciación. En mi caso pude acompañar a dos familias aymara durante una *tumpa* (visita) que duró todo un día en agosto de 2022, bajo la experta guía de la *amawt'a* Beatriz Bautista, miembro de una de las familias, con casa en Tajocachi²⁹. Ella nos llevó por los principales sitios rituales (conocidos como *wak'a*) que se encuentran en su cima, un terreno extendido, relativamente plano, aunque ondulante y con rocosidades dispersas (Foto 1). En cada lugar se ofrecieron mesas rituales u otro tipo de ofrendas. En lo que sigue destacaré solamente los hitos relevantes para nuestro argumento sin poder adentrarme en mayores detalles etnográficos.

²⁸ Existen varios honoríficos para referirse a los *uywiri* o montañas ‘sagradas’. Achachilas, *awichas*, abuela/abuelo. No hay realmente una jerarquía muy clara a pesar de que obviamente los grandes nevados serán considerados como *achachilas* mayores, aunque siempre también como *uywiri*. En realidad solo los *yatiri* los *amawt'a* saben de estas distinciones, pero todos comparten esos mismos ‘roles’ de educadores y de guardianes, aunque cada uno con sus particularidades.

²⁹ Para llegar a los pies del Pachjiri hay que viajar aproximadamente una hora en auto desde Tajocachi.



Foto 1. "Caminando desde el *manqha pacha* al *aka pacha*, al fondo los *achachilanaka/ 'Abuelos'* (grandes nevados), en la espalda se siente la presencia de la MamaQuta o lago Titicaca". Foto del autor.

A este *uywiri* importante, hasta hace un par de décadas llegaban mucho menos personas, siempre guiadas por un *yatiri*, después de una tenaz caminata de muchas horas, que empezaba en la oscuridad de la temprana madrugada. Desde que construyeron un camino de tierra que permite subir en auto hasta bien arriba en la montaña, sube cada vez más gente, sobre todo en el mes de agosto, considerado como mes por excelencia para realizar ofrendas a la tierra o Pachamama (de la que se dice estar 'abierta' en agosto, normalmente el mes más seco del año). La construcción de dicho camino fue encargada en 2011 por el gobierno de Evo Morales a fin de poder realizar un ritual (como en su gobierno se realizaron varios) en la cima del Pachjiri, una cooptación política que fue muy criticada en su momento por haber quebrado radicalmente la intimidad del lugar y con ello la vivencia de una temporalidad y sensorialidad rituales primigenias (Burman 2011; Juárez-Fernández 2014). Aun así, una visita al lugar sigue siendo una experiencia impactante y hoy en día pueden acompañar a sus familias también los hijos más pequeños, quienes son inducidos de manera espontánea en la presencia de este *uywiri achachila*. Los 'visitantes' (sensu Haraway, *supra*) realizan un recorrido de varias horas entre los respectivos lugares 'sagrados', cargando comida y otros ingredientes para las mesas que se ofrecerán. El caminar en estas alturas es una experiencia sobrecogedora, ya que desde ahí arriba (a casi 4500

metros) en varios puntos se puede abarcar con la vista por un lado el lago Titicaca y por el otro, hacia el oriente, la cadena de nevados-achachilas que se sitúa allende del vasto altiplano que se extiende a los pies del Pachjiri. Además lo acompañan, hacia el oeste, otros *uywiri* importantes incluso más altos, como el Jipi. En nuestro caso empezamos nuestro *tumpaña* en un lugar-*wak'a* (dos rocas grandes separadas al medio) que se considera como relacionado al *manqha pacha*, donde se realizan ofrendas a las fuerzas del 'inframundo'³⁰. Debido a que el lugar es considerado como peligrosamente poderoso, las acciones rituales en su honor se realizan con gran seriedad y respeto, incluso cierto miedo (*awe* en inglés sería el concepto idóneo). De ahí, bajamos unos cientos de metros para preparar una mesa ritual en un lugar relacionado al *aka pacha* (literalmente, el mundo-espacio de acá), mesa que luego se va a ofrendar quemándola delante de un lugar donde se encuentran una pareja de grandes rocas verticales, conocidas como abuelos *ispal awicha* e *ispal achila*, importantes mediadores para los procesos agrícolas y contra cuyas paredes se *ch'alla* con vino, serpentinas, frutas y flores. A lo lejos, pero al mismo tiempo muy próximos, acompañan este ofrendar el lago y los nevados. El ambiente en este lugar relacionado al *aka pacha* es relajado y las personas más allá de las invocaciones solemnes realizadas por el *amawt'a* o *yatiri* pueden charlar alegremente, también durante las dinámicas *ch'alla* ('libaciones'), como se puede observar en una evocación audiovisual adjunta³¹. Desde allí proseguimos la caminata hacia otra punta elevada de la cima y a medio camino nos encontramos con otro lugar importante, que es la *wak'a* del *illapa* o rayo – el poderoso rayo, venerado desde tiempos precolombinos por su capacidad de unir cielo y tierra además de las respectivas *pachas*. A este lugar-*wak'a* se le obsequian generalmente flores blancas y vino. Se le considera como el generador de vida y como un justiciero que les recuerda a las personas cómo deben llevar una buena vida, de ser necesario 'castigándoles'. También es el lugar donde antiguamente y hasta el día de hoy se entierra a los bebés abortados con todo el cuidado y respeto requeridos. Es un *wak'a* donde vida y muerte se unen de manera intrínseca³². Desde ese lugar subimos pasando por un lugar-*wak'a* más modesto que se conoce como el Sapo y que son unas simples piedras en el suelo, con cierta similitud a dichos animales (comunicador entre lo húmedo y lo seco). Luego, escalando una parte con mucho roquerío llegamos finalmente a un paraje/sitio periférico de la cima, ya directamente orientado hacia el altiplano y los nevados de la cordillera, en el horizonte. Aquí en este punto elevado se realizan unas últimas ofrendas con

³⁰ *Pacha*: espacio, tiempo, cosmos, tierra. Como sufijo *-pacha*: lo que abarca (todo). *Manqha*: profundo, lo que se encuentra debajo. *Manqha pacha*: la parte profunda/al interior del cosmos-tierra.

³¹ <https://www.youtube.com/watch?v=Ba3TfEo4sWo&t=1018s>, en este video se pueden ver algunos fragmentos de las visitas a los respectivos *wak'a*s

³² <https://www.youtube.com/watch?v=Ba3TfEo4sWo&t=1018s> a partir de minuto 14:30.

diferentes tipos de incienso o *q'oa* y se hace un sahumerio sobre las cabezas de los presentes. La sensación en este lugar-*wak'a*, relacionado al *alax pacha*³³ es de una casi tangible interdependencia, producto de una cierta sensibilidad que emana del estar ahí juntos, respirando-el-cielo e inhalando la *q'oa*. Es realmente como si las nubes y la atmósfera a uno lo llegasen a envolver – y que uno también las pudiera tocar. Recorrer todos esos lugares caminando, ofreciendo y a ratos compartiendo algo para tomar y comer — mezclando lo cotidiano con lo ritual — hace que se regrese de esta *tumpa* por así decirlo con el cuerpo-*ajayu* entrelazado con las variadas energías que ahí arriba se interconectan.

Evocaré someramente ahora al *uywiri* Sunata, quien/que se sitúa en la comunidad misma de Tajocachi. Este cerro es una suerte de pequeña quasi-isla (actualmente conectada mediante una estrecha franja de tierra) que se lanza como peñasco desafiante en pleno lago Titicaca. Geográficamente mucho más cercano que el Pachjiri, el Sunata vigila tanto (por) las chacras como (por) las actividades de la pesca (Foto 2).



Foto 2. Uywiri Sunata. Foto del autor.

Como se puede apreciar en otra evocación audiovisual, es un ‘abuelo’ *uywiri* que tiene fama de ser “estricto” e incluso “drástico”³⁴. Actualmente el paraje se ha convertido en tema de varias disputas dentro de la comunidad y fuera de

³³ *Alay*: “arriba”. *Alax pacha*: “Cielo. Espacio azul donde están ubicados los astros” (diccionario Laime et al.)

³⁴ Ver fragmento audiovisual “Achachila Sunata y Mama Quta” <https://uywanya.com/cosmo-presenciando> y <https://www.youtube.com/watch?v=x4MZd5W6kI0&t=378s>.

ella. Mientras que hasta hace algunas décadas las personas lo visitaban solo en determinadas ocasiones especiales, desde el gran respeto que le tenían, y que por lo mismo los pescadores no podían pescar en sus inmediaciones, hoy en día se presentan varias fricciones debido a intentos de algunos comunarios para explotar turísticamente la zona en la que está situado así como también, de parte de otros comunarios, por la implantación de una capilla católica a su entrada (De Munter y Salvucci 2024). Aun así, para las personas apegadas a las costumbres sigue siendo un ‘abuelo’ importante al que se va a ver y visitar con el fin de realizar ritos importantes para pedir por la salud (mental y física). Tanto el Sunata como el Pachjiri podrían concebirse, recordando el estudio de Cruikshank de las tradiciones orales sobre la convivencia histórica con los glaciares, como “espacios intensamente *sociales* donde el comportamiento humano, especialmente en casos de hubris casual o arrogancia, puede gatillar consecuencias desagradables y dramáticas en el mundo físico” (Cruikshank 2005, 11, énfasis en original). Una convicción compartida también en esta zona andina, tal vez con más fuerza aún en el caso del Sunata por el relativo abandono de las costumbres que garantizaban una mayor sintonización con estas poderosas presencias.

Sea como fuere, el “resonar” o corresponder que todavía se puede experimentar con el Pachjiri o Sunata no se da o genera tanto desde una suerte de ecología moral inculcada mediante un conjunto de ideas o lo que Guattari llamaba una *ecosofía* (Guattari 2008, aunque su propuesta integrativa de las “tres ecologías” sigue atractiva), sino en primer lugar desde una *praxis corporal* compartida, en un sentido humano y no-humano: se-camina-se-sube-se-ofrece-se-brinda-se-respira-se-pisa-se-acompañía. Las personas se dejan tocar y envolver por las nubes, por humos y vientos, por suelos y rocas. Tanto en el caso del Pachjiri como el Sunata, cuando los visitantes-caminantes acuden atentamente a estos cerros con sus ofrendas cariñosas, conmovidos por tanta belleza relacionante, vemos operar actitudes y actuares de un *uywasiña* en varios sentidos. Cortesía. Desde el anhelo respetuoso con el que atienden a estos parajes los visitantes se someten afectivamente a sus energías y enseñanzas. Un someterse plenamente activo que evidencia el sentido pleno de la noción de *agencement*. Los cerros *uywiri*, al igual que varias otras presencias de esta malla de vida forman parte de dinámicos flujos de agenciamiento constituidos por afectaciones mutuas de diferentes tipos, entre seres variados y estas poderosas presencias. En consecuencia, si *sabemos* ‘responderles’ a estos *uywirinaka*³⁵, con sus *ajayu* o

³⁵ *Uywirinaka* en aymara indica el plural gramatical de *uywiri* (sufijo *-naka*). Como las familias con las que trabajamos y hablando desde el castellano hablan de ‘los *uywiri*’ en el artículo de manera general lo hemos dejado en singular, tal como hemos hecho también con la gran mayoría de las otras nociones aymara que aparecen en un texto en español. Por eso hemos optado por no usar la *-s* propia del plural en español. Ya desde el aymara debería de ser *uywirinaka*.

energías relacionantes, podríamos decir con Levinas que nuestras respuestas o correspondencias vienen o provienen desde la interpelación que nos provoca la ‘cara’ de estas montañas, el encontrarnos cara a cara con ellas. Nuestra correspondencia humana se produce en medio de un campo de presencias sensoriales y afectivas que ya nos envuelven (Paul Cezanne y su Montagne Sainte-Victoire) e invitan a actuar- sometiéndonos-y-atendiendo. Retomando la reflexión sobre los flujos de agenciamiento, desde el lenguaje de Ingold la ‘sumisión’ activa (a las presencias de los respectivos *wak'a*, al clima cambiante ahí arriba, a las vistas panorámicas, al perfume del vino cuando es lanzado cariñosamente, al roce y colorido de las flores cuando son colocadas cuidadosamente contra las paredes de las rocas, ...) es la que *guía* y la maestría del ‘saber-cómo-se-hacen las cosas’ es la que *sigue* — aunque en realidad se trata de dinámicas simultáneas que se inclinan sobre si mismas de manera espirálica. *Doing-in-undergoing* sería otra de las denominaciones pertinentes con las que el antropólogo británico se refiere a lo que ya hemos mencionado supra en términos de una ‘voz-del-medio’. Como hemos discutido en una anterior publicación (De Munter y Bustos 2022), Ingold en esta misma línea reemplaza la triada hegemónica de intención-agencia-volición por la de atención-agenciamiento-hábito, poniendo nuestra antropogénesis en una perspectiva agencial menos centrada en lo humano y mucho más rica en su alcance ecológico. Los miembros de las familias aymara, al habitar la malla de vida desde una correspondencia atenta van incorporando-y-exhalando casi literalmente (en sus cuerpos y movimientos) estos ‘hábitos’, de manera colectiva. Como discute el mismo autor en un texto reciente sobre la noción de “affordance”, los flujos de agenciamiento que se generan en torno a estos lugares *uywirinaka* y *wak'anaka*, visto desde la perspectiva de la correspondencia humana, tienen que ver con un exponerse y un sintonizarse (“exposure”, “attunement”), ambos como parte inseparable de un mismo proceso atencional, cual entrelazamiento resonante de movimientos concurrentes (Ingold 2022). La o las *affordances* se pueden entender como lo que ‘permiten’ hacer en una intrincada malla de vida, tanto el entorno vivo (incluyendo, siguiendo nuestro argumento, lo no-biótico o no-animado) como las habilidades y herramientas culturales. En una antropología de la vida, la tarea consistirá entonces en una aproximación relacional de cómo van creciendo estas habilidades encarnadas (“embodied skills”) de percepción y acción a lo largo de los dinámicos entornos de vida, sin separar a los sujetos humanos de tales, en palabras de Erin Manning, “ecologías de encuentro” (Manning 2016). Dichas ‘habilidades’ o “skills” obviamente no se heredan, sino que tienen que ser generadas y regeneradas cada vez de nuevo, entre generaciones y en lo que Manning concibe también como una “ecología de prácticas”. Previo a la percepción como tal (procesada mentalmente) de determinadas realidades o fenómenos y a fortiori a cualquier tipo de interpretación o significación cultural de

los mismos se encuentra la *experiencia directa* (Reed 1996). Al compartir esta experiencia directa, por ejemplo, en eventos de *tumpaña* como los aquí evocados, las familias y las personas se van habilitando en términos relacionales – ecológico-sociales. Puesto en términos más pedagógico-antropológicos se puede hablar de una educación mediante la atención (Masschelein 2010; De Munter 2017). Según una lectura etimológica interesante, educar (ex - ducere) se refiere a educar(se) y dejarse educar *ahí afuera* – visitando al Pachjiri, al ‘achila’ Sunata, a la Mama Qutara, exponiéndonos y atendiendo a las presencias que la vida nos va ofreciendo, con un rol preponderante, en la cosmopraxis aymara, para los *uywirinaka*. Veamos en lo que sigue, como experiencia ilustrativa ya directamente en términos de una trayectoria educativa más ‘formal’, las dinámicas habilitantes o formativas que se generan durante determinadas visitas al cerro-uywiri K’illima, que se encuentra al otro lado de una bahía del Titicaca. Luego de evocar esta experiencia volveremos a la comunidad de Tajocachi misma para finalizar nuestra reflexión y exploración con la dimensión colectiva-política, intergeneracional y celebrativa de este ‘arte del visitar’ a partir del cargo de los *marani*.

Educarse mediante la atención, aprendiendo con el uywiri K’illima, “el de color carbón”

Para mostrar cómo esta educación mediante la atención se desenvuelve en el marco de un proceso netamente ‘ex-educativo’ y basado en tal experiencia directa, acudiré a algunas citas más extensas en las que la *amawt’á* Beatriz Bautista, comunaria de Tajochachi, comenta sobre un trecho fundamental de lo que fue su camino para llegar a ser *amawt’á*. Se trata de una visita singular que realizó al *uywiri* K’illima (Foto 3), situado a orillas del lago Titicaca cerca de Ancoraimes, y que ofrece una vista deslumbrante hacia el Lago Mayor³⁶.

³⁶ La parte más extensa del Titicaca, que une Bolivia y Perú.



Foto 3. Aproximándonos del K'illima, desde un cerro vecino. Foto del autor.

Cada vez que yo mismo iba a Tajocachi se lo veía a lo lejos a través de las neblinas y reflejos del lago, vigilando como un “Dragón Dormido” – su apodo en castellano. En los fragmentos Beatriz Bautista nos narra cómo, por encargo de su maestro *amawt'a*³⁷, en una ocasión tuvo que subir de noche al K'illima durante su *thakhi* o camino de aprendizaje. Me abstendré de interpretar sus dichos, considerando que son más que elocuentes en sí mismas y no requieren de mayores comentarios. Sí he agregado un par de énfasis en las citas. Se trata de una selección de fragmentos que son transcripciones literales de una conversación que sostuvimos a mediados del 2022³⁸:

³⁷ *Amawt'a*: sabio, del verbo “*amawt'aña*”: “Forma de pensar y percibir el entorno. Filosofía” (Laime et al. 2020) El concepto se conoce ya desde tiempos incaicos, en su versión castellanizada se escribe como *amauta*.

³⁸ En otro momento posterior a esta conversación lo fuimos a ver juntos con la familia de Beatriz Bautista, como otra experiencia formativa ‘familiar’ a la que me refiero en un texto más extenso (De Munter, en prensa), que es cuando por casualidad nos encontramos con unas tumbas huaqueadas en un cerro adyacente y re-enterramos a estos ancestros en un emotivo gesto de cariño intergeneracional.

Comenzaré por la introducción... en mi formación, el camino del *amawt'a*, los primeros pasos siempre es..., subir las montañas. En mi caso, mi primera subida, de niña, era con mi abuelo en Tajocachi – que era *amawt'a*...pero él no me ha subido de noche, no, no, era en el día. Con él he aprendido a subir, *y a tener paciencia con las montañas* y a conocerlas.

Pero ya cuando he tomado muy en serio lo que llamo mi camino como *amawt'a*, cada subida a los cerros *uywiri* ha sido de noche (o madrugada antes del amanecer). En la formación ya un poco más seria. *De noche porque uno tiene que tener esa relación más de tacto y contacto*. Porque en el día tú puedes mirar, ad-miras: "ah! Aquí hay una piedra, hay una tal, hay un arbusto, aquí está el camino" ... pero en la noche tienes que aprender a desarrollar esa parte que en el academicismo olvidamos. *La parte intuitiva, la parte subjetiva, la parte* [breve hesitación] *arrinconada, olvidada. Desarrollamos esa parte. En esa oportunidad hemos subido al K'illima*, el cerro conocido como "el dragón dormido" en español, en aymara, *K'illima*, este dragón a ver qué es pues ... es como algo quemado, como cenizas, ...cómo se llama...carbón! [...] La figura de este *uywiri* es...de color y también forma carbón, entonces es un dragón en color carbón.

[...] entonces el hecho de *subir y conocer* a qué cerro se puede subir de noche para visitar, o a qué *uywiri* subir al mediodía por ejemplo... tiene su sentido que es muy profundo y que nos tomaría horas de analizar, ¿no? y esto está muy relacionado a los tipos de ritos y ceremonias que tienes que hacer. A K'illima subimos de noche porque es un *uywiri* especial para ceremonias y ritos nocturnos/ este *uywiri* está 'aperturado' más en la noche para recibirnos. Ahora, cuando iniciamos en el camino del *amawt'ismo*, porque hacemos así, que te lancen, así, nuestro docente, nuestro *amawt'a* mayor Esteban Quispe que se llamaba... El señor Esteban nos dice una mañana, la primera vez que hemos ido: "vamos a subir en la noche, por favor apaguen sus linternas, yo no quiero celulares con linternas ni nada. [...] Era una mezcla de gente indígena y no indígena, jóvenes y no tan jóvenes, entonces, para muchos ha sido desesperante. Desesperante porque te lanzan a un cerro y tú no sabes ni cómo es, y a ambos lados está el lago, el Titicaca a este lado, a ese otro lado, y por el otro el barranco... es una semi-isla, con la cabeza del dragón en el agua..."

La primera reacción, sin linternas, es el miedo, el miedo de ¿qué nos va a pasar ahora?, entonces lo primero que dijimos a nuestro *qamayu* (profesor) es reclamar, está atentando contra nuestra seguridad...física incluso, ¿no? yo no dije esto pero varios compañeros han dicho esto, "porque ¡nos podemos caer! nos podemos hacer heridas, nos podemos resbalar" ...un montón de argumentos, ¿no? Y la respuesta no sé si nos dejó más calmados o con una sorpresa tremenda... nos dijo: "la vida de ustedes, el verdadero *amawt'a*, o si quieren hacer el camino del *amawt'a*: ¡es esto!, tienen que subir montañas...ahora están a tiempo: pueden retirarse, este es el momento que se vayan, porque a partir de ahora es que van a subir cerros y cerros, porque esta es la relación del *amawt'a*, el *amawt'a* tiene que equilibrar, tiene que manejar la reciprocidad, tiene que manejar el equilibrio, tiene que saber sanar, y si ustedes no pueden subir un cerro..."

“[...] Entonces, están pues no más metidos en el mundo de filosofía, y estudiar filosofía o teología... y eso una pura fachada, ustedes estudian filosofía y teología desde la academia, pero *el trasfondo de esto es el camino del amawt'a*. Si quieren estudiar filosofía, vayan no más a la UMSA³⁹” (se ríe). Entonces nosotros nos mirábamos y... bueno pues! Don Esteban, nuestro docente, nos decía pues, “bueno, los que quieran, suban, los que no quieran, se quedan... pero tienen que reflexionar *sobre si sí o no van a querer continuar con esta carrera*... entonces esto para mí ha sido muy importante porque ha sido un aprendizaje de la vida misma no? que te digan, “este es el camino”, el hecho de subir ese cerro, este *uywiri*, no es solamente subir! Sino que es el camino, es tú camino... No, no! es la cosa concreta, a la vez de ser una metáfora es una cosa concreta para el *amawt'a*, los *amawt'as* tienen que subir cerros y cerros esa es la verdad!

(abril-junio 2022, Beatriz Bautista, énfasis míos)

Agudizar los sentidos mediante el cuerpo-en-movimiento y tomar conciencia de los múltiples relacionamientos vitales durante una visita-subida nocturna a un cerro desconocido – y de alguna forma muy íntima también *con* ese cerro –, en presencia del imponente lago Titicaca, se vuelve una primera preparación intensiva, seguida por muchas subidas ulteriores a otros *uywiri*, para lo que se espera finalmente pueda y deba hacer un *amawt'a* cuando, ya en su oficio como tal, acompañe y guíe a una familia o una comunidad con consejos sabios que parten casi literalmente desde estas caminatas atentas y desde los cerros mismos. A través de tal educación mediante la atención, donde tuvieron casi literalmente que exponerse y así aprender a sintonizarse, ellas y ellos llegan a saber de la interdependencia de tantas cosas, de sombras y reflejos, de las brisas que alientan, los tropezones que desaniman y de cómo se debería atender a todo aquello. El ya citado Anders Burman, quien estudió durante varias décadas las trayectorias formativas de los *yatiri*, los especialistas rituales, también habla sobre las visitas nocturnas de los aprendices a los cerros, donde el contactarse con el cosmos se convierte en fuente principal de conocimiento y sabiduría. “The *yatiris* are initiated at these places and they return there throughout life to think and produce knowledge by way of ritual practice. To create “theory from *pacha*,” then, is to create knowledge of, with, and from within a relational world of other-than-human actors.” (Burman 2019, 37). Es en este sentido que uno de los principales *irpiri* o guías de este antropólogo sueco-boliviano, el *yatiri* Carlos Yujra (conocido como “don Mario”), plantea lo siguiente respecto a los *ajayus*, las energías (a veces incómodamente traducido como espíritus) que se encuentran en todos los elementos de la *pacha* y los entretejen:

³⁹ Universidad Mayor de San Andrés. Principal universidad estatal, en La Paz.

En este planeta existen muchos *ajayus* que dan vida a todos los seres vivos. Y estos son sus nombres: madre naturaleza (Pachamama), madre del sol (Kuntur Mamani), *ajayu* de la rueca (*Q'apu ch'iqa*), *ajayu* para tejer (*Sawu ch'iqa*), *ajayu* de la cascada y de la música (*Phawchinta*), aliento del agua (*Uma samana*), Aliento de las piedras (*Qala samana*) *ajayu* que hace marear en el día (*Uru payi*), arco iris (*Kürmi qhach'a*), *ajayu* del frío que sale de la tierra (*Ch'uñuri*), *ajayu* del agua (*Uma masa*), *ajayu* conector del agua (*Uma saqapa*), *ajayu* conector de la tierra (*Uraqi saqapa*), *ajayu* de la fuerza de la tierra (*Uraqi qamasa*) *ajayu* del viento que sale de la tierra (*Uraqi thaya wayra*), *ajayu* antiguo femenino con cola de fuego (*supaya*), *ajayu* de los animales (*uywa illa*), *ajayu* de los humanos (*Jaqi illa*), *ajayu* de los productos (*Juyra ispalla*), ciudad antigua encantada (*Chinkana*) camino de todos los *ajayus* (*Chikipa*), [...] montañas sagradas que concentran todos los *ajayus* (*Wak'a qullu*) [...] y existen todavía muchos *ajayus* más. En este planeta las plantas, los árboles, las gentes, los bichos, las aves, y los peces vivimos con todos estos *ajayus* (Yujra 2005, 8, *sic*).

Si se ha hablado aquí de flujos de agenciamiento en los que se pueden observar prácticas de *uywasiña* o de correspondencia humana afectiva, no habría entonces que pensar tanto, de manera separada, en el vínculo humano con una montaña o en el impacto o la impronta del cerro en el ser humano, sino en una multiplicidad de conexiones que se producen simultáneamente – en resonancia –, entre todos los *ajayu* que serían como las energías inmanentes y vinculantes presentes en cada ser o ente, conexiones que se producen con tal de que los humanos los visitemos afectivamente, desde nuestros cuerpos-mentes abiertos. Entender de esta manera una ecología sintiente no impide, obviamente, reconocer también los estragos que nos pueden llegar desde lo que en Occidente concebimos como una naturaleza impasible, así como todas las dinámicas de reciprocidad negativa que se van dando según diferentes dimensiones (pensando por ejemplo en la cruda expansión de varias formas de extractivismo), pero habría que entender esto como parte intrínseca de las dinámicas mallas de vida en las cuales nos toca asumir nuestra plena responsabilidad participante. La cosmopraxis aymara, con sus claras prácticas, actitudes y narraciones ecológico-sintientes sería un buen ejemplo de esto último.

Los *marani*: celebrar la relationalidad como principio político-afectivo

En esta parte final del artículo volvemos al seno de la pequeña comunidad de Tajocachi. Vale la pena, para entender aún mejor la dimensión colectiva-comunitaria de la experiencia *uywasiña* – criar y dejarse criar, afectivamente – presentar aquí la práctica y costumbre de elegir cada año por octubre, hacia fines de la época seca, a varias parejas de “*marani*”, lo que se podría traducir libremente

como “los que se encargan del año”⁴⁰. Son parejas de comunarios (no necesariamente casados) elegidas para coordinar los cuidados rituales y festivos establecidos para garantizar el buen inicio del año productivo en la comunidad – existe una analogía ‘naturalsocial’ interesante con los ‘cerros-marani’⁴¹. Solamente las personas que ya recorrieron todo el *thakhi* de cargos políticos-sociales⁴² en la comunidad pueden asumir esta importante encomienda que se siente como un deber comunitario, algo que se indica mediante el concepto de *iwxata*⁴³, literalmente ‘aquel que se encarga’. Los *marani* son entonces los *iwxata*, que se tienen que preocupar de que se atiendan y celebren bien, en comunidad, algunos momentos cruciales de las fases iniciales del crecimiento de los cultivos. Esto se hace en noviembre, al inicio del *jallupacha* (tiempo de lluvias) y luego de nuevo hacia fines de enero, cuando ya los cultivos están en pleno crecimiento y floración, pero aún en un estadio delicado debido a la posibilidad de ser dañados por el granizo o por fuertes temporales que pueden aparecer en esa época del año. Los y los *marani* para estas instancias operan en una compleja coordinación con un *yatiri* (y su ayudante *yatiri*) y con los *yapu kamani* – o *yapu campos*, los encargados de determinados cultivos y en general, de las chacras, un cargo que dura todo un año (Patzi 2017). Asimismo, los *marani* organizan los espacios de comensalidad a los que se invita a todos los comunarios, proveyéndoles de un *apthapi* (extensa merienda para

⁴⁰ *Mara* = año. En Kalaque retomaron la costumbre de los *marani* hace veinticinco años, después de dos años de interrupción debido a que las autoridades evangélicas en aquellos tiempos ya no quisieron seguir con esta práctica ecológico-cultural. Sin embargo después de algunas malas cosechas y otros contratiempos, tanto evangélicos como no evangélicos decidieron volver a introducirlo. Desde entonces no se ha abandonado.

⁴¹ No alcanzo, en el marco de este artículo, discutir la más que interesante analogía naturalsocial que me señaló Anders Burman en cuanto a algo muy similar que ocurre con los ‘cerros-marani’. Efectivamente, se cree que cada año en el mes de agosto – el mes ritual por excelencia – se reúnen los grandes *uywiri-achachilanaka* (cinco de las montañas-achachila más importantes, aunque a veces pueden participar el lago Titicaca o una poderosa entidad femenina llamada Chuqilla que se encuentra en sus profundidades, una *awicha* o abuela) para elegir cuál va a ser el (cerro, u otra presencia) *marani* del año. Como estos importantes *uywiri*, cada uno con sus propios poderes, impactan directamente en el clima que habrá para el año – en algunos casos son cerros severos que pueden mandar por ejemplo heladas o granizo en caso de que las comunidades no actúen de manera correcta – para los *yatiri* es crucial lograr determinar a qué *marani* ese ‘Consejo de *uywiri-achachilanaka*’ ha elegido, para de esta manera poder adecuar sus políticas agrícolas y comunitarias para el año. Burman al respecto habla de una meteorología moral (Burman 2017).

⁴² Estos cargos de los *thakhi* comunales en la mayoría de las comunidades se pueden completar de manera flexible, no necesariamente según una jerarquía ascendiente. En este sentido es útil acudir al verbo *thakhichaña* o *thakhichasiña* – haciendo(se) camino. Pero sí se es estricto en cuanto a la condición de haber cumplido con todos los cargos ‘políticos’ de la comunidad para poder ser *marani*.

⁴³ *Iwxaña*: “poner al cuidado de alguno/a” (Laime et al. 2020).

compartir). Es interesante notar que en estas actividades netamente intracomunitarias participan casi todos, también los que son evangélicos y generalmente se muestran reticentes con este tipo de costumbres. Como me comentaron miembros de la familia Bautista que asumieron esta *iwxa*, el objetivo principal del actuar colectivo promovido por los *marani* es celebrar agradeciendo y pidiendo – tal como se me insistió en cada ocasión y cada visita, siempre en este orden: agradecer-y-pedir para de esta manera cuidar y sostener su correspondencia con *uraqpacha*. Este celebrar-atendiendo implica necesariamente una serie de visitas a todos los *uywiri* del lugar. Resulta notable ver cómo en una comunidad tan pequeña se visitan y celebran veinticinco (25) *uywiri* o *wak'a*, entre ojos de agua, rocas, cavidades escondidas y, por supuesto, cerros como el Sunata al que conocimos supra y al que obviamente también se llevan ofrendas en esta ocasión. Aquí nuevamente vemos reflejado el continuum que mencionamos en la introducción de este artículo, en primer lugar en términos de los ‘destinatarios’ del agenciamiento atencional, que pueden ser cerros pero también muchas otras cosas que van constituyendo el entorno vivo. Opera una atención minuciosa que se presta a todos los lugares o presencias reconocidos como *uywiri* y que llegan a cubrir prácticamente todos los rincones de la comunidad, entre hitos muy visibles, como el Sunata o una roca *wak'a* conocida cariñosamente como la “abuelita Nicolita” y otros mucho más íntimos, escondidos. Este múltiple visitar y obsequiar se realiza desde lo que con esa palabra tan común y al mismo tiempo tan rica se conoce como ‘la costumbre’. A lo largo de todo el año, en su habitar, laburar y ocasionalmente celebrar, la gente se ha ido acostumbrando a saludar a estas presencias. Compartir el cuidado por ellos – y por ende por toda su tierra-territorio – es tema de preocupación constante, notoriamente al elegir a los (o al uno proponerse como) *marani*, al recorrer todos los cargos de la comunidad para alguna vez poder tener el honor de asumir el cargo de *marani* y de poder proporcionar los ingredientes para los dones rituales que preparará el *yatiri*, así como también la comida para todos los comuneros. El cerro *uywiri* Sunata en estas celebraciones es uno entre tantos *uywiri*, aunque sin duda uno mayor. Gracias a esta colaboración intensa entre el *yatiri*, las o los *marani* y *kamani*, apoyados por todos los comunarios, se logra entrelazar casi literalmente todas esas presencias acompañantes que son los *uywiri* desde la experiencia física misma del caminar-y-visitar. La suerte o la imprevisibilidad, junto a la sabiduría de la planta maestra que es la coca y la experiencia cosmopráctica del *yatiri*, confluyen para determinar qué personas irán a qué parte de la comunidad: cuando el *yatiri* indica quiénes irán a dejar las ofrendas (dos para cada lugar) a cuál *uywiri* lo hace consultando a la coca – leyendo las hojas de coca. Luego, son las parejas *marani* las encargadas para llevar sendas ofrendas tanto de día y como durante el frío de la noche.

Si bien Ingold abandonó parcialmente la noción de *taskscape*, lo que vemos ocurrir aquí es casi literalmente un ‘enactment’ de un gran *taskscape* comunitario.

Los *taskscapes* se refieren a ese conjunto de ‘tareas’ que se nos van presentando en los ‘paisajes’ que habitamos culturalmente y físicamente, los que nos van formando y ‘habilitando’ (*enskill*) a través de los espacios y los tiempos. La dimensión temporal del *taskscape* no es algo que los humanos percibamos como el transcurso de un espectáculo, sino que es algo que ‘percibimos’ (en el sentido ‘fuerte’, de Merleau-Ponty o incluso de Bergson) desde y dentro de las performances mismas de nuestras tareas, ecológica y culturalmente hablando (Ingold 1993). Son secuencias de generaciones y generaciones que han ido ‘incorporando’ (en el sentido que él usa de ‘embody’) estas experiencias-tareas. No se trata de una tarea a la que tenemos que enfrentarnos o que nos obliga, sino de un proceso ‘formativo’ *dentro* del cual actuamos, explorando y relacionando los espacios de los cuales de alguna forma formamos intrínsecamente parte y los cuales vamos llenando de vida, junto con los otros seres (en su sentido más amplio) (De Munter 2016b, 340).

Ya se ha mencionado que las tenaces prácticas visitantes que aquí se han presentado como el corazón de la cosmopraxis aymara se caracterizan por una rigurosa dedicación y al mismo tiempo por una sensación que se aproxima a lo que en inglés se llama “awe”. Se sabe de la helada, de los vientos y granizos, de los gusanos, de los *ajayus* de todos ellos, de sus energías positivas-y-malas. Desde ese respeto mezclado con un cierto miedo y temor se despliega una gran seriedad y ¡cortesía!, aunque también hay momentos de fiesta y de alegría, como los bailes colectivos al final de la segunda celebración a fines de enero, que es cuando toda la comunidad acompaña a las mujeres *marani* quienes al bailar en pareja con otras parejas *marani* se materializan en *mama-ispallas*⁴⁴ encarnando-y-exudando así, en palabras de mis interlocutoras, la fertilidad anhelada para las chacras (Foto 4).

⁴⁴ Agradezco, *chuymampi*, a las hermanas-*kullakanaka* Virginia, Gloria y Beatriz Bautista por las extensas conversaciones que sostuvimos sobre todas las fases que pautean la trayectoria de las y los *marani*.



Foto 4. *Marani*. Baile, Kalaque 2022. Gentileza Gloria Bautista.

No es un *awe* hacia algo “sobre-humano” (y menos “sobre-natural”), sino algo netamente terrenal e inmanente, que implica un relacionarse concreto y riguroso en toda su dimensión más-que-humana. No hay grandes teorías o confabulaciones, no hay una moral de la deuda (salud, amigo Graeber), que tú le debes a tus padres o a la vida, sino que es más bien un *debernos* extendido e incluyente, como una reciprocidad intrínsecamente más-que-humana que se extiende a otras presencias y seres (Yampara y Temple 2008). En este agenciamiento complejo y compartido del atender no corresponde entonces hablar de ‘deudas mutuas’, no se trata de un simple ‘*do ut des*’ propagado desde cada sujeto – esto ya lo intuía Mauss en su *Ensayo* – sino una suerte de ‘condonación’ (en su sentido etimológico) entre lo humano y no-humano que se canaliza en una reciprocidad afectiva, proceso en el cual todos pueden dar y recibir simultánea o potencialmente. Si atendemos bien a los veinticinco *uywiri*, que nos han educado para cuidar de este pedazo de tierra que habitamos, nos podría ir bien en la vida. Y aunque nada está asegurado, siempre hay mucho cariño de por medio. Es lo que destaca Virginia Bautista, cuando conversamos sobre su propia experiencia como *marani* y sobre la posición algo subalternada de las mujeres durante ciertos momentos rituales más ‘secretos’ que conduce el *yatiri* de la comunidad. Se refiere

a cuando les tocó llevar ofrendas al *uywiri 'awicha* Nicolita'. "Más allá de eventuales discusiones sobre lo 'escondido' del ritual o sobre si se está llevando bien, o si hay una cierta discriminación hacia las mujeres... *he sentido muy fuerte la energía de esa awicha, ¿no?*" (Virginia Bautista, información personal 2022, énfasis mío)

Coda: uywasiña transgeneracional; alineamientos, pérdidas y retornos

Celebrando y atendiendo – a los *uywiri*, a los *wak'a*, la tierra, la comunidad, la familia – se teje la vida, se teje lo que algunos han llamado la gracia social (Rosaldo, Temple). Esto se ve de manera concentrada en estas prácticas y celebraciones canalizadas por los *marani* aunque también, de manera más dispersa pero igualmente intensa, en las visitas al cerro Pachjiri y en varias otras instancias de la correspondencia humana.

La artista, activista y filósofa Erin Manning, al referirse a lo profundamente desalineada que anda la humanidad en su relación con la tierra, advierte lo siguiente sobre la urgente búsqueda de alineamientos renovados.

These alignments are not given. They must be aligned. Opening the way for a co-composition that potentially aligns itself to times in the making requires, I believe, a rethinking of the act of alignment itself. It requires what Guattari would call a group-subjectivity, an account of a collective that exceeds the personal (Manning 2016, 173).

Para lograr este colectivo dinámico se requerirá la constante generación o regeneración de encuentros que vayan más allá de lo humano:

To connect with this *collectivity in the making* requires techniques for inventing modes of encounter not simply with the human but in the wider ecology of worlds in their unfolding. For the collective as a mode of existence in its own right is not the multiplication of individuals. It is the way *the force of a becoming attunes to a transindividuation that is more-than*. (íbidem, énfasis míos).

En la experiencia-*marani* tal como la acabamos de evocar no se trata de tener que "inventar" o crear tales "modos de encuentro", ya que esta fuerza de un devenir de "transindividuación" aún sigue en pie en la cosmopraxis local e incorpora, gracias a su proceder visitante (ritual y cotidiano), un sinfín de dimensiones más-que-humanas. Visto en términos de agenciamiento, aún opera a nivel de la comunidad esta ecología moral o ética del atender que en los momentos coordinados por los *marani* se canaliza de manera concentrada en cuidados ecológicos y sociales. Cada año, al igual que los cerros-*marani*, se turnan las parejas

de *marani* y entre todas, año tras año, asumen esta *iwxa*, que en palabras de Beatriz Bautista les “recuerda cuál es nuestro lugar en esta tierra”. No es algo meramente cílico y menos fatalista, más bien es cómo se logra sostener esa memoria práctica e intuitiva que en Bergson podría captarse mediante la noción de duración. Se presencia un trabajo colectivo, un afectar-dejándose-afectar producido a través de relaciones de crianza mutua, a pesar de varias complejidades y tensas contingencias – como las amenazas mineras, a menudo provenientes desde el interior mismo de algunas comunidades. De esta manera, los afectos o el afectar(se) se pueden concebir, siguiendo a Brian Massumi en su diálogo con Spinoza, como un actuar colectivo, no como emociones alojadas en la cabeza de individuos sino algo situado precisamente de manera muy concreta en esos relacionamientos múltiples (Massumi 2015).

Desde que empecé a trabajar en la zona andina de Bolivia a mediados de los años noventa era común escuchar entre las personas indígenas con las que pude trabajar un pesimismo bastante rotundo respecto de la continuidad de su tradición, de ‘las costumbres’. “Esto se está perdiendo” o “se va a perder” era la frase que se escuchaba a menudo. En una conversación en abril 2025 con Beatriz Bautista evaluamos cómo actualmente anda la marcha de las generaciones en la tradición aymara. A pesar de las múltiples pérdidas, según ella es notable también, quizás sobre todo en estos últimos años, una suerte de “retorno” (su concepto) a las costumbres. Esto lo muestra muy bien, para el caso particular de la pequeña comunidad de Tajocachi, todo el concierto atencional co-dirigido por las y los *marani* que con el tiempo ha ido despertando más entusiasmo. Las rupturas y vacilaciones se producen sobre todo en las generaciones jóvenes, cuando estas van a hacer (tienen que ir a hacer) sus vidas en la ciudad y dejan un cierto vacío en la tradición viva. Sin embargo, en esta última década se ha notado un claro “retorno” a estas costumbres de parte de personas que ya llevan harto tiempo ‘en la ciudad’ pero nunca realmente han perdido el contacto con la comunidad (entre otras razones porque asumieron diferentes cargos, para así no perder el acceso a sus tierras). Ellos “retornan” en varios sentidos ya que sienten que hay un trabajo importante en ese reanudar con una costumbre-*iwxa* como la de los *marani* que, en sus palabras, se sustenta “para cuidar la vida”.

Sin duda se produjeron y seguirán produciendo muchas rupturas y lagunas en este relevarse entre generaciones que, siguiendo a Ingold, idealmente debería de ser siempre un relevarse no de entregas sucesivas en puntos determinados, sino más bien un relevarse – un corresponderse – en el que las respectivas generaciones se solapen y confluyan, mirando y caminando juntos hacia el futuro, mirando atrás, hacia las generaciones que precedieron. Las habilidades sociales-ecológicas necesarias para mantener esta atencionalidad comunitaria a través del tiempo solo pueden ser producidas en el curso de lo que Ingold llama un trabajo colaborativo

intergeneracional (Ingold 2024). Ahí radica probablemente, en este anhelo vital de atender a los antepasados (y dejarse atender por ellos), el *iwxa* o la encomienda de fondo. A esto también alude el continuum de prácticas atencionales cotidianas-y-rituales del que hablamos al principio y a lo largo del cual, en la cosmopraxis aymara, todavía se logra sostener de manera firme el flujo de lo naturalsocial como una suerte de agenciamiento ambiguo y vulnerable pero resistente.

En este mundo existen *ajayus* para tejer, hilar, para pensar nuevas ideologías, para alegrarse, para tocar música autóctona, para hablar con palabras sabias, para comunicarse bien, para amarse, para curarse, para tejer las figuras de los tejidos y para otras cosas más. Para hacer todas estas cosas existen *ajayus* y con su fuerza podemos hacer cualquier trabajo en esta tierra. Y también en esta tierra existen *ajayus* para vivir en armonía o para hacernos enfermar, llorar o caer en desgracias (Yujra 2005, 8).

Bibliografía

- Arnold, Denise. 2022. *Lengua, cultura y mundos entre los aymaras. Reflexiones sobre algunos nexos vitales*. La Paz: ILCA-Plural.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. 1998. *Río de vellón, río de canto: cantar de los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Hisbol/CIAS.
- Burman, Anders. 2011. *Descolonización aymara: ritualidad y política (2006-2010)*. Plural: La Paz.
- . 2017. "The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes". *Journal of Political Ecology* 24: 921-938.
- . 2019. "Against the Episteme of Domination and the Coloniality of Reality: Andean Formations of Subversive Subjectivities, Dissident Knowledges and Rebel Realities". En *Educational Alternatives in Latin America: New Modes of Counter Hegemonic Learning*, coordinado por Robert Aman y Timothy Ireland, 17-38. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Chamorro, Andrea, Koen De Munter, Ignacio Carrasco, Nathaly Ardiles y Alexander Burgos. 2025. *Chungara. Revista de Antropología chilena* (58).
- De Munter, Koen. 2016a. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 629-644.
- . 2016b. "Tradiciones aymaras atravesando el desierto. Paisajes-tarea vistos desde el norte de Chile". En *Antropología del desierto: Paisaje y dinámicas culturales en los desiertos del Norte de México y Atacama, Norte de Chile*,

- coordinado por Rafael Pérez Taylor, Iván Muñoz y Áxel Ramírez, 335-369. México-Arica: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM y Ediciones Colecciones Científicas, Universidad de Tarapacá.
- . 2017. "Educar (mediante) la atención" en la cosmopraxis aymara. Repensar el "vivir bien" desde una antropología de la vida. En *Ecología y Reciprocidad: "(con)vivir bien" en los Andes*, coordinado por Koen De Munter, Jacqueline Michaux y Gilberto Pauwels, 129-154. La Paz: PLURAL-CEPATARÍ.
- . 2022. "Uywasiña in Aymara cosmopraxis: Ontogenesis and attentionality". *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 12(1): 77-92.
- De Munter, Koen y Nicole Note. 2009. "Cosmopraxis and contextualizing among the contemporary Aymara". En *Worldviews and cultures, Philosophical reflections from an intercultural perspective*, coordinado por Nicole Note, Raúl Fornet-Betancourt, Josef Estermann y Diederik Aerts, 87-102. Heidelberg: Springer Verlag.
- De Munter, Koen y Daniela Salvucci. 2024. "Correspondence and troubled meshworks of life. Ingold's "new humanism" seen from Andean Argentina and Bolivia". *ANUAC* 13(2): 1-24.
- De Munter, Koen, Beatriz Bautista, Felipe Trujillo y Carla Fuentes. 2025. "Educar(se) atendiendo. Experiencias Jurídico-resistentes en el trabajo de la asociación indígena Qhana Pukara Kurmi, Bolivia". *Chungara. Revista de Antropología chilena* (57): 1-15.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT (Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología).
- Eyzaguirre, Milton. 2018. *Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Grillo, Eduardo, Víctor Quiso, Grimaldo Rengifo y Julio Valladolid. 1994. *Crianza andina de la chacra*. Lima: PRATEC.
- Guattari, Félix. 2008. *Les trois écologies*. Paris: Galilée.
- Fernández Juárez, Gerardo. 2014. "'Un santuario amenazado': El cerro Pachjiri de Bolivia y su salvaguarda en el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO". *Revista de Antropología Social* 23: 137-156.
- Haber, Alejandro. 2007. "Arqueología de uywaña: un ensayo rizomático". En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, coordinado por Axel Nielsen et al., 13-34. Córdoba: Brujas.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

- . 2008. "Bindings against Boundaries: Entanglements of Life in an Open World". *Environment and Planning A* 40(8): 1796-1810.
- . 2015. *The Life of Lines*. Oxon, New York: Routledge
- . 2016. "On human correspondence." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23 (1): 9-27.
- . 2020. *Correspondences*. Cambridge: Polity.
- . 2022. "Anthropological Affordances". En *Affordances in Everyday Life*, coord. Zakaria Djebbara, 51-60. Cham: Springer Nature.
- . 2024. *The Rise and Fall of Generation Now*. Cambridge: Polity Press.
- Jullien, François. 2012. *Filosofía del vivir*. Barcelona: Octaedro.
- Laime, Teófilo, Virginia Lucero y Mabel Arteaga. 2020. *Paytani Arupirwa. Diccionario bilingüe. Aymara-Castellano. Castellano-Aymara*. La Paz: Plural Editores.
- Masschelein, Jan. 2010. "E-ducating the Gaze: the idea of a poor pedagogy" *Ethics and Education* 5(1): 43-53.
- Massumi, Brian. 2015. *Politics of Affect*. Cambridge: Polity.
- Mattingly, Cheryl. 2014. *Moral Laboratories. Family Peril and the Struggle for a Good Life*. Berkeley: University of California Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1990 (1964). *L'Oeil et l'Esprit*. Mayenne: Folio Essais.
- MUSEF. 2022. *Uyway - Uywaña. Crianza mutua para la vida* (catálogo). La Paz: MUSEF.
- Patzi, Jannet. 2017. *El cargo del Kamani, su papel cultural en la comunidad y su función en el ciclo agrario aymara*. Tesis de Grado, Carrera de Antropología. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
- Pinho, Thiago. 2023. "Tim Ingold and Object-Oriented Anthropology". *International Journal of Anthropology and Ethnology* 7(13): 1-16.
- Puig de la Bellacasa, María. 2017. *Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ramos, Alcida Rita. 2010. "Por una antropología universal. Vislumbrando diálogos entre teorías nativas y académicas". Aula inaugural, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes, 18 de febrero de 2010. https://www.academia.edu/43859540/Por_una_antropolog%C3%A3A_da_universal
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Salomon, Frank. 2018, *At the Mountain's Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. London: Routledge.
- Varela, Francisco. 1996. *Ética y Acción*. Santiago de Chile: Editorial Dolmen.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "O nativo Relativo". *Maná* 8(1): 113-148.

Yampara, Simón. 2011. "Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña". *Bolivian Studies Journal* 18: 2156-5163.

Yampara, Simón y Dominique Temple. 2008. *Matrices de Civilización – Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. La Paz: Qamañ.

Koen De Munter

Es un antropólogo y pintor belga. Como antropólogo ha trabajado en la región andina desde principios de los años noventa. Su trabajo de campo se ha enfocado en el estudio de la progresión indígena a partir de las dinámicas postcoloniales e interculturales en la tradición aymara y específicamente, a partir de 2015, en las prácticas ecológico-sociales de las familias aymara a las que pudo acompañar.

Contatto: koendemunter@ymail.com

Recibido: 03/07/2025

Aceptado: 24/11/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.