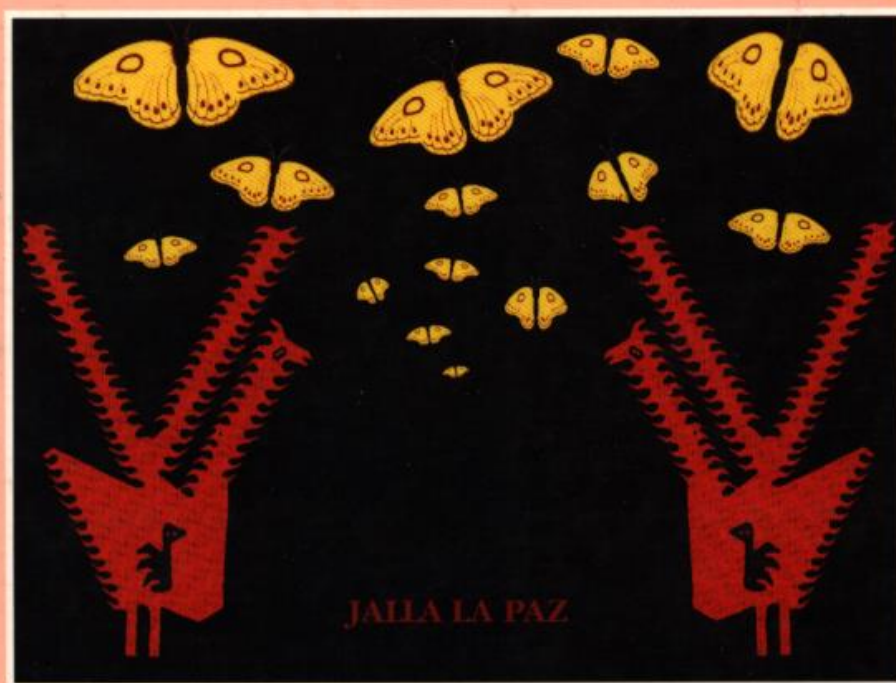


MEMORIAS

JORNADAS ANDINAS
DE LITERATURA LATINO AMERICANA



*Colección Academia
número tres*


plural
EDITORES


Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

La universalidad de y el gerundio en <i>Yawar Fiesta</i> <i>Gisela Jörger Weirauch</i>	389
Crítica, ciencia y contrahegemonía. Un abrazo andino <i>Ricardo J. Kaliman</i>	397
Los territorios de la palabra aproximaciones a la tradición oral <i>Manuel Larrú</i>	407
Circuitos de la voz andina <i>Martín Lienhard</i>	413
El efecto de traducción: La "palabra-cosa" La percepción de lo diferente <i>Aymará de Llano</i>	429
Inca vs Auca: humanidad y barbarie en la primera parte de los <i>Comentarios reales de los incas</i> <i>Santiago López Maguiña</i>	439
Guaman Poma, primer autor del ciclo de Inkarrí <i>Mercedes López-Baralt</i>	445
La concepción de los tres pacha en el imaginario aymara <i>Blitz Lozada</i>	465
Trascendencia textual del mito de los antepasados en relatos recopilados en Parinacota <i>María Luque Arias</i>	481
La fundación de la palabra. Ensayo sobre la modernidad de la crítica literaria latinoamericana <i>Guillermo Mariaca Iturri</i>	487
El aporte de José Carlos Mariátegui a la fundación de la historia literaria andina <i>Antonio Melis</i>	499
Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales <i>Walter D. Mignolo</i>	509
Poética y estética andina. En busca del pensamiento prehispánico <i>Elizabeth Monasterios P.</i>	525

La concepción de los tres *pacha* en el imaginario andino*

Blithz Lozada Pereira*
Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia

La taxonomía andina incluye diversas clasificaciones; la distribución del espacio, por ejemplo, se realiza de acuerdo al patrón saya si es vertical e incluye tierras cultivadas, o en base al patrón suyo si tiene un alcance horizontal más vasto. Tom Zuidema ha tratado reiterativamente estos y otros patrones de estructuración del espacio. En relación a la división triádica, señala (1977: 17-18) que en el antiguo Perú existieron tres

* Con ligeras variaciones el texto es parte de una investigación mayor titulada “De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia”. FLACSO, La Paz, 1991. Varias partes de este texto han servido al autor para que redactara algunos capítulos de su libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La versión que se presenta es la consolidación de borradores previos que fueron leídos en eventos académicos, y que, con posterioridad, se publicaron en distintos medios. Se señala las siguientes publicaciones:

2001 “La visión andina del mundo”. *Estudios Bolivianos: Historia y teoría*. [La Paz] Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Instituto de Estudios Bolivianos. 8:7-75.

Cuatro esquemas interpretan la cosmovisión andina exhaustiva y sistemáticamente: el modelo agroecológico con la agricultura como eje, el agua como símbolo del devenir, la concepción de los tres mundos (*pacha*) y el diagrama cosmológico de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

1995 “La concepción de los tres *pacha* en el imaginario aymara”. *Memorias de las Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana* [La Paz]. Colección Academia. Editorial Plural & Universidad Mayor de San Andrés. Carrera de Literatura. 3:465-80.

El autor discute la pertinencia de atribuir a la cosmovisión andina la representación de los tres mundos (*pacha*). Con información etnográfica, antropológica e histórica, desarrolla varias versiones del mundo de arriba, de abajo y del centro, cotejándolas, apreciándolas y criticándolas. Otra parte del artículo fue publicada por la Revista *El Zorro Antonio*, el número dedicado a las *Memorias de las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana Estudiantil*.

* Blithz Lozada Pereira tiene maestría en Filosofía y Ciencias Políticas por el CIDES UMSA. Obtuvo un diplomado de la FLACSO en Cuestión étnica en los Andes bolivianos. Además de la licenciatura en Filosofía, efectuó estudios de Economía. Es Director del Instituto de Estudios Bolivianos, dirige la investigación multidisciplinaria en educación gracias a su amplia trayectoria profesional. Es docente titular de las carreras de Ciencias Políticas, Historia y Filosofía. Ha publicado varios artículos sobre filosofía, política y estudios culturales. Recientemente publicó su libro *Sugerencias Intempestivas*.

divisiones concernientes a este tipo: 1. *Collana* (primero, principal, jefe), *payan* (segundo) y *cayao* (origen, base). 2. *Capac* (rico, real), *hatun* (grande, numeroso) y *huchuy* (pequeño). 3. *Allauca* (derecha), *chaupi* (centro) e *ichoc* (izquierda). La taxonomía triádica, sea espacial o aplicable a cualquier universo semántico tiene por lo visto, orígenes prehispánicos.

Este patrón numérico encontró en los Andes, según Henrique Urbano, una amplia vigencia (1986: 213-214). El ciclo de los Ayar estuvo inicialmente dividido en tres y no en cuatro, lo cual Urbano fundamenta con las tres ventanas de Paqaritambo y los tres ayllus preincaicos. Sin embargo, como este mismo autor señala, si bien el modelo es de larga duración, el carácter que adopta por el influjo del discurso occidental, hace que cambie sustantivamente su contenido inicial. Por la conveniencia del patrón respecto de una temporalidad cristiana (1976: 342 ss.), caracterizada por la filosofía joaquinista de la historia (tiempo de “Dios Padre”, de “Dios Hijo” y de “Dios Espíritu Santo”), adquirió una historicidad y temporalidad que tras-locó sus códigos forcejeando su universo semántico. Así, se lo empleó para hablar de algo inédito: los tres mundos que corresponden al cielo, la tierra y el infierno (*hanan*, *kay* y *ukhu pacha*).

Según Manuel Marzal, el desarrollo del sistema religioso andino establece una división triádica de “mundos” que interactúan, los que se habrían configurado en el siglo XVII (1978: 173). A la etapa de “cristianización intensiva” (s. XVI), siguió la “reacción indígena” y la extirpación de idolatrías (hasta principios del XVII); finalmente, las ideas religiosas “andinas” se habrían “cristalizado” a mediados del s. XVII. Por tanto, sería indiscutible que, desde esa fecha, al menos de manera fenoménica, toda reflexión sobre la forma cómo el hombre andino divide la totalidad, incluya, por la imposición y tras-locación cristiana, los mundos del paradigma católico.

No es extraño encontrar “traducciones” de la división católica; incluso hay posiciones que se empeñan en presentar lo andino revestido del discurso cristiano. Por ejemplo, Domingo Llanque, un aymara preocupado en la “difusión” de su cultura, dice que los tres *pacha* están ordenados jerárquicamente: el Dios Creador de la visión aymara del mundo, Dios *Awki* (“padre”) “sujeta” a los espíritus de los otros *pacha* y ejerce su poder particularmente contra Lucifer, hijo mayor del “Padre” (1990: 69 ss.). Pero Llanque no es el único; aymaras y no aymaras, andinos y no andinos, se refieren a la división triádica en congruencia perfecta con el discurso cristiano, presentándolo como si expresara la esencia andina. Raymundo Cadorette señala, por ejemplo, “el concepto teórico de *creatio ex nihil* (sic) ... es un aspecto notable de la perspectiva aymara” (1977: 121). En igual situación se halla una cantidad considerable de autores que, sea por el ánimo de mostrar un discurso congruente con las expectativas de los destinatarios, que son también por lo general, financiadores o patrocinadores de algún beneficio; sea por ingenuidad o por carencia de una perspectiva crítica respecto de sus trabajos de investigación, terminan atribuyendo formas y contenidos desaprensivamente a un grupo étnico, a un pueblo o a una cultura ⁷.

Si bien el patrón numérico existió desde mucho antes de la llegada de los españoles a América, si bien la oposición *hanan* - *urin* es prehispánica, no existe evidencia que la formación de los conceptos *hanan pacha* y *urin pacha* (a las que se añadió *taipi* o *kay pacha*), haya sido una construcción independiente de la influencia hispánica. Al contrario, la “cristalización” de la religión cristiana devino con tal fuerza impositiva, que se asumieron los tres mundos de la concepción occidental, como parte de la visión andina del mundo “intuitivamente” desarrollada.

Sin embargo, para Hans van den Berg (1990: 253), en aymara, los términos *alax pacha*, *aka pacha* y *manqha pacha* son neologismos introducidos por los evangelizadores del siglo XVI. Otros autores refiriéndose a los mismos conceptos, utilizan denominaciones distintas. Por ejemplo, sobre una región chilena de carácter aymara, María Esther Grebe refiere *alaj*, *taipi* y *manqha pacha*. Curiosamente, Jan van Kessel que ha estudiado la misma región (Tarapacá), dice *araj*, *aca* y *manqha pacha*. En quechua son frecuentes las denominaciones *hanan* y *hanaq* para el mundo de arriba, *taipi*, *kay* y *cay pacha* para el mundo de en medio, y *ukhu* o *uccu pacha* para el de abajo.

Grebe y van Kessel han trabajado en Tarapacá; sus investigaciones, independientes una de la otra, muestran una sistematización de las características y las deidades que habitan los tres mundos.

Jan van Kessel (1978: 278 ss.) establece que en cada “mundo” existen fuerzas que los rigen (Véase la Fig. 5). Estas fuerzas permiten el mantenimiento del equilibrio en su propio universo. Son las fuerzas de creación y orden que mantienen un cosmos ideal en el que habitan las entidades católicas (Dios, la virgen y los santos) y las andinas (el Sol y Wiracocha). Inversamente, lo que prevalece en el mundo de abajo es el caos sostenido por las fuerzas de destrucción y desorden, caos vinculado a los demonios y condenados. En medio de esta oposición, existe el mundo cultural entre las fuerzas de la naturaleza y el influjo de tres entidades: el *mallku*, el *amaru* y la *Pachamama*.

El *mallku* da lugar a evocar lo alto del *aka pacha*, se asocia con cumbres y cóndores, es origen de la fuerza vital, principio de la cultura y está representado por el agua. El *amaru* es la fuerza del *aka pacha* vinculada con los ríos, las serpientes y los peces, no representa el caos ni el desorden, sino la distribución subterránea de la fuerza vital de las cumbres. En medio está la *Pachamama*, la Madre Tierra relacionada con el puma, el lagarto y el sapo, es la que posibilita la abundancia de agua. A cada uno de estos mundos corresponden tipos diferentes de culto, como distintos son los oficiantes y el carácter de los ritos.

María Esther Grebe realizó una investigación en la misma región aymara de Tarapacá. Se ha establecido un esquema triádico que sintetiza sus resultados (Véase la Fig. 6). En el esquema de Grebe la *Pachamama* no es sólo una parte del *aka pacha*; ante todo cumple un rol de vinculación del mundo de en medio (*taipi pacha*) con el *manqha pacha*. El *manqha pacha*, escasamente poblado según van Kessel, para Grebe está asociado a muchos animales entre los que se cuenta el puma, el lagarto y el sapo (animales que van Kessel ubicó en el mundo de en medio). Lo mismo acontece con el cóndor, la serpiente y los peces. Respecto del *araj pacha* (Grebe dice *alaj pacha*), el modelo de Grebe resulta también superpoblado en relación al de van Kessel que se reduce a cinco entidades.

Lo fundamental del modelo de Grebe es su interconexión, el conjunto de los tres mundos constituye una totalidad integral e interactiva que van den Berg califica de “ambigua” (1990: 253) siguiendo la lógica andina que van Kessel pasa por alto con su prolija división. Grebe señala que su taxonomía es émica; esto es, congruente con la percepción de la realidad que el aymara de Tarapacá realiza; percepción que integra en un universo activo y complejo, el conjunto de entidades del cosmos.

Existen varios criterios que orientan la construcción del esquema a partir de la investigación de Grebe. La división triádica no es taxativa ni aislante, al grado que fija un criterio que sirve para diferenciar dos campos en cada “mundo”: se trata de lo sagrado opuesto a lo profano. Grebe afirma tales categorías en base a la distinción indígena de lo que ama el hombre andino (lo sagrado), y lo que no ama (lo profano). Este criterio construye seis escenarios que Tom Zuidema cree que corresponden a un patrón numérico resultante de la combinación *hanan* - *urin* y del triadismo *collana*, *payan* y *cayao* (ZUIDEMA, 1977:18-19). En estos seis escenarios se distribuyen las distintas entidades que pueblan el cosmos. Es interesante que ningún otro criterio se aplica para proceder a nuevas divisiones en los tres escenarios de lo profano; sea de cualquier mundo, lo profano permanece indiferenciado, sin ninguna sub-categoría que lo diferencie e individualice.

Al parecer, los elementos de los tres escenarios profanos concurren en la diversidad no discreta, salvo por la taxonomía inicial. En el mundo de arriba aparece como parte de lo profano, un conjunto ambiguo de fenómenos siderales y cuerpos celestes. Descontando al sol, la luna, las estrellas y la Cruz del Sur, para los aymaras de Tarapacá, el resto de cuerpos celestes es un conjunto sin mayor significación cultural; al respecto, resulta interesante preguntar si, por ejemplo, las Pleiades o la Constelación de la Llama se integran a lo que se denomina estrellas (*huara huara*) o son parte de los cuerpos celestes. Otros elementos como el rayo, la lluvia o el arco iris, tampoco tienen importancia ni ocupan el lugar que les otorgaron los incas.

Respecto de los “habitantes” de los escenarios profanos del *manqha* y *taipi pacha*, se advierte lo siguiente. Se hallan animales profanos tanto en el mundo de abajo como en el de en medio, lo mismo acontece en relación a los “elementos” o “fenómenos” que son tan naturales aquí o allá. La comprensión del escenario en el cual se desenvuelve la vida social, se proyecta al mundo de abajo en el cual se asume que existen animales y elementos “naturales”. Así, los códigos que se forman en el mundo presente son aplicados al mundo de abajo. El *taipi pacha* finalmente, está conformado por “aldeas” y “hombres”. Resulta interesante que las categorías que designan la vida social y que tratan sobre el hombre abstracto, en contradicción con el antropocentrismo occidental, no se refieren en primera instancia ni construyen cosmovisiones según la medida humana. El aymara de Tarapacá entiende que él y su entorno social están al margen de lo sagrado, de lo importante y central en su cosmovisión, aquello que ama.

Los tres escenarios sagrados de cada mundo, se dan con base en diferentes categorías. Una, muy recurrente pero no generalizada, es la distinción entre lo masculino y lo femenino. El mundo de arriba y el de en medio se estructuran en base a esta oposición, el de abajo, sólo parcialmente; las demás categorías son propias de cada mundo.

Las entidades que ocupan lo sagrado de los tres mundos, a excepción de los animales del *manqha pacha*, se identifican como entidades masculinas o femeninas. De los animales no se dice que lo hagan, sin embargo, por ser éstos hembra o macho, se asume la oposición también para ellos. A diferencia de los animales de la parte profana, los de la parte sagrada del *manqha pacha* son “del sereno” o “del *mallku*”. Si son de éste último, sus funciones auspiciosas favorecen el comercio o el pastoreo. Desde las profundidades del mundo de abajo fluyen las fuerzas animales identificadas con algunas especies que auspiciarán progreso y bienestar a quien las propicie adecuadamente. Existe una especialización según los requerimientos individuales y sociales: los

animales del *mallku* pese a “habitar” en el *manqha pacha* son de una entidad del mundo de en medio.

Figurativamente, por tanto, la fuerza auspiciosa de bienestar y progreso emana desde dentro pero es controlada desde fuera. Los animales del sereno en cambio, son de una entidad que se identifica con el mundo subterráneo, entidad que adquiere rostro femenino o masculino y que “entrega” la música, aquello con lo cual se comunican e integran las partes de esa totalidad espacio temporal relativa: pacha. Los espíritus del *manqha pacha* tienen cierta cercanía al mundo de arriba, presentan cierta “ambigüedad”, una indistinción que rompe abruptamente la oposición cristiana y la dualidad occidental entre el bien y el mal, el cielo y el infierno, entre Dios y los demonios. Esta ambigüedad se corrobora con la ubicuidad de la Pachamama en el mundo de acá y en el de abajo. En el mundo de arriba, además de la categoría de género no se introduce ninguna otra; en la parte sagrada, a las entidades se las denomina “cuerpos celestes” de los cuales el sol y la Cruz del Sur son masculinos; mientras que la luna y las estrellas, femeninos.

La mayor cantidad de divisiones se presenta en el *taipi pacha*; además de la separación por género, Grebe señala una división de oposición que corresponde a la parte de los uywiris y lo que corresponde a la parte de Dios. Al parecer, el aymara de Tarapacá ha diferenciado como no combinables, dos “partes” de su realidad sagrada, la que corresponde al cristianismo y la que está vinculada a su tradición y visión del mundo.

La parte de su tradición se divide según actividades económicas: los uywiris, sean masculinos o femeninos, tienen influencia sobre el pastoreo; las pukaras, femeninas o masculinas, sobre la agricultura. El aymara de Tarapacá prefiere mantener el cuidado y patrocinio de las actividades económicas fundamentales sobre sus propias deidades. La parte de Dios en cambio, más cercana al alaj pacha se divide según categorías anodinas: los espíritus; la torre que es masculina y la iglesia femenina (*santa belin t'alla*); y por otro lado, los santos y las santas.

María Esther Grebe emplea las categorías sagrado y profano para representar la distinción que los aymaras de Tarapacá hacen respecto de los que ellos dicen amar o no. Si bien esta distinción es discutible porque es posible argumentar que el imaginario andino no escinde taxativamente lo que tiene carácter sobrenatural y lo que corresponde a la cotidianidad de la vida; es importante señalar que es una manera adecuada de comprender la oposición categorial andina.

Juan Ansión y Jan Szeminski en base a una investigación en Huamanga (1982: 216), establecen que para los *runa* de esta región, la oposición sagrado - profano, implica tanto valorar positivamente lo sagrado como lo profano. Asimismo, la valoración negativa también se da en los dos ámbitos. Lo sagrado es positivo si se relaciona con el campo y con la “cultura” (con los Wamani y la Pachamama); y es negativo si refiere la “no cultura” propia de la ciudad (Cristo, Dios y la Virgen). Paralelamente, lo profano es positivo si se refiere a ellos mismos, mientras que adquiere connotación negativa si señala la “no cultura” de mistis, hacendados, curas y el *Nakaq*. El sentido se estructura de tal modo, en función a la posibilidad o imposibilidad de ejercicio de la reciprocidad. Todo lo que es “cultural” (referido al campo) admite la reciprocidad entre los hombres o en relación a sus dioses. En tanto que lo que no es cultural (asociado con la ciudad), no implica ninguna reciprocidad en la que ellos tengan cierta participación.

En la taxonomía de María Esther Grebe tal connotación no se da de esta forma. Sin embargo, desde el punto de vista del “protagonista” como ella misma recalca al hacer referencia al carácter “émico” de su trabajo, lo que hay que colegir como contenido de lo que “amamos” y “lo que no amamos”, no es exactamente la oposición sagrado - profano; sino lo que corresponde a lo aceptado como valioso positivamente y que puede ser también negativo.

Si se compara la investigación de Ansión y Szeminski con la de Grebe, existen escollos en identificar lo de la ciudad con lo profano. Siendo parte del imaginario aymara de Tarapacá, una valoración positiva de lo que corresponde a “Dios parte”; resulta que lo que es propio de la cultura citadina (de mistis y curas, por ejemplo), es legítimamente valorado como parte de lo sagrado.

El modelo de Grebe es completo y coherente en el empleo de sus categorías. Respecto del esquema de van Kessel, las diferencias no se resuelven por una simple opción.

El caso de la Pachamama ha sido tratado por varios autores desde diversas etnografías. Juan Núñez de Prado, si bien señala sus características (castiga, hay que hacerle “pagos” y es una deidad “femenina”), no señala su localización (1970: 72 ss.). Xavier Albó, Armando Godínez y Kitula Libermann piensan que por sus características se ubica en el mundo de abajo. Es hambrienta, puede hacer daño y es esposa de los diablos y del tío. Señalan además que cumple un rol de mediación e integración entre el mundo de arriba y el de abajo (1989: 131-132). Lo mismo dice van den Berg quien sostiene que el carácter de la Pachamama es el más ambiguo de todos porque engloba los tres mundos y armoniza los opuestos (1990: 252).

Esta posición contrasta con la de Llanque quien localiza a la Pachamama como habitante del aka pacha, es la fuerza vital que hace de la tierra el recurso necesario para la vida del aymara. La Pachamama según él, obra con los Achachilas posibilitando ciertos auspicios como el dinero y controlando los fenómenos atmosféricos que pueden destruir la producción; la influencia de la Pachamama se da sobre la actividad económica (1990: 71). Van den Berg por el contrario, sitúa a los Achachilas como habitantes de arriba, los que con los Mallkus constituirían las fuerzas generadoras y procreadoras (1990: 252). Esto contradice la posición de van Kessel que ubicó a los Mallkus en un lugar privilegiado del aka pacha (Véase la Fig. 5). Por su parte, Emma Velasco en relación a la *k'apakocha*, ritos de inmolación en honor al dios Wiracocha, dice que las oraciones que le ofrecían, se dirigían como si esta deidad fuera un morador del mundo de abajo (1978: 199).

Las soluciones simplistas congruentes con el discurso cristiano; establecen como en el caso de Domingo Llanque, por ejemplo, que las almas moran en el mundo de arriba (Op. Cit. 72). En el mundo de en medio existiría equilibrio de relaciones armoniosas y fraternas entre los hombres (Id. 79), en tanto que el mundo de abajo estaría poblado por Supay, Sajra y los Anchanchus (Id. 74). Al margen de estas soluciones que justifican la implantación del discurso occidental sobre los Andes; al margen por otra parte de la reducción de las entidades a un holismo omni-abarcante; para los Gow por ejemplo, la Pachamama es el “punto donde se encuentra el tiempo y el espacio ... matriz universal y eterna” (1975: 154). Para Vallée es aquello de donde todo proviene y a donde todo retorna: plantas, animales, montañas, el sol, la luna y el arco iris (1982: 107).

No se trata de superar las contradicciones de localización por alguna opción, tampoco de reducir los mundos de abajo y de arriba a “este mundo”. Al margen de la “cristalización” (léase imposición) referida por Marzal, sin sustantivar la larga duración del patrón triádico de alcance prehispánico, hoy como antes, existe un imaginario colectivo de visión triádica. El espacio-tiempo en términos de totalidad compleja, multi-operante y ambigua, establece relaciones indiferenciadas y contradictorias, fronteras móviles que sugieren una ubicuidad meta-espacial y animista de las entidades que no se reduce a la caracterización maniquea de Occidente. Una realidad cuadri-dimensional que integra el espacio-tiempo de los tres pacha.

Pero no sólo la localización, sino la identidad, son anfibológicas. La filosofía cosificante y la ciencia de la objetivación no admiten que el imaginario andino identifique los dioses de los cerros con *Supay* (tradicionalmente visto como el demonio cristiano). La teología católica rechaza que *Supay* se considere como habitante del mundo de en medio. Sin embargo, estos dos hechos son explícitamente señalados por Carmen Salazar Soler (1987: 194 ss.), quien afirma que el *Muki* (el *Supay* de las minas de Julcani), vivía en la *kay pacha* compartiendo el mineral con los incas. Posteriormente, se convirtió en un habitante del *ukhu pacha* adquiriendo una fisonomía maligna. Ella equipara al *Muki* con el *Wamani*, o dios de los cerros, estableciendo una configuración similar: tienen carácter ctónico y genésico, son divinidades de la fertilidad, muestran excesiva sexualidad y se asocian con la producción y el castigo. Núñez del Prado reconoce la ambigüedad de la identidad señalando que incluso la imagen de Dios es empleada para causar la muerte (1970: 117).

Se puede construir otros esquemas de distribución por localización e identidad de las deidades andinas según el esquema triádico. De modo complementario señalo los criterios de dos esquemas, el elaborado desde la interpretación de mitos prehispánicos efectuada por Fernando Montes y el articulado desde la división de los tres pacha, división realizada por Olivia Harris en base a su investigación entre los *laymi*.

Montes establece en el esquema triádico, una localización inconcusa de las entidades mitológicas prehispánicas (1984: 74 ss., 234 ss.). Fija una equivalencia entre éstas y los arquetipos que denotan, basándose en la tipología de Jung. De manera similar a la lectura de los evangelizadores, quienes suponen la existencia de coherencia entre el discurso cristiano y el andino, Montes establece como parte del *manqha pacha*, al arquetipo denominado “genio maligno” (Véase la Fig. 7). Este modelo se configura por las funciones que cumple (desata Pachacutis, es maligno, se asocia con la subversión, etc.), y por el carácter de las figuras míticas equiparables a él (indistintamente, *Supay*, *Huallallo Carhuincho*, *Pachacámac* y *Wari*).

Montes define las características del submundo estableciendo sus rasgos en contraste a las características del *aka pacha*. La construcción de sus modelos sigue relaciones según las funciones de los personajes en los distintos mitos analizados. El arquetipo genio maligno, por ejemplo, propio del submundo, corresponde por anti-simetría al arquetipo héroe civilizador, habitante del *alax pacha* y relacionado con el “dios creador”. La equiparación de las entidades míticas a estos arquetipos es sumaria, salvo en el caso de *Wiracocha* que, según Montes cumple tanto una función de “Dios Creador”, como de “Héroe Civilizador”.

Más acá del esfuerzo de intelección que muestra el interés de fijar relaciones en base a características arquetípicas de las divinidades según una aproximación psicológica; la localización y la identidad funcional de las entidades son unívocas.

Montes pasa por alto la anfibología de las funciones y el carácter ubicuo de las deidades en el esquema triádico. En la visión de Montes, pese a que existan entidades de mediación (el *Achachila* entre el mundo de arriba y el de en medio y el *Supay* entre éste y el de abajo), y pese a la vinculación del “genio maligno” con el “héroe civilizador” a través de la “mujer madre”; no se percibe la interacción de conjunto. Su esquema niega la fluidez de las fronteras, la ambigüedad de los personajes y de las funciones y efectúa una arbitraria tras-locación de escenarios. Por esto, su lectura resulta estática, cosificante y limitativa, dadas las determinaciones de sus arquetipos.

Otro esquema se puede construir en base a la lectura antropológica de Olivia Harris (BOUYSSÉ-CASSAGNE & HARRIS, 1987. La parte que corresponde a Harris es 35-56). El esquema incluye al tiempo, en concordancia con el modelo andino de flujo cosmológico. Además, *pacha* no se reduce a una localización de entidades estáticas que aparecen como definitivas.

El *aka pacha* (Véase la Fig. 8) es el espacio-tiempo en el que concurren tanto las fuerzas de convergencia y unión, como las de disolución y desagregación. Las primeras se representan mediante el *taipi*, la mediación que aproxima y une lo opuesto; las segundas, por el *awca*, la guerra y la disolución. Estas fuerzas de convergencia y disolución aúnan o separan el tiempo-espacio que se denominan *alax* y *manqha pacha*, constituyéndose, por lo tanto, en el mundo de síntesis y de interacción entre la discreción y la disolución.

Se trata de un mundo que es también tres, un escenario de concurrencia de lo fluido y equilibrante que construye la sociedad y la civilización. La acotación de la sociedad y la civilización está dada por *puruma*: lo salvaje, la liminalidad y la anfibología de un estado que permeabiliza las posibilidades de lo profundo.

Las relaciones entre el mundo de arriba y el de abajo no necesariamente se mediatizan por el de en medio. Existen oposiciones especulares por las cuales se integran las relaciones en la totalidad, al tiempo que se mantiene el equilibrio holístico. Es importante el rol que juega la Pachamama como agente de relación y equilibrio entre las entidades de arriba y abajo; asimismo la Pachamama y el rayo se constituyen en los elementos de integración de los tres mundos.

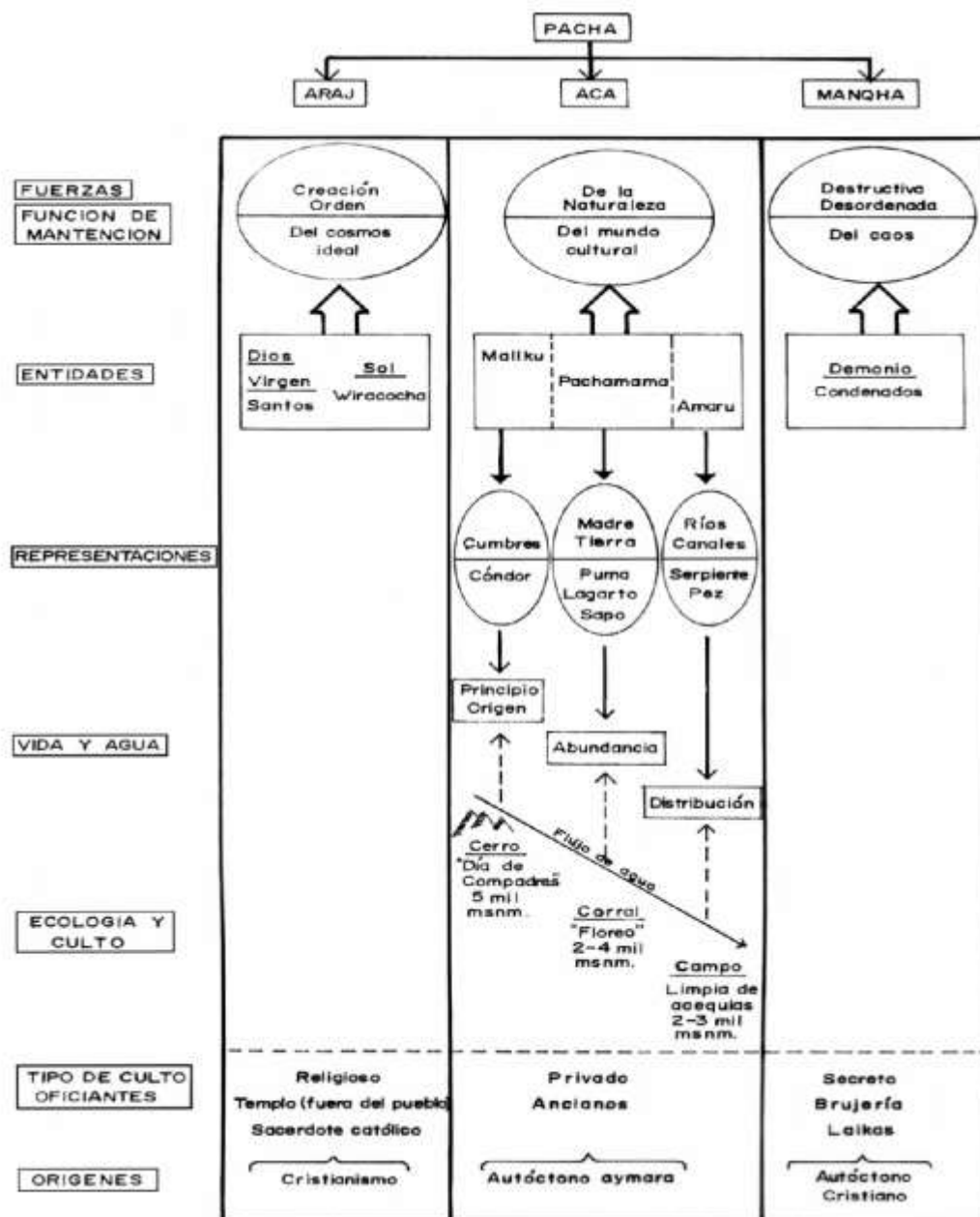
Si bien el *manqha pacha* coexiste en la realidad tetra-dimensional con los otros dos mundos, su tiempo es secreto, irregular, difícil y pendular; es el tiempo de simetría en el que el pasado sólo adquiere sentido por el futuro. Es el pasado que pesa sobre el futuro y lo determina; tiempo de disolución al que corresponde una luz difuminada, desde él emanan con fuerza genésica, el poder de lo interior, lo diabólico, lo fuerte, lo sagrado y clandestino. Lo difuso remite en el imaginario andino, a la producción y a la prosperidad. Entre los *laymi*, las entidades asociadas con el submundo son *waka* y *saxra*; éste es el mundo del castigo, el hambre y la enfermedad al incumplirse la reciprocidad ritual. Es el mundo del desorden y el mal que asocia el tío y el *Supay* con la riqueza minera y su dádiva a los hombres; el mundo de los muertos y condenados, guardianes de la fertilidad, el *pacha* de los *achachilas* y la propiedad.

Recíprocamente, si bien el mundo de arriba interactúa con los otros dos, en la ambigüedad espacio temporal de la realidad andina; el tiempo del *alaj pacha* es la eternidad y el permanente reinicio de un ciclo inacabado. Se trata del presente continuo en el que se rehace constantemente la vida, el orden y la perfección, su luz es solar y su poder es el orden.

En la dialéctica del *taipi* y el *awca* se desenvuelve la realidad compleja, confusa y paradójicamente estructurada. La acción del tiempo regular y difuso, cíclico y pendular no se inscribe en un proceso lineal en el cual es posible determinar la incoactividad, duración y finalización de los procesos. Se trata de un tiempo que une lo cíclico con lo pendular, y en el que se da la irrupción de los *pachacutis*, escindiendo la realidad múltiple y compleja en fuerzas que fluyen contradictoriamente sobre la sociedad y la civilización. Así, el orden se une al desorden, el pasado está en frente, el futuro por detrás y ambos se confunden en el presente de una realidad holística y triádica.

FIGURA Nº 1

MODELO TRIPARTITO DE LA VISIÓN DEL MUNDO DE LOS AYMARAS
DE TARAPACÁ – CORIQUIMA.
A PARTIR DE JAN VAN KESSEL.



**MODELO TRIPARTITO DE LA COSMOVISIÓN DE LOS AYMARAS
DE TARAPACÁ.
A PARTIR DE LA TAXONOMÍA ÉMICA DE ESTHER GREBE**



FIGURA N° 3

DISTRIBUCIÓN TRIÁDICA DE LAS ENTIDADES MÍTICAS.
A PARTIR DEL ANÁLISIS DE LOS MITOS PREHISPÁNICOS
REALIZADO POR FERNANDO MONTES.

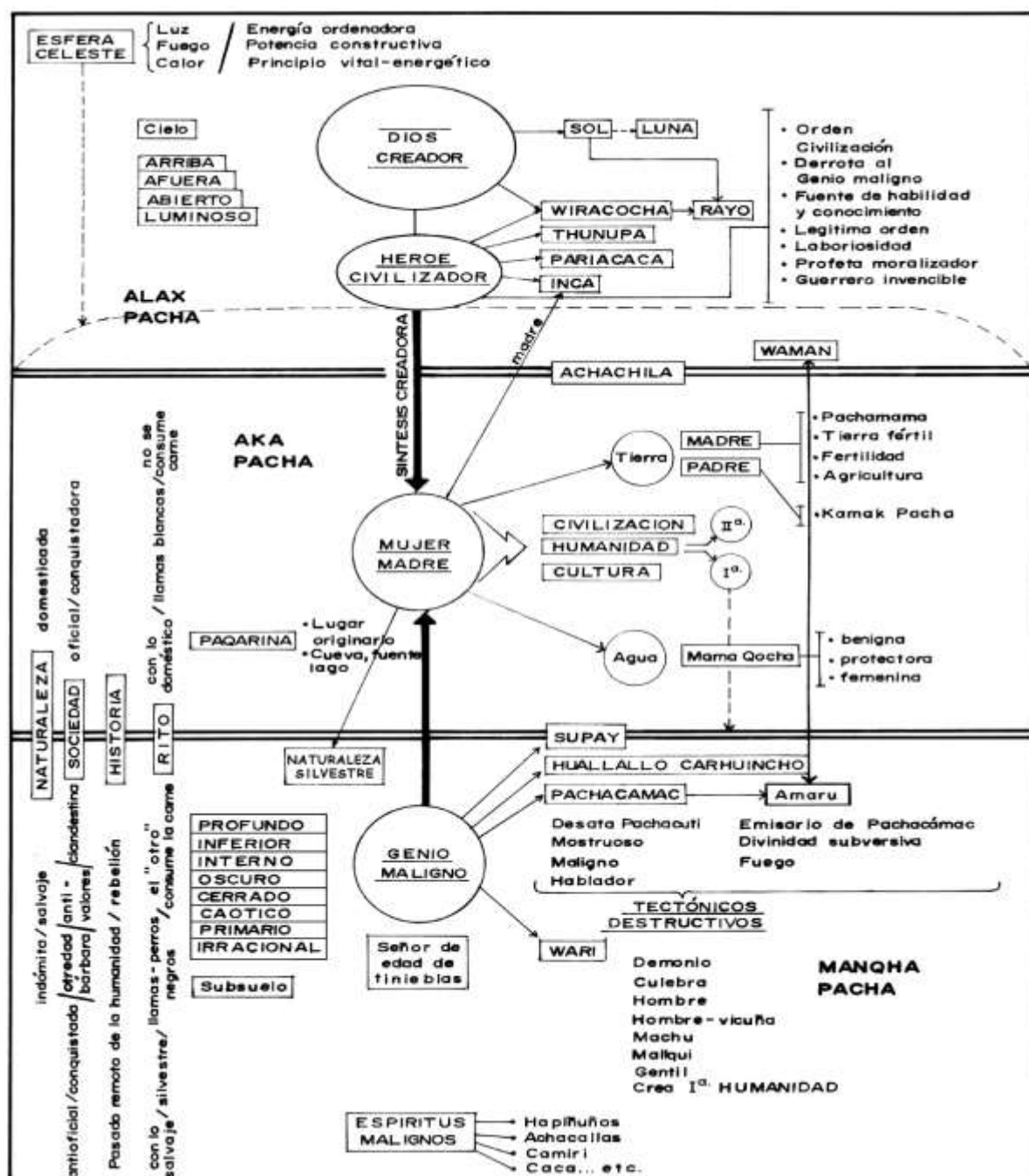
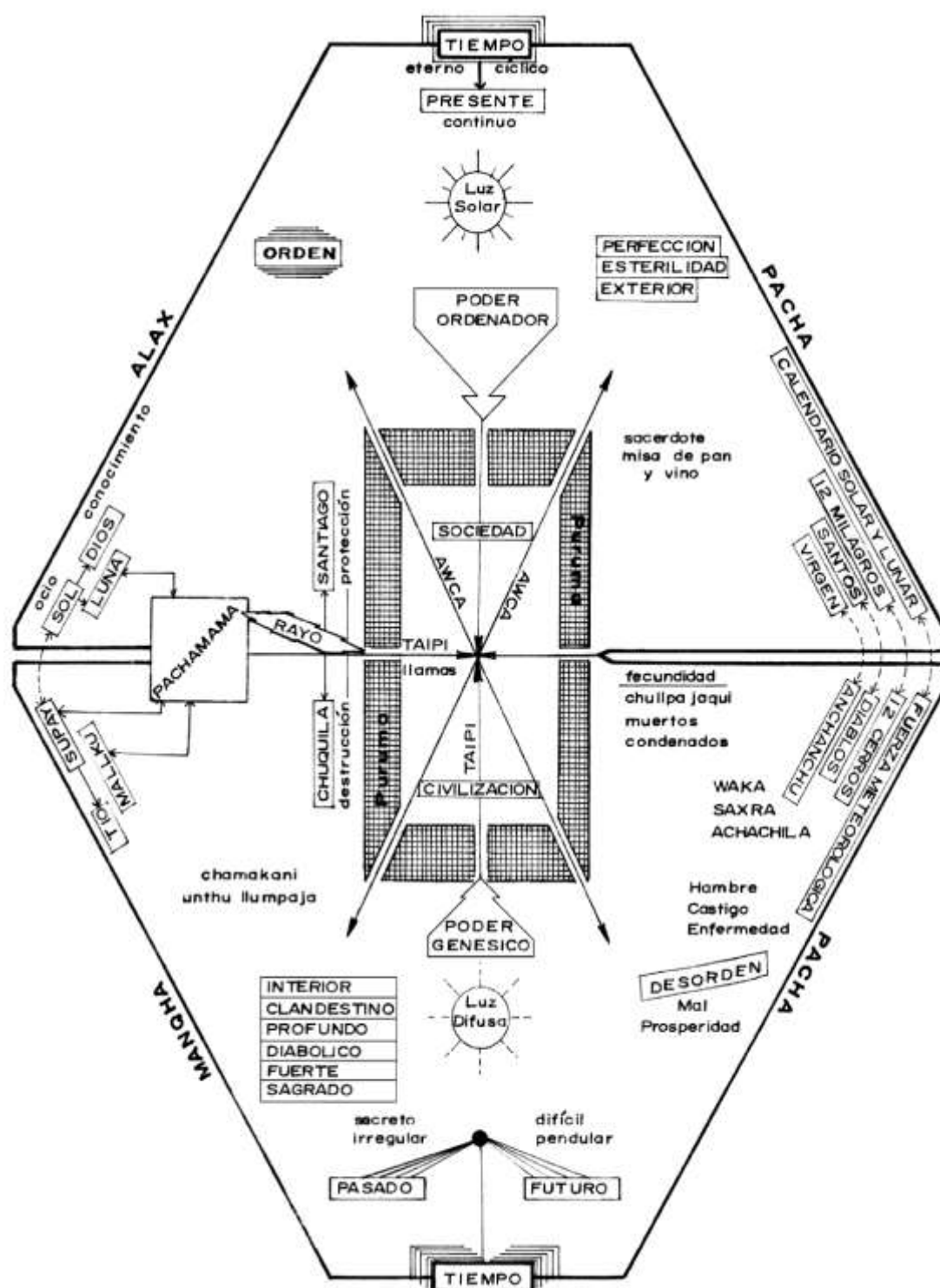


FIGURA Nº 4

LA VISIÓN TRIÁDICA DEL MUNDO EN EL PENSAMIENTO AYMARA.
A PARTIR DE LOS TRES "PACHA" SEGÚN OLIVIA HARRIS.



BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Xavier; GODÍNEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula.
1989 “El mundo rural andino”. En *Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia*. Publicación de CIPCA – UNICEF – MEC. La Paz.
- ANSION, Juan & SZEMINSKI, Jan.
1982 “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis Phuturinga N° 19*. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia.
1987 “Pacha: En torno al pensamiento aymara”. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz.
- CADORETTE, Raymundo.
1977 “Perspectivas mitológicas del mundo andino”. En *Allpanchis Phuturinga N° 10*. IPA. Cusco.
1976 “La realidad física y social en la cosmología andina”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris.
- GOW, David & GOW, Rosalinda.
1975 “La alpaca en el mito y en el ritual”. En *Allpanchis Phuturinga N° 8*. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- GREBE, María Esther.
1980 “Cosmovisión aymara”. *Revista de Santiago*. Museo Nal. Benjamín Vicuña Mackenna. Santiago de Chile.
- LLANQUE, Domingo.
1990 *La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de la identidad*. Instituto de Estudios Aymaras. Puno. TAREA. Lima.
- MARZAL, Manuel.
1978 “La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima.
- MONTES, Fernando.
1987 *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad del aymara en la historia*. Comisión Episcopal de Educación – SENPAS. La Paz.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Juan.
1970 “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”. *Allpanchis Phuturinga N° 2*. IPA. Cusco.
- SALAZAR-SOLER, Carmen.
1987 “El Tayta Muki y la ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani”. *Journal de la Société des Américanistes N° 73*. Paris.

URBANO, Henrique.

1976 “La symbolique de l’espace andin”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris.

1986 “Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino”. En *Revista Andina*. Año 6. N° 1. Cusco.

VALLÉE, Lionel.

1982 “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

Van den BERG, Hans.

1990 *La tierra no da así nomás*. HISBOL - ISET. La Paz, Cochabamba.

Van KESSEL, Jan.

1992 *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá*. HISBOL. La Paz.

VELASCO, Emma.

1978 “La k’apakocha: Sacrificios humanos en el incario”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima.

ZUIDEMA, Tom Reiner.

1976 “Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris.