

Estudios Bolivianos



Historia
y
Teoría

Blithz Lozada Pereira
Raul Calderon Jemic
Pilar Mendieta Parada
Galia Domic Peredo
Marcelo Villena Alvarado
Laura Escobar de Querejazu

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANO

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés • La Paz • Bolivia

índice

Presentación	5
La visión andina del Mundo	7
<i>Bliithz Lozada Periera</i>	
Cuando la población Aymara dejó de apoyar a Belzu	77
<i>Raúl Calderón Jemio</i>	
Poder y Globalización de sujeto (Un análisis de la medicina y la educación)	89
<i>Galia Dimic Peredo</i>	
Iglesia, mundo rural y población: Jacinto Escobar párroco de Mohoza y su participación en la masacre de 1899	121
<i>Pilar Mendieta Parada</i>	
Para leer el otro lado (una pesquisa tras los rastros de El Loco, de Arturo Borda)	169
<i>Marcelo Villena Alvarado</i>	
Historia y Población de E.A Wrigley	211
<i>Laura Escobari de Querejazu</i>	

La visión andina del mundo

BLITHZ LOZADA PEREIRA

Intepretar la *lógica* de disposición y articulación de las ideas y creencias de una sociedad parte de la suposición de que existen ámbitos en los que se expresa de manera más nítida y consistente, la continuidad o cambio de los elementos que dan sentido a los productos culturales. Respecto a los Andes es conveniente señalar tales ámbitos en los que se desenvuelve y se constituye el ser social con las variaciones y continuidad que realiza.

La continuidad de los elementos que conforman la *lógica* andina ha sido tratada por ejemplo, por Flanklyn Pease quien afirma que hay ámbitos en los cuales “persiste” lo andino. Al compararlo con lo occidental afirma:

...será necesario aislar lo andino de lo occidental, intentando una forma de aproximación que no debe excluir otra: la búsqueda de la lógica de la organización andina y de la forma de comprender su mundo. (PEASE, 1982: 112).

Si se considera “lo andino” como una categoría que aísla lo que se encuentra en el devenir, entonces descubrir las expresiones culturales propiamente “andina”, resulta ser una vacua petición de principio. Por el contrario, si se acepta que en el decurso de la historia, en la interacción cultural y en la construcción múltiple de la

"lógica cultural" se configuran, variando o siendo recurrentes, éstos u otros patrones cosmovisivos, entonces se superan nociones anodinas tales como las de "simbiosis" o "sincretismo" cultural, y se asume que la totalidad de una sociedad compleja expresa multiplicidades que se rehacen, se destruyen y renacen.

Así resulta difícil e inútil determinar hasta qué punto el patrón de división triádica del mundo (*hanan, ukhu y kay pacha*) es sólo la traslocación de un patrón triádico proveniente de un esquema cristiano o si existió previamente en los Andes como código de cosmovisiones yuxtapuestas e interactivas. El empeño por adoptar una u otra posición no tiene significación. Sin embargo, existen ámbitos en los cuales se advierte un imaginario recurrente en el que los elementos de la cultura andina no varían substantivamente.

Según Pease (*Op. Cit.* 111 ss.) uno de esos ámbitos es la mitología; todavía hoy se encuentran versiones míticas que contienen las mismas partes y relaciones narradas en las crónicas del siglo XVI. De forma similar opina Enrique Urbano (1982b: 67) quien asume que los ritos contemporáneos evocan la historia de la cristianización del siglo XVI. En el primer caso, se mienta una continuidad preincaica; en el segundo, la continuidad andina tiene su génesis en la relación de las culturas nativas con el catolicismo.

Para Urbano, hablar de la "arqueología mental en los Andes" (*Op. Cit.* 34 ss.), implica evocar temáticas de formación, continuidad y resistencia. Los mitos señalan temas que relacionan los ritos, la astronomía y la religión; además, en el discurso mítico hay rasgos diferentes de los que se encuentran en el discurso utópico. Desde otra perspectiva, Franklyn Pease piensa (*Op. Cit.* 133) que la organización dual y la verticalidad refieren los rasgos de mayor resistencia y continuidad. Así se constituye una amplia gama de rasgos culturales y de temáticas que refieren los conflictos y la diversificación, la traslocación de códigos, la resistencia subversiva y la consentida, la persistencia de elementos continuos y la desarticulación de significantes.

Este trabajo no toma todos los ámbitos que seguramente son relevantes para interpretar la "lógica" cultural andina de antes y de hoy; por ejemplo, es una carencia no tratar el parentesco o la arqueología; otros campos vinculados con la lingüística, la arquitectura y la estética son apenas referidos. En general, el trabajo interpreta la visión andina del mundo en base a la concepción del espacio, el tiempo,

la historia y la temporalidad. Los mitos de ayer y hoy, la figuratividad religiosa y los gestos rituales han sido relacionados con ámbitos tales como la economía, la ecología y la organización del lenguaje pictórico. En todo caso, he tratado de establecer los elementos estructurales y las relaciones fundamentales de la cosmovisión andina.

Toda interpretación de la cosmovisión de una cultura debe tomar en cuenta los modelos exegéticos realizados previamente. Existen varios modelos de la cosmovisión andina, entre los cuales algunos resultan tener un carácter paradigmático. Sobre éstos es que se desarrollará la interpretación indicada.

A. EL MODELO AGROECOLOGICO

Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo desarrollan un modelo que les permite afirmar que la cultura andina es "agrocéntrica" (*Op. Cit.* 147 ss.). Según ellos, los símbolos y la producción cultural en general, están mediatizados en los Andes por la **agricultura**. Como lo estableció Rodolfo Kush y posteriormente Jan van Kessel, para Grillo y Rengifo, el hombre andino percibe su entorno natural como una fuerza viviente, un escenario en el que él es sólo una parte más, el elemento de un todo y no precisamente el más importante.

La fuerza animada de la naturaleza se representa con el despliegue de un conjunto de pulsiones interactivas y complementarias (VAN KESSEL, 1990: 156 ss.). La lógica andina y particularmente la cosmovisión aymara, se construyen en torno a lo que Kush ha identificado como "pensamiento seminal": pensamiento que instituye una "bio-lógica", es decir un conjunto articulado y funcional de ideas y creencias gracias al cual se admite que la acción humana está constreñida a evidenciar ante la naturaleza, respeto, consideración y cariño. Van Kessel dice que existe un **animismo aymara** (*Id.* 194) que asume que la tierra, el agua y los distintos productos agrícolas, tienen un carácter vívido, son las "madres" y los "padres" de donde el hombre recibe lo que requiere y ante quienes debe mostrar su gratitud, comprensión y reciprocidad.

Grillo y Rengifo proponen dos esquemas (reunidos en uno. Véase la Fig. N° 1) en los que la visión agrocéntrica del mundo es determinante de la práctica social y personal del hombre andino. La agricultura y la agropecuaria constituyen el centro de la actividad económica andina y el núcleo de la producción cultural: del lenguaje

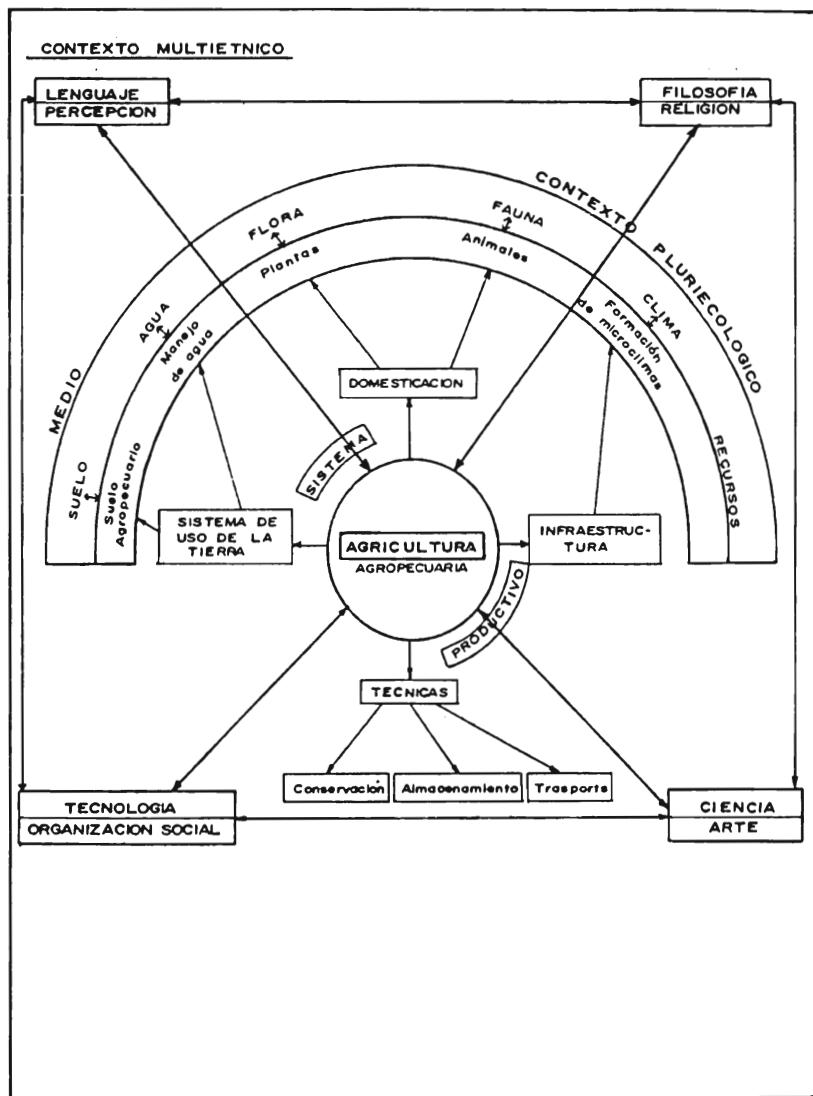


Figura #1 Cosmovisión andina. Modelo helístico de estructura agroecéntrica. (A partir de las concepciones de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo).

y la percepción, de la filosofía y la religión, de la organización social y la tecnología; en fin, de la ciencia y el arte.

Cada grupo cultural realiza expresiones simbólicas en las que manifiesta algunos rasgos propios de su peculiaridad; de esta manera en el contexto diverso y multiétnico en el que existe, se aprecian sus expresiones comunes y distintivas. En lo económico, el escenario pluri ecológico es el contexto del hombre andino ante el que se comporta integrando cuatro actividades desplegadas en igual cantidad de sistemas que le procuran los recursos necesarios.

Primero, el sistema de uso de la tierra que le provee de suelo y agua. **Segundo**, los medios de domesticación de plantas y animales. **Tercero**, la construcción de infraestructura microclimática. Estos tres sistemas hacen que el medio otorgue al hombre andino los recursos para su subsistencia. El **cuarto** sistema, el de las técnicas, permite la conservación, almacenamiento y transporte de los alimentos, con lo que el hombre de los Andes da eficacia y continuidad a la producción económica.

Según Hans Horkheimer (1990: 38-46), la agricultura es el núcleo de distintos niveles de expresión: por ejemplo, en la sierra peruana, el culto muestra al sol como la deidad principal porque en esta zona es más valiosa la energía calórica para el crecimiento de las plantas; paralelamente en la costa, la luna ha tenido preeminencia ritual, entre otras razones, por su significativa influencia en la pesca y las oscilaciones de las mareas. Por otra parte, es frecuente encontrar que en los mitos existe una estrecha asociación de los personajes con temas relacionados con la agricultura. Así, por ejemplo, en los mitos de Huarochirí, el más importante de los dioses, Pachacámac, se asocia con el producto que fue la base de la economía en extensas regiones: el maíz. Finalmente, la medición del tiempo, los nombres de los meses y la división del año en estaciones secas y lluviosas, muestra la relevancia de lo agrícola respecto de la organización cultural. Del mismo modo, representaciones artísticas, ceremonias y símbolos mágicos y significativos se realizan con abundante comida y bebida; mientras las divinidades benignas son asociadas con gérmenes de plantas y frutas, la representación de los demonios se hace destruyendo animales y vegetales.

Hans van den Berg muestra que los criterios que rigen las relaciones entre los aymaras, relaciones de reciprocidad, interacción y equilibrio, rigen también entre

los hombres y la “sociedad extra-humana”. Por las relaciones con esta última, el aymara adquiere cierto *dominio* de las fuerzas que afectan la producción y la economía (VAN DEN BERG, 1990: 157 *passim*). Aunque Jan van Kessel no acepta el agrocentrismo, piensa que el aymara forma su visión ética de sí mismo y de los demás, en base a la relación que tiene con la tierra: siendo hijo de ésta y hermano de la flora y la fauna, el aymara rechaza las actitudes de sometimiento, poder y dominación, mostrando recurrentemente gestos de respeto y responsabilidad ante la naturaleza y la sociedad (*Op. Cit.* 168).

Marc Augé elabora el concepto de “ideo-lógica” como una matriz que despliega y articula los elementos de representación que una totalidad social erige. A lado de este concepto, Augé refiere la tendencia reduccionista como el peligro de fijar una simbolización cultural sin seguir la “ideo-lógica” del texto o del discurso que la expresa. Por ejemplo, hipostasiar las variables historicistas o economicistas, como la clave de la producción cultural, significa reducir el sistema de Marx a suponer que la sociedad existe en un sentido estrictamente funcional. Similar reduccionismo se constata por ejemplo, cuando se concibe al ritual como la cíclica repetición del sacrificio primordial (R. Girard) o cuando se cree que en la sociedad es esencial una jerarquía funcional (Maurice Godelier).

Al parecer, Grillo y Rengifo, al otorgar centralidad a lo agroecológico, incurren en un reduccionismo economicista que no sigue la “ideo-lógica” andina, o al menos remarcan excesivamente alguno de sus elementos relegando a las demás expresiones culturales como subsidiarias. El hecho de no focalizar en lo económico en general, sino en lo agrícola-pecuario en particular, lo central de toda simbolización significativa, asume la “determinación” de las fuerzas productivas sobre los demás ámbitos culturales como un esquema simplificador de las sociedades agrícolas.

Sin embargo, lo que manifiesta Rodolfo Kush sobre la “naturaleza-animal” y a lo que apunta Jan van Kessel cuanto trata sobre la moral fundada en la agricultura y la pecuaria; aunque son posiciones ajenas al reduccionismo agroecológico, directamente lo refuerzan. Similar resultado se da con las puntualizaciones de Horkheimer.

La economía de los Andes ha estado íntimamente vinculada con un conjunto amplio de ámbitos culturales. Tanto lo agrícola como lo ecológico han tendido nexos con la astronomía, los gestos rituales y la religión; además, se han fijado claras

relaciones con la política y con la organización social, como sucede en cualquier totalidad compleja. Sustantivar lo económico en la cosmovisión andina, resulta una distorsión interpretativa si es que la diversidad compleja de expresiones culturales se aprecia como simple reflejo de dicho núcleo.

Un elemento constitutivo del sistema económico en los Andes, ha sido en la larga duración, la “verticalidad”. John Murra ha mostrado los modos y niveles organizacionales que segufan el ideal de control de un máximo de pisos ecológicos, al respecto dice:

... cada grupo étnico... trataba de controlar y abarcar con la gente a su disposición, la mayor cantidad de pisos ecológicos. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes, determinó un patrón de asentamiento y control vertical cuya distribución fue, probablemente, panandina (MURRA, 1975: 50).

Murra analiza varios casos de verticalidad siguiendo criterios políticos, étnicos y económicos. En el caso de los **lupaqa** por ejemplo, el ideal de control de la mayor cantidad de pisos ecológicos incluía la búsqueda de microclimas para la diversificación de cultivos, la implantación de colonias para campos de pastoreo, la obtención de sal y el control de las costas. Entre los **incas**, la verticalidad es estructural: las distancias a *las islas* controladas llega a ser inmensa. Por otra parte, la diversificación de la producción es tal que incluye la totalidad agroecológica en los Andes.

Desde Murra el tema de la *verticalidad* fue tratado exhaustivamente, llegando a establecerse distintas tipologías, una de ellas es la de Stephen Brush. Brush señala tres tipos de verticalidad en los Andes.

Primero, el “tipo compacto” de contigüidad territorial, se extiende a distintos pisos ecológicos, sin la mediación del comercio, el intercambio ni las migraciones. **Segundo**, el “tipo archipiélago” que separa geográficamente a las islas que se derraman desde un centro. **Tercero**, el “tipo extendido” en el que las unidades están dispersas con regularidad, en una geografía de bruscas diferencias altitudinales (BRUSH 1974: 90-95).

Existen otras formas de complementariedad económica dadas las diferencias ecológicas: se ha construido una complementariedad diádica entre grupos étnicos especializados en rubros productivos diferentes (complementariedad referida por Pierre Duviols entre **huaris** y **llacuaces**). Por otra parte, alianzas múltiples de grupos dispersos, reunidos sin que haya primado ningún protagonismo ni centralidad, también se ha advertido históricamente. En tercer lugar, han sido estudiados casos en los que la verticalidad se realiza en base al doble domicilio de un grupo étnico; así, tener dos contextos agroecológicos de residencia diversifica la producción y amplía el consumo (Olivia Harris refiere el caso de los **laymis**). Finalmente, formas alternativas de complementariedad en los Andes del pasado y del presente, son aquellas que se organizan centralizada o descentralizadamente, las que se establecen gracias al trueque familiar, a los viajes interecológicos, a las ferias, el intercambio y el mercado.

Las relaciones económicas andinas son de “complementariedad ecológica” a pesar de las causas que han operado por su disolución, directa o indirectamente. Desde la conquista y la articulación del sistema colonial, se han sucedido varias tácticas y estrategias de debilitamiento y eliminación de la complementariedad. Por ejemplo, un objetivo militar prioritario de la conquista fue cortar los nexos entre los enclaves (MURRA, *Op. Cit.* 114). Por otra parte, pese a que instituciones como la “mita”, las reducciones, los mercados y el dinero se impusieron coercitivamente, ha prevalecido en el imaginario étnico y cultural, la necesidad de articular la convivencia social mediante la complementariedad, al margen de las relaciones impuestas o consensuadas con los demás. Aparte de las imposiciones del otro, de quien resultaba ajeno y extraño al grupo, al margen del que sostenía una visión distinta sobre el mundo y la sociedad, prevalece aún hoy día, la búsqueda de complementariedad económica.

Sin embargo, Marisol de la Cadena previene que a partir del ideal de la complementariedad es común incurrir en el reduccionismo de suponer que en los Andes se sobrevalora absolutamente lo comunal en detrimento de lo individual. Una expresión de este reduccionismo es, entre otros, la suposición de que el hombre andino tiene una espontánea aversión a la propiedad privada, con lo cual, de la Cadena no está de acuerdo (1985: 113-115).

Thierry Saignes por su parte ha mostrado que las migraciones masivas de finales del siglo XVI (1987: 242) redefinieron el repoblamiento ecológico andino,

estableciéndose nuevas pautas de producción y complementariedad en el contexto de las imposiciones peninsulares. Así se recrearon y rehicieron distintas identidades y adscripciones culturales y étnicas, en medio de la desintegración de los ayllus, la persecución de los migrantes y la oscilación de los caciques quienes preferían adecuarse al sistema colonial antes de enfrentarlo abiertamente. Las identidades culturales y étnicas concurren entre escansiones y mutaciones, los cambios sociales, políticos y económicos son las variables que de manera más inconsciente que consciente, determinan las condiciones en las que los elementos y las recurrencias de la visión del mundo de un grupo se expresan. Tales vicisitudes históricas arman y reconstituyen las identidades que encuentran en las organizaciones y en las vivencias cotidianas, los resquicios para persistir en la afirmación de sí mismas.

Resulta apropiado el trabajo de Ramiro Molina Rivera sobre una comunidad de pastores. Los campesinos de Pampa Aullagas han organizado sus actuales condiciones de existencia en base al ideal de la autosuficiencia productiva, el control de pisos ecológicos diversos y el intercambio interecológico con un mínimo de gasto (1987: 627 ss.). De esta forma, al menos para el caso de los habitantes de Pampa Aullagas, es posible afirmar que los estratos profundos de su imaginario, aquellos que configuran los núcleos duros de su cosmovisión, han operado de forma tal, pese a los drásticos cambios históricos impuestos, que ante cualquier contexto, aumentan los resquicios para emerger y fluir con la fuerza y la forma que es propia de tales comunarios. De esto, sin embargo, llegar a afirmar que la cosmovisión holística del hombre andino es **agrocéntrica**, no tiene suficiente base de sustentación.

John Earls ha tratado el tema ecológico en los Andes con cierto detenimiento; señala por ejemplo, que la ecología andina presenta una densidad numérica de habitantes ecológicos por Km² mayor que en ninguna parte del mundo (1991: 43). Esta densidad probablemente se relacione con la tendencia de otras poblaciones de expandir exponencialmente su hábitat, lo cual comparativamente no ha sucedido en los Andes; al contrario, en tiempos prehispánicos Earls sostiene que los incas llegaron a adquirir cierta conciencia abstracta del *equilibrio ecológico* necesario para proyectar de manera indefinida y satisfactoria, la obtención de alimentos para una población creciente. La dimensión astronómica era fundamental para lograr este propósito, y ligada a ésta se explica en mucho, la disposición arquitectónica de varios centros arqueológicos, la medición del tiempo, el establecimiento de ritos y un sistema calendárico. Sin embargo, estos elementos que constituyeron una elaboración tecno-científica de los incas, sólo es una parte del control y dominio

sobre las variaciones climáticas y la producción. Además de este marco válido en términos macrogeográficos, entre los incas y los demás grupos étnicos, fue una necesidad imperiosa contar con un registro particularizado y local que integre los distintos factores de la producción en un análisis probabilístico apropiado sólo para microrregiones. El cálculo probabilístico que podía comprender localidades, áreas pequeñas e incluso sólo chacras, debía integrar, como todavía la tecnología integra hoy, variables de precipitación pluvial probable, temperaturas expectables y cambios microclimáticos: además de la calidad de los suelos y los abonos empleados, los tiempos de siembra, la cantidad de cosecha, etc. Estos elementos combinados con las apreciaciones macroecológicas constituyan posibilidades diferenciadas sólo mediante el análisis de variables múltiples y complejas. Esto redundaba en una constante que se repetía tanto a nivel local, étnico o individual como a nivel estatal; en general, la unidad productiva buscaba minimizar sus pérdidas más que maximizar sus excedentes procurando aumentar las posibilidades de acierto en la predicción productiva.

La programación de las actividades económicas, basada en la combinación de lo astronómico general y lo probabilístico particular: permitía, según Earls, niveles de expectatividad mayores a los actuales; esto se procuraba por otra parte, con el empleo de técnicas adecuadas que lograban minimizar las fluctuaciones climatológicas, un ejemplo de ello es la utilización de andenes y el racional y perfecto uso del agua. De tal forma, el cultivo en los Andes correspondió a modelos que se constituyeron en sistema por la concurrencia de las regularidades celestes y los ciclos bioecológicos dando una conciencia colectiva explícita acerca de los márgenes posibles de error, el cual se corregía estatalmente (el imperio se hacía cargo de las pérdidas en la producción por sequía u otros fenómenos gracias a la previsión, la verticalidad y la complementariedad). Así se formó una conciencia ecológica que precautelaba el equilibrio con el medio y las demandas crecientes.

Como señala Earls (*Op. Cit.* 52 ss.), la producción agrícola en los Andes es parte de un sistema holístico, producción perfeccionada a lo largo de cuatro mil años, en la que se prevé el resultado minimizando el riesgo de error hasta un grado de sorprendente eficacia. Sistema en el que el tiempo laboral y la energía empleada corresponden a un mínimo esfuerzo respecto de los objetivos de mayor obtención productiva. Earls concluye que la estructura agroecológica inca fue un sistema de interconexión con otros sistemas en los cuales prevalecían los mismos patrones de ordenamiento. Por ejemplo, en la estructura del subsistema “Estado” se incorporó

la planificación como inherente a la regulación y al gobierno social (*Ibid.* 83). La coherencia entre los datos, los resultados sistémicos y los modelos, muestra la integración de un sistema cibernético en el cual todo elemento fue la negación de cualquier reducción o simplificación. Así, la cabal intelección del sistema andino implica la interconexión sistémica y la articulación de relaciones recíprocas y complejas que existen en la estructura cosmovisiva. Si bien el lugar de lo económico ha sido merecidamente remarcado, lo mismo que las relaciones y partes constitutivas del quehacer económico-cultural global, mientras la elasticidad histórica no renuncie a una clara "racionalidad", se constata que la estructura no se reduce a un centro **agronómico** del cual la cultura sea simple reflejo especular.

B. EL AGUA, SIMBOLO DE FLUJO COSMOLOGICO

La economía andina incluye varios elementos interactivos, entre ellos, uno especial por su significación y por la multiplicidad de relaciones que articula, es el agua. Tomando como centro al agua se construye un modelo de cosmovisión andina: el denominado de **flujo cosmológico**.

Francisco Greslou resume el uso económico del agua en los Andes: se la emplea como abono, para facilitar la labranza del suelo, para ampliar altitudinalmente los cultivos y para la generación de pastizales. Asimismo, sirve para la creación de microclimas y para combatir las malas hierbas, tanto como medio de transporte de sustancias nutritivas como recurso de equilibrio ecológico.

Las funciones agrícolas se complementan con las económicas, en las que el agua es también imprescindible: como recurso, el agua es esencial en la alimentación de animales y del hombre, además, como símbolo es un mediador privilegiado entre la sociedad y lo sobrenatural. Al respecto por ejemplo, recuérdese que son los *Apus* los que regulan las lluvias y quienes dan fertilidad al suelo. Finalmente, el agua se emplea con frecuencia como medio terapéutico en el tratamiento de múltiples enfermedades (1990: 43 ss.).

Técnicamente, señala Greslou, la variedad de formas de manejo del agua es tan amplia como los fines que tales formas de uso realizan. El hombre andino ha aprendido a "dialogar" con el agua de diversas maneras: los canales abiertos y subterráneos, las represas, la captación de manantiales, el movimiento de tierra para aprovechar la humedad, los camellones, los revestimientos con piedra y arcilla, la

impermeabilización y el uso de codos, losas y rugosidades para disminuir la velocidad de flujos (*Op. Cit.* 64), son algunos ejemplos de las técnicas de empleo racional y eficiente del agua. Sin embargo, lo económico es sólo parcialmente significativo, puesto que en la cosmovisión andina el agua adquiere una relevancia mucho más importante.

Greslou resume la relación del agua con algunos elementos que forman universos de significación. La relación del agua con la tierra forma la idea del agua como *Mamacocha* ("Madre mar laguna"): el agua rodea a la totalidad de la tierra y se constituye en su origen. Del mismo modo, la génesis de varios grupos étnicos está asociada al agua. El agua es una fuerza vital (*kamak sinchí*), con rasgos generativos e incluso creacionales. Greslou corrobora su interpretación refiriendo a Wiracocha como "dios creador".

Wiracocha, es decir la "espuma de mar" o de la "laguna", está indisolublemente vinculado al agua: las cumbres nevadas (*pacha wira*), son los recipientes de esa fuerza vital (*Op. Cit.* 12 ss.). Los nevados reúnen la totalidad por cuanto sus raíces están en contacto con el mundo subterráneo, sus faldas se relacionan con la tierra, (la cual se fertiliza con el deshielo), y sus cimas llegan al cielo. Van Kessel complementa esta idea señalando que el agua como principio y origen se asocia a las cumbres; como elemento abundante, con lo doméstico y como flujo distribuido, con el campo (1978: 278 ss.).

Es notable por otra parte, la relación del agua con el origen étnico de los grupos que constituyeron la segunda humanidad en el mito de Wiracocha. El agua es asimismo un medio de evasión y escape del Inca frente a la dominación foránea. La relación de origen se amplía a los manantiales y fuentes de donde nace la fuerza que da vida a distintas especies animales. Otras asociaciones significativas del agua se dan con los ríos, la Vía Láctea y el mito de *yakana*, este último se refiere a la relación con el arco iris y al equilibrio cosmológico. Finalmente, Greslou señala otros aspectos del agua en varios ritos andinos, por ejemplo, el papel que juegan algunos productos marítimos como el *mullu* (tratado ampliamente por John Murra, 255 ss.) y el aguamar (GRESLOU, 1990: 18 ss.).

El conjunto de estas relaciones permite distinguir la importancia del agua en la cosmovisión andina, importancia que ratifica la negación del esquema reduccionista a lo económico. Así, lo central radica en lo ritual, lo mítico y lo figurativo. En este

trabajo se tratan algunos aspectos en función del rol del agua en el modelo exegético del mundo. El agua es receptáculo sobre el cual gira y fluye la totalidad del cosmos, según la visión andina del universo. John Earls e Irene Silverblatt (1976: 301-307) han diseñado un modelo por el cual a nivel imperial, los incas difundieron una imagen del mundo caracterizada por la circulación de los componentes centrales de la realidad social y física que se expanden y contraen según sentidos contrarios (Véase la Fig. N° 2).

De manera taxativa y sorprendente, Earls y Silverblatt señalan que “las propiedades topológicas de este universo andino son equivalentes a la topología del universo identificado en la cosmología relativista einsteniana” (*Op. Cit.* 305). La sustentación de esta afirmación se hace desde distintos puntos de vista entre los cuales destaca el concepto sintético de *pacha*. Estableciéndose que este concepto refiere una unidad de tiempo y espacio, para Earls y Silverblatt resulta que cualquier situación caracterizada como ubicación espacial, no comprende solamente las tres dimensiones del espacio euclidiano, sino una cuarta: la dimensión tiempo.

Tanto las afirmaciones de Albert Einstein como los estudios elementales sobre la teoría de la relatividad, muestran cierta analogía con la concepción andina que se despliega como *tetradimensional*. Bertrand Russell por ejemplo, señala que el mundo para la cosmología einsteniana no supone la existencia de cosas en movimiento, sino la relación de sucesos¹. La ubicación de un suceso en el mundo einsteniano se da en un intervalo, el cual incluye la dimensión física en un orden cuadridimensional. Una realidad de cuatro dimensiones integra al espacio con el tiempo, lo cual cambia la posición clásica sobre el espacio homogéneo y uniforme de la tradición desde Euclides hasta Newton y modifica la concepción lineal sucesiva de un tiempo indiferenciado². El propio Einstein puntualiza esta noción al señalar:

Si no toman mis palabras demasiado en serio, diría esto: ... de acuerdo con la teoría de la relatividad, si la materia y su movimiento desapareciesen no quedaría ningún espacio ni tiempo³.

¹ RUSSELL, Bertrand. *ABC de la relatividad*. Ariel, Barcelona. 1981, p. 179.

² *Ibid.*, p. 52.

³ Citado por Philipp Frank, *Filosofía de la Ciencia: El eslabón entre la ciencia y la filosofía*. Herrero Hermanos Sucesores. México, D.F. 1965, p. 105.

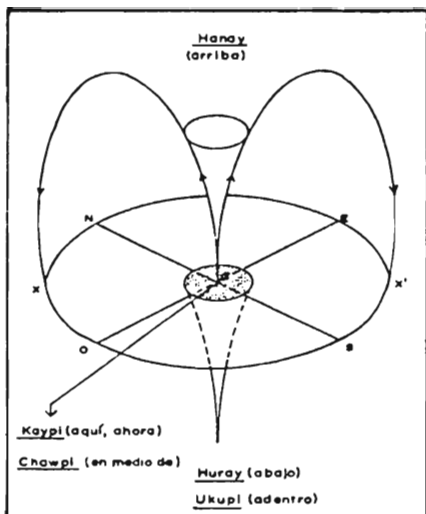


Figura #2 La analogía de espacio local, el modelo matemático "Botella Klein" y el modelo tetradimensional. (John Earle e Irene Silverblatt, 1976 : 302).

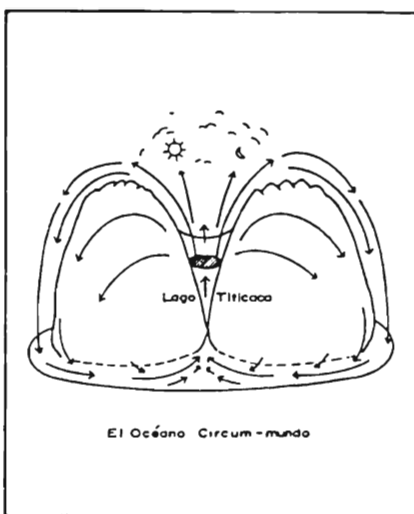


Figura #3 El Titicaca como centro y origen del flujo de aguas (Earle - Silverblatt, Id.304).

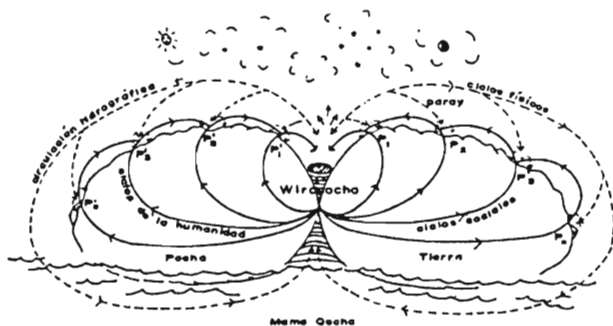


Figura #4 Modelo de flujo cosmológico. Circulación dual e inversa. $P_1, P_2, \dots, P_n$ son "paqorinas" y P es Titicaca. (Earle - Silverblatt, Id. 306).

Para este sistema la ubicación de un evento en la realidad tetradimensional es siempre relacional respecto de ejes de coordenadas que incluyen la dimensión tiempo y respecto de otro evento cualquiera. Para Philipp Frank, la física tetradimensional permite el acontecer de eventos físicos en un continuo espacio temporal que, sin embargo no admite la intelección del tiempo como dimensión continua. Puesto que el *ahora* de un presente ubicado en la linealidad sucesiva y homogénea, puede volver a existir en cualquier instante futuro; es decir, según la teoría de la relatividad, en un intervalo de tiempo antes de un instante dado, no es posible establecer que ese ahora es *único*. De hecho, ese evento ha ocurrido en otro sistema de referencia tetradimensional, por lo cual está determinado a que acontezca en el sistema de referencia en el cual sucede: *todo lo ocurrido vuelve a suceder en el futuro, siendo imposible impedirlo*⁴.

Si se correlaciona esto con la teoría einsteniana acerca de la expansión del universo, resulta que la totalidad cosmológica no solamente está variando su densidad por el hecho de la separación del mundo, sino, que el propio sistema de referencia tetradimensional en la constatación de un evento, está en permanente dilatación espacio-temporal⁵.

Para Earls y Silverblatt la cosmología andina no es compatible con el espacio tridimensional del paradigma euclidiano; sino, está más próximo a la teoría de la relatividad. El concepto *pacha* refiere una cuádruple dimensión por la cual *kaypi*, es decir el *aquí* y el *ahora*, sólo se comprende por la concurrencia del espacio-tiempo en términos estrictamente relacionales. Los autores homologan la postulación relacional de orientación del modelo espacio temporal denominado “botella Klein”, modelo matemático cuadridentimensional, con la concepción andina de *pacha*. Señalan que no es posible hacer una representación gráfica de la concepción andina por las limitaciones de cualquier dibujo; sin embargo, con un esfuerzo de imaginación es posible entender el “acá-ahora” (*kaypi-chaupi*) en la concurrencia cuadridentimensional de ejes de coordenadas que además de ser relacionales, permiten la inversión del tiempo (Véanse las Fig. N° 2 y N° 3).

Tanto en aymara como en quechua existe una asociación parasinonímica de los términos que refieren contenidos espaciales y temporales. Earls y Silverblatt

⁴ *Ibid.*, p. 176-177.

⁵ Bertrand Russell, *Op. Cit.* p. 141.

señalan que *nawpa* significa “antes”, “anterior”, “antiguo” y también “delante”. Gilles Rivière (1984: 97) correlativamente señala que para los aymaras de Sabaya, los términos *Leyjja* o *Layjja* significan tanto “adelante” como el Este. En quechua, *qipa* refiere tanto las nociones temporales de “próximo”, “siguiente”, “posterior”, como la noción espacial de “detrás”. En aymara, *jikhina* indica lo que está “detrás”, “lo que está de espaldas” y el Oeste.

Finalmente, Fernando Montes (1984: 102) dice que los mismos contenidos sobre tiempo y lugar son referidos con otras palabras aymaras, por ejemplo, *China*, *nayra*, etc. Además de las consecuencias respecto de la interpretación de la historia y la temporalidad, con esta fundamentación etimológica es posible aceptar la analogía que Earls y Silverblatt establecen entre la concepción andina de *pacha* y la teoría relacional de los eventos cuatridimensionales de la relatividad einsteiniana. Esta analogía adquiere mayor coherencia al considerar el tiempo y la repetición de un evento en ejes de coordenadas anteriores y futuras. Si se acepta que el futuro está detrás y el pasado en frente (MONTES, *Ibid.*), entonces la correlatividad de ejes de coordenadas cuatridimensionales permite comprender el *kay-pacha* en simetría respecto del futuro, el cual está coordinado al pasado. La relación entre el futuro y el pasado, relación de simetría que explica el presente, además de ser congruente con la posibilidad de coordenadas tetradimensionales posibles, permite mentar un esquema de circulación de fuerzas que Earls y Silverblatt explican como el modelo cosmológico de la realidad física y social andina, particularmente incaica.

En los mitos se señala al Titicaca como el centro de origen del universo en su dimensión cósmica y social. De este lago salieron el sol, la luna y las estrellas: origen que se siente como un *Pachacuti*, es decir un cambio cosmológico representado en el movimiento de las aguas. Para Earls y Silverblatt, este movimiento muestra la inversión del espacio tiempo que modifica la edad anterior y consolida un nuevo orden en términos físicos y sociales. La explicación andina del mundo se constituye por esto, en un esquema en el que la fluidez de las aguas refiere un movimiento cíclico por el cual, emergiendo la totalidad del cosmos del Titicaca, el ciclo de flujo se cierra en la transformación y transferencia de las aguas.

Desde el lago, a través del cielo y la evaporación hacia el “Océano circun-mundo”; las aguas regresan al Titicaca a través de los canales subterráneos que unen el “Océano circun-mundo” con el lago (Véase la Fig. N° 3). Tom Zuidema completa la imagen de este modelo al señalar que la tierra se denomina *p'uku* (plato hondo),

plato que flota en un mar que lo circunda y al rededor del cual el sol gira formando el día y la noche. Cuando el sol está en la parte baja del “Océano circun-mundo” (*cocha*) seca las aguas, las que circulan en el ciclo meteorológico manteniendo el equilibrio. Zuidema señala que el Titicaca se encuentra exactamente en dirección SE del Cuzco, del cual en dirección exactamente NE se hallaba la huaca de Cañachuay (es decir, a 90° del Titicaca según el eje del Cuzco), huaca relacionada con el origen de la lluvia y de la cual, por etimología de Bertonio es posible colegir el contenido que refiere la “luz”, la “manifestación” y el “aparecer” (1976: 351 ss.). Así, resulta evidente la asociación del lago con el agua y la luz del mundo.

Las connotaciones de estos esquemas permiten formar una concepción cíclica y equilibrada de un universo en permanente flujo. Desde la constitución del orden establecido, desde el *Pachacuti* que da origen a un sistema de fluidez permanente y equilibrada en términos físico-cosmológicos, se señala el surgimiento de las naciones que adoptan identidades y forman un orden social. El ordenamiento de la realidad físico social por una génesis primordial, constituye una visión del mundo que tiende a explicar el movimiento en términos de flujo inacabado y de equilibrio constante, tanto físico como social. El Titicaca es el origen del orden primordial, la huaca Cañachuay es el lugar de reproducción del ciclo y del movimiento, como reactivación de un proceso que tiene por objeto el mantenimiento del orden físico, económico y social. La importancia del agua y la lluvia se aprecia por su asociación con la luz que se manifiesta en el origen primordial del cosmos, se vincula con el sol que vuelve a nacer, después de haber desecado el “Océano circun-mundo”, mientras se espera la continuidad del movimiento de aguas.

En el modelo de Earls y Silverblatt (Véase la Fig. N° 4), el flujo cosmológico tiene sentido puesto que es un flujo de fuerzas centrípetas y centrífugas constitutivas de un sistema en equilibrio. Las aguas unen la tierra con el ciclo a través de los ciclos meteorológicas y su ulterior destino en la *mama cocha* (“circun-mundo”), desde la cual se reactiva el ciclo. Por otra parte, la circulación hidrográfica hace que las aguas del centro terminen conceptualmente en el mar, el cual vuelve a nutrir al centro a través de los canales que unen el Titicaca con el océano. Al relacionar a Wiracocha con el agua, sea etimológicamente o por el origen de las naciones, del centro y por debajo de la tierra a través de las *pacarinas*; se lo vincula también con el surgimiento de los identificadores étnicos (vestido, lengua, etc.), identificadores que permiten que las naciones sean parte de este universo conexo y fluido. En el esquema, la articulación de lo físico y lo social es de equilibrio por cuanto se

equipara un origen común como centro de fluidez del agua y como núcleo del origen de los pueblos. La disposición del conjunto de este flujo es para posibilitar cierto equilibrio económico (por las funciones del agua), a partir de la influencia de los actos rituales en procura de lluvias y para que perviva la luz de un nuevo día.

La noción de fluidez tiene principios que la orientan señalados por Earls y Silverblatt como *ayni*, *tinku* y *amaru*. El principio *ayni* representa un ordenador que en términos sociales y físicos supone reciprocidad, no equivalente ni simétrica necesariamente; pero sí constitutiva de relaciones diádicas o múltiples basadas en la correspondencia. Esta reciprocidad se verifica en términos de diferencias sociales, une al Inca con sus súbditos y a los hombres con los dioses.

El principio *mita* es un patrón que vincula sistemas rotativos en términos de espacio, trabajo y organización social; la rotación se establece según circuitos temporales de calendario o según otros órdenes; de cualquier forma, como circulación, el principio está explícitamente presente en el modelo.

El *tinku*, en oposición a la *pallka*, es un despliegue unidireccional; ésta implica la posibilidad de un proceso de ramificación reversible en el espacio y en el tiempo, mientras que aquél refiere un tiempo irreversible: el sentido de flujo se da sólo en una dirección, la unidad de opuestos dialéctico-complementarios forma nuevas entidades con características irreversibles. En el modelo, este flujo se percibe en el surgimiento de las naciones desde las *pacarinas*, mientras que el flujo reversible es recurrente en el equilibrio físico. No se da la unión de contrarios dialécticos según el principio *pallka* que Earls y Silverblatt caracterizan como un sistema mecánico: sino, gracias al *tinku* que es termodinámico y expresivo de la creación de un orden social con esa característica.

El principio *amaru* finalmente, se refiere a las fuerzas de desequilibrio, destrucción y daño; es una fuerza explosiva y violenta, relacionada con el agua y que se representa de muy diversas formas (como dragón o serpiente, monstruo felínico o reptil). En el modelo es presumible entender que fue una fuerza de este tipo la que ocasionó el orden originario, fue una génesis caótica, la que consolidó el orden general constituyéndose en un *Pachacuti*. Pero, frente al *Pachacuti* primordial de la percepción imperial del cosmos, el *Amaru* representa las fuerzas subversivas de los señores dominados, fuerzas que operan contra el orden y atentan contra el equilibrio del modelo de flujo cosmológico.

Desde el punto de vista lingüístico, Robert Randall realiza una serie de análisis del quechua que ilustran la cosmovisión de flujo sistémico. Randall sostiene que son los “juegos de palabras” articulados como la “lengua secreta” de los incas, los que permiten comprender su cosmología (1987: 268 ss.).

Si se concibe el cosmos como una totalidad de flujo opuesto y complementario, es consecuente que ciertas relaciones sintagmáticas en la constitución de la lengua refieran esa concepción fluida, reversible y metonímica con claras asociaciones semánticas. Randall analiza tanto palíndromos en construcción frásicas y en términos quechuas, como metátesis en el proceso de formación de conceptos.

Tomando un texto de Morúa⁶, Randall demuestra la existencia de palíndromos frásicos en textos de canciones (*Id.* 280). Randall señala varios términos que se constituyen en palíndromos y que sugieren una analogía con el esquema de flujo sistémico. Dice que los términos que se conforman tanto en un sentido (de principio a fin) como en el inverso (del fin al principio), refieren un bioproceso que sugiere el flujo de energía que se aleja para luego regresar.

Ciertos términos relacionados con la génesis física y social, tienen esta característica; por ejemplo, *Kamakk* (creador, hacedor, generador) y *Kkallak* (causa, principio de algo). Las palabras usadas para hablar de las fuentes de donde surge todo el proceso, refieren un ciclo reversible de circulación que mantiene el flujo sistémico. Randall piensa que este tipo de palabras constituyó la base de lo que se ha denominado la “lengua sagrada” de los incas. Si se admite la tesis de Torero que afirma que el aymara se habló hasta el reinado de Tupac Yupanqui (*Id.* 274), entonces habrá que pensar que el surgimiento del quechua se dio en un contexto de uso restringido sólo para fines ceremoniales y rituales. Por la fama del oráculo más importante del mundo andino, el de Pachacámac, se posibilitó que una lengua relativamente restringida, se hiciera general; sin embargo, los palíndromos y metátesis quechuas permanecieron ocultos.

Al parecer, esta posición tiene fundamento por cuanto los términos aymaras que refieren los contenidos vistos, no son en ningún caso, palíndromos (creador:

⁶ Randall refiere la obra de Martín de Morúa, *Origen de los Incas* (p. 225), donde el cronista cuenta que una *aklla* (mujer escogida) entona una canción que es un palíndromo: *Micuc usutucuyuc utusi cusim*.

Hapjhallatha, *cchusatha*. Principio: *callaraña*. Causa: *Laycu*, *supa*, *yaa*. BERTONIO, 1612). Sin embargo, cierta similitud se observa al considerar el término *Haphalla* que Bertonio también traduce como "creador": El término *Halla halla* que se asume como palíndromo, refiere "dar gracias al bienecor". De manera complementaria, el término *Hapjhallatha* se correlaciona con *Hatha* que significa semilla, tanto de plantas como de animales y personas. La idea de creador se mienta por tanto, en algunas de sus partículas palindrómicas en referencia a un mismo universo semántico: dar gracias y constituir semilla o principio de algo.

Más sugerente todavía es, en el análisis de Randall, lo que se refiere a las palabras *Kamamamak*, *callallallak* y *Kamamamakcay*, palíndromos que significan sembrados lozanos y fértiles en el primer caso y fertilidad, en el segundo (*Op. Cit.* 281). El hecho de que sean palíndromos, sugiere ideas de fertilidad y producción, evoca una asociación con el ciclo de la producción agrícola. Es posible *hablar* de campos fértiles y lozanos cuando se ha cumplido el ciclo de producción de manera exitosa. Randall señala que la repetición de sílabas inclusive por tres veces en una misma palabras sugiere la idea de ciclo y reiteración. Tal es el caso, además de *K'anananay*, *phatatatay* y *pharararay* que significan "reverberar incandescentemente"; "patalear" y "convulsionarse", y "sacudir las alas con violencia". En el caso de las palabras en las que se repite *mama* y *llalla*, tienen estrecha vinculación con la cosmovisión andina que relaciona la fertilidad de la tierra con la "madre" (*mama*, *Pachamama*) y con el "padre". Randall señala que *llalla* es un parónimo de *yaya* ("padre"), esto se completa con que *yaya* sugiere *aya* que significa "cadáver". La relación se distingue porque los muertos y particularmente los ancestros, los jefes de linaje (*yaya*) tienen vinculación con el ciclo agrícola y con la fertilidad de la tierra. En el aymara no se han encontrado casos de significación análoga, salvo los términos *llallaquotha* y *laccacatha* que refieren la repetición al "temblar".

Para Randall, un término interesante desde el punto de vista de los palíndromos es el que se empleaba para designar al "eco": *yachapayaq qaqa*. En quechua *qaqa* significa "piedra", pero el carácter que tiene este término debe comprenderse en el sentido de "piedra viviente", la asociación inmediata del término se realiza entonces, con *paqariy* y *paqarina*, "nacer" y "cuna de los pueblos" respectivamente. El "eco" por tanto, es una piedra genésica de donde nace toda circulación fonética, todo flujo del habla como fueron las *pacarinas* de donde surgieron los pueblos para ser parte del flujo cosmológico global. Esta piedra; por otra parte, refiere el

submundo, el mundo de los antepasados, de las generaciones anteriores donde el pretérito se confunde e identifica con el futuro. Hablar con una piedra por parte del *watuq*, es penetrar en las rugosidades del tiempo en las cuales el comienzo y el fin se identifican y confunden, y desde las cuales ha de regresar por el ciclo de flujo universal, la respuesta. Esta es una información sagrada del mundo de abajo que explica la mecánica del cosmos y predice el futuro desde el pasado. También el término aymara que refiere el significado de “eco” (*ccakh cchakhtaña*) está compuesto por una partícula que significa “piedra” (*kaa*).

En quechua, el otro componente del término es un palíndromo de contenido sugerente: leído al revés *yachapayaq* conforma la palabra *qayapachay* que Randall, por retruécano paronímico desagrega en *qallaq* y *pacha*, (el sufijo “y” en realidad sólo enfatiza el término). *Qallaq* refiere un contenido que se asocia con el comienzo y origen, sin embargo, *qallallallaq pacha* refiere un tiempo y lugar de fertilidad. La palabra “eco” en quechua por tanto, incluye un conjunto de significación compleja. González Holguín (*Id.* 283) refiere los dos últimos términos con otro que les antecede: *Wiñay qallallallaq pacha* (“el tiempo-espacio de eterna fertilidad”); si se asume que este mundo es el *hanan pacha* del que hablan los cronistas y habiendo encontrado referencias al mundo de deniro en el componente *qaqa* de la palabra “eco”, entonces el término, lo mismo que remite a las rugosidades del tiempo en las cuales se confunde el pasado con el futuro y a las cuales sólo se penetra con las palabras que reflejan la estructura fluida y reversible del universo, une como palíndromo, lo alto y lo bajo. Según el lenguaje traducido por los cronistas españoles, une el cielo y el infierno, el *ukhu* y el *hanan pacha* en una misma unidad de significación, reversible y genésica. Es sugerente sobre el término “eco”, que la raíz que forma la palabra en aymara, significa también “tejer” y “regar”: tejer los nexos de relación de los ejes de coordenadas de una realidad tetradimensional, y “regar” esa realidad tempo-espacial de eterna fertilidad.

El término “agua” en quechua es también un palíndromo: *unu*. Refiere el sentido de flujo cíclico de energía constantemente reciclada, flujo que es constitutivo del orden cosmológico que se rompería ante cualquier intento de forcejeo en contra del ciclo. Existe, sin embargo, otro término para “agua” que según el análisis de Randall, se asocia con otros contenidos (*Id.* 285). *Yaku* (“agua”) es la metátesis de los términos *yuka* y *kuyaq*, que refieren “amor que da bien” y “los que se aman”; significa por lo tanto, “intercambio recíproco de energía”. En aymara, el término *mayu* significa “rio”, de lo cual se forma la metátesis *yuma* (“semen”): la asociación

entre el agua y su propiedad engendradora resulta evidente. La formación de las metátesis se da mediante la repetición de una palabra sucesivamente de forma que cambie el orden de sus sílabas. Esto conceptualmente, es análogo a la imitación de la secuencia del ciclo cosmológico de circulación y flujo; la asociación de los términos se hace explícita con el término aymara que significa agua: *uma*. El agua surge de la “cabeza” (*uma*) de las “cumbres” (*uma*) convirtiéndose en río (*mayu*) que insemna (*yumay*) la tierra. Tanto a nivel lingüístico como físico geográfico se verifica una coherencia de estructura de significación, la coherencia del flujo que crea vida y fertiliza la tierra. Existen otras asociaciones: el término aymara que significa “cosecha” (*llamayu*) desagregado por metátesis significa “sólo el semen” (*yuma lla*), es decir refiere el término base para la formación de una canción de fertilidad aymara que asocia el semen, con la fertilidad y el padre.

Randall incluye en su análisis algunos ejemplos de palíndromos; por ejemplo, de *yupay* (“contar”) es *yapuy* (“arar”). El nexos se da en el registro de la producción y el ciclo de sembrar y cosechar, contar lo producido “*atrac*” el incremento de la fertilidad. A partir de ciertas puntualizaciones, Randall sugiere una asociación muy peculiar, Wiracocha se entiende como el “semen”, la fuerza viril (*wira*), que fluye por el universo, pero también debe asociarse con la Vía Láctea (*mayu*) por la relación con la espuma, la concentración de estrellas y el río (*mayu*).

La conclusión de la visión cíclica del cosmos puede completarse con algunas puntualizaciones respecto del agua. Particularmente es interesante considerar la función del agua en el escape del Inca ante fuerzas extranjeras y la relación entre el agua, el río, la Vía Láctea y el mito de *yakana*.

Efraín Cáceres cuenta dos mitos en los cuales el agua cumple una función de escape y traslado. En el primero (1986: 197 ss.), el Inca Huamantica, ante la presencia de gendarmes y curas (el mito es recogido en Huaroscondo, región del Cuzco mediante etnografía contemporánea), se sumerge en una laguna. El análisis de Cáceres señala al agua como fuente de vida, el lugar de emergencia del Inca y de los animales, y como medio de escape ante circunstancias adversas. El segundo mito recogido en la misma región, cuenta las relaciones entre un colla y una ñusta; el agua en este mito, cumple la función de medio de transporte por el cual la ñusta se traslada pero termina, al emerger de las aguas, convertida en piedra. El análisis de Cáceres en relación a estos dos mitos refleja varios aspectos. Los pueblos andinos conocieron los flujos subterráneos; el agua cumple las funciones de ser fuente de vida, camino

para trasladarse y puerta de escape. Existe finalmente, una asociación del agua con la “madre”: el Inca, al sumergirse en la laguna realiza un reencuentro con sus orígenes, con su “madre”, tal el sentido del escape. Además, cabe relieves que el centro de dispersión de aguas es el Titicaca, en tanto que el mar es el origen de la vida en permanente flujo.

Resulta interesante la forma cómo el imaginario colectivo actual ha asimilado la imagen del agua y del flujo como medio de defensa y escape frente a la opresión foránea; además, el hecho de que el agua se constituya en medio de transporte refiere una noción de dominio sobre un vasto escenario, en el cual el flujo recuerda un hecho mítico recurrente en la mitología andina asociado con los ancestros y la fertilidad.

Gary Urton y Tom Zuidema han tratado el tema de la constelación de la llama (1989: 59 ss.) que termina de configurar este esquema de flujo cosmológico. En los mitos de Huarochirí la llama, *yacana*, baja del cielo para beber el agua del mar a medianoche. *Yacana* está formada por una constelación negra que tiene un hijo en un conjunto de constelaciones. En el antiguo Perú, si las Pleiades (Cabrillas) aparecían grandes, se asumía que el año sería muy fértil. Estas estrellas tenían importancia central en las actividades agrícolas; así, Urton y Zuidema señalan:

Dos grupos de constelaciones tienen importancia central en la astronomía del antiguo Perú: las Pleiades y Orión por un lado, la llama celestial con su bebé y la Cruz del Sur por el otro. Marcan las dos épocas del año de mayor interés: el tiempo de secas en relación al solsticio de junio y el tiempo de lluvias, relacionado con el solsticio de diciembre (Id. 66-67).

La coherencia respecto de estos indicadores astronómicos se percibe con los ritos de llamas que se celebraban asociándolos con la iniciación de jóvenes y la salida de la sociedad de los viejos. El tránsito de un ciclo agrícola marcado por los indicadores astronómicos se correlacionaba con el paso de un ciclo ritual a otro, tránsito que significaba la culminación de un rol social y el inicio de uno nuevo.

Según las referencias de Gerald Taylor, *yacana* impide el diluvio bebiendo el agua del mar y el agua de los *puquios*, (Id. 68-69). La llama por esto se constituye en un elemento fundamental del equilibrio cosmológico que se asocia con *camac*, el

prototipo del que da aliento. La llama está relacionada con el agua no sólo porque la bebe permitiendo el equilibrio cosmológico, sino porque está vinculada con la fertilidad del ganado y la prosperidad de los hombres. En el esquema cosmológico el agua, la Vía Láctea, la llama celestial y el agua del mundo se asocian con los *puquios*, la fertilidad y el reciclaje de nuevos procesos siempre repetidos y constitutivos de un totalidad dinámica, articulada y fluida.

C. LOS TRES PACHA EN EL IMAGINARIO AYMARA

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 divisiones de 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 traslocó 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 (*haman, kay y ukhu pacha*).

Según Manuel Marzal, el desarrollo del sistema religioso andino establece una división triádica de "mundos" interactuantes, 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 epifenoménica, toda reflexión sobre la forma cómo el hombre andino divide la totalidad, incluya, por la imposición y traslocación 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 nihilo* (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 desaprehensivamente 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 *kaypacha*), 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.

⁷ Entre los autores que mantienen esta tendencia, además de los citados, destaca notablemente Víctor Ochoa (1972a, 1978b); y en menor medida, Boris Aguirre (1986) y Juan Núñez del Prado (1970), quienes evidencian una ausencia crítica sorprendente.

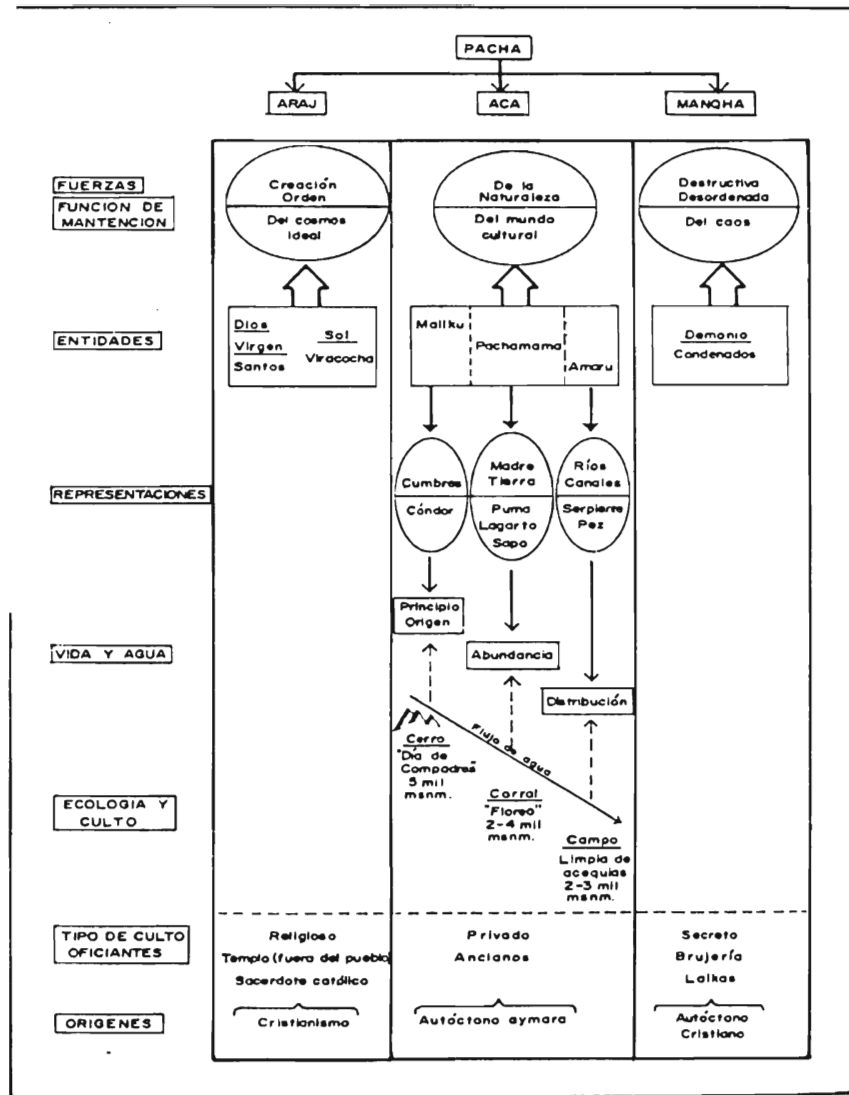


Figura 4-5: Modelo tripartito de la visión del mundo de los aymaras de Tarapacá - Cariquima (A partir de Jan van Kessel).

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* evoca 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 *arajpacha* (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 subcategoría 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 uno de los tres mundos, se estructuran en base a 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, aquéllo 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 *alay 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 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 omniabarcante; 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, multioperante y ambigua, establece relaciones indiferenciadas y contradictorias, fronteras móviles que sugieren una ubicuidad metaespacial y animista de las entidades que no se reduce a la caracterización maniquea de Occidente. Una realidad cuádr 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

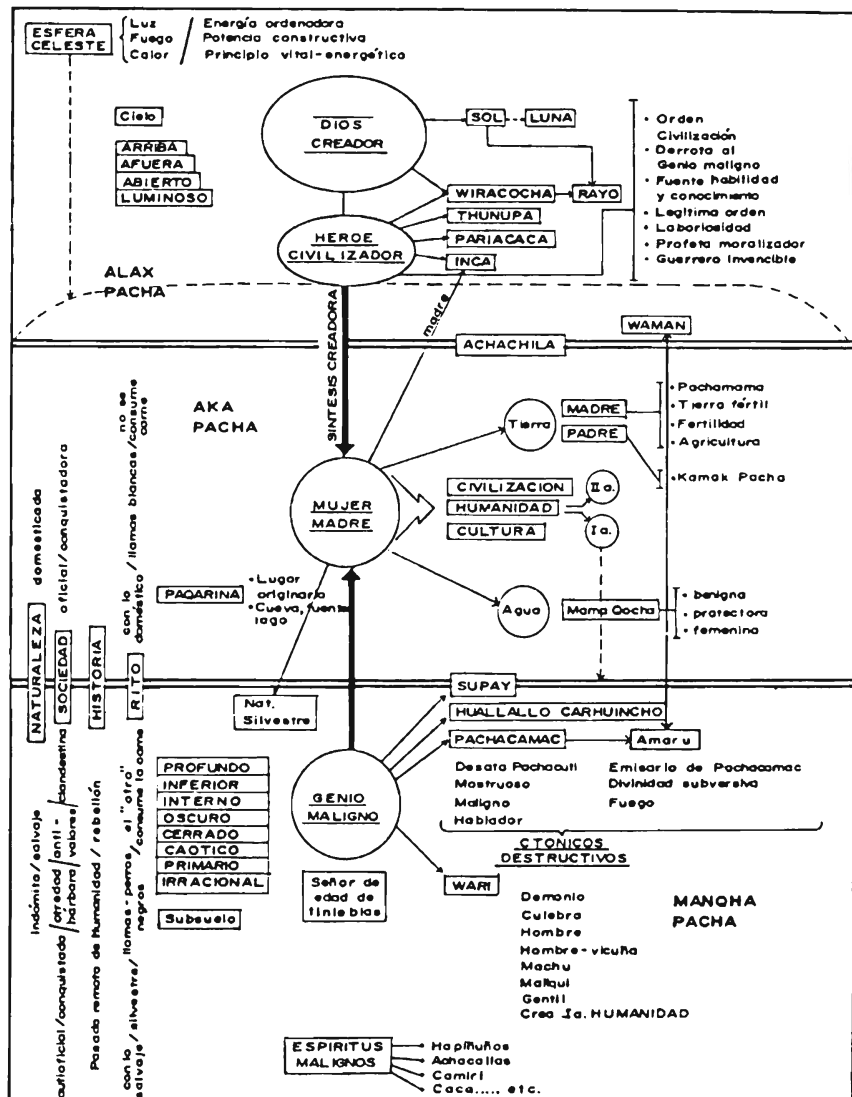


Figura #7 Distribución tridica de las entidades míticas. (A partir del análisis de los mitos prehispánicos realizado por Fernando Montes).

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).

Es posible construir otros esquemas de distribución por localización e identidad de las deidades andinas según el esquema triádico. De manera complementaria señalaré los criterios de dos esquemas, el que se he elaborado a partir de la interpretación de los 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 antisimetría 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 traslocación 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 (BOUYASSE-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. Acá además, *pacha* no se reduce a una localización de entidades estática y definitiva.

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 los tempo-espacios 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 tetradimensional 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.

D. EL DIAGRAMA COSMOLOGICO DE SANTA CRUZ PACHACUTI

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui de Salcamaygua, cuyo nombre indígena fue Pacha Kuti Yamki Salqa Maywa, fue un curaca del Collasuyo, particularmente de los grupos étnicos de canas y canchis. Como curaca de Collaguas tenía un profundo conocimiento acerca del Collasuyo y por su adscripción a la cultura española, tuvo una formación que le permitió ser el autor de la **Relación de antigüedades deste reyno del Pirú**, obra no muy extensa en la que presenta una variedad de temas

incaicos desde una perspectiva indígena sin descuidar al destinatario español (Véase la obra de Jan Szeminski que contiene citas literales y análisis penetrantes del curaca de Collaguas, 1987). En esta obra, Pachacuti Yamqui trata entre otros, los temas de Wiracocha, el sol, algunos mitos, y particularmente la historia de los incas. Lo más notable, pese a que se refiere al principal dios prehispánico con el nombre de “hacedor”, es que ofrece en varias partes, representaciones gráficas del mismo.

El “hacedor” es dibujado por Santa Cruz Pachacuti en la forma de un disco u óvalo; el dibujo evoca a ciertos incas y la representación de sus divinidades mayores. El cronista indígena reproduce en su texto el diseño que en la pared principal de *Coricancha* (el templo del sol en el Cuzco), existió en tiempos del imperio; diseño que define las líneas fundamentales de la cosmovisión inca.

Muchos autores han estudiado el dibujo de Pachacuti Yamqui desde diversas perspectivas. Earls y Silverblatt sostienen por ejemplo, que el modelo puede ser leído, tanto en relación a una perspectiva que tome en cuenta la integración de pisos ecológicos, como respecto de relaciones de parentesco en el antiguo Perú (éstas fueron las lecturas de Zuidema). En realidad, el modelo se presta también para una lectura según la circulación de energía y flujo de fuerzas de producción. Depende desde qué punto de vista se lo enfoque para producir distintos resultados (EARLS & SILVERBLATT, 1976: 321).

Es importante, antes de sugerir nuevas lecturas o sintetizar otras, diferenciar dos aspectos. Si bien se asume que el diagrama de Santa Cruz Pachacuti refleja la disposición esencial de las partes que constituían el diseño de *Coricancha*, existe la lectura y explicación del autor de la **Relación de antigüedades deste reyno del Pirú**. Esta interpretación es una entre otras múltiples. Si bien es posible sintetizar los principales aspectos que anota Santa Cruz Pachacuti, no es necesario tomar su explicación como la única. Dos autores reflejan con cierta fidelidad, pero con la inevitable inclusión de sus puntos de vista, los sentidos que Santa Cruz Pachacuti pretendía reflejar en su dibujo cosmológico (Véase la Fig. N° 9). Uno de ellos es Lionel Vallée y el otro, Jan Szeminski.

En concordancia al discurso de Santa Cruz Pachacuti, los elementos que conforman el dibujo cosmológico de *Coricancha* son divididos por Vallée siguiendo el patrón triádico tradicional: *hanan*, *kay* y *ukhu pacha*. Además de esta división, Vallée

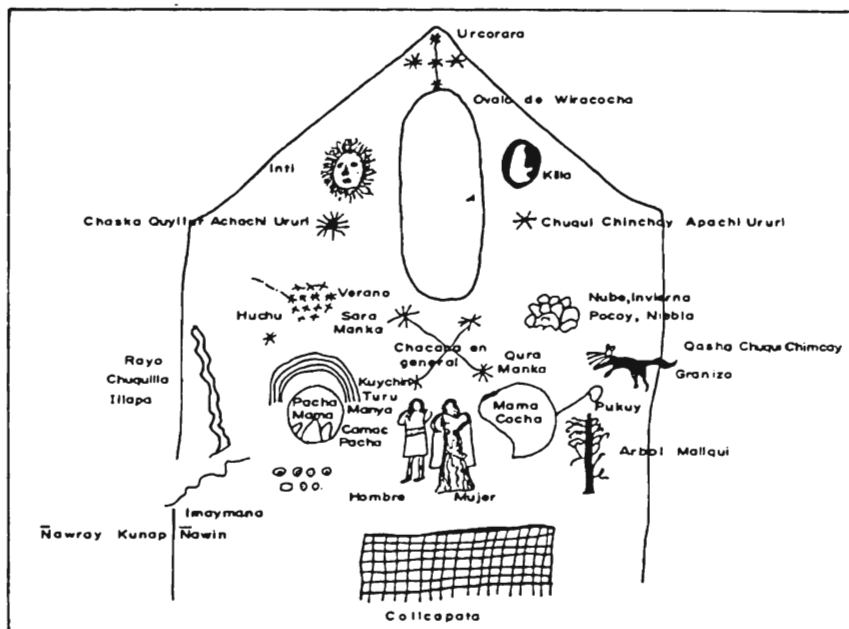


Figura 9 Diagrama de la Cosmología Inca según Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

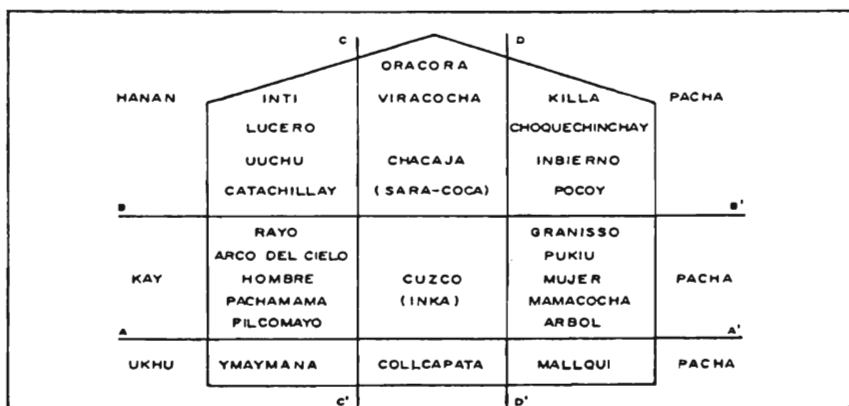


Figura 10 Lectura del diagrama Cosmológico de Pachacuti Yamqui según una doble división triádica ("Ukhu," "Kay" y "Hanan Pacha" y Derecha, Izquierda y Centro) Diagrama de Lionel Vallée.

introduce otra, la que establece una clasificación vertical también en tres partes: izquierda, centro y derecha: *alliq, chaupi y lloque* (Véase la Fig. N° 10, 1982: 116).

Si comparamos esta división con la que realiza Szeminski, resulta que se encuentran diferencias. En primer lugar, lo que Vallée señala como "izquierda" y como "derecha" se toma desde el punto de vista del observador y no desde el diseño⁸. Szeminski, por su parte, en su análisis define justamente los mismos referentes de manera inversa (Véase la Fig. N° 11).

Los criterios al respecto deben mantener la lógica andina y darse según el análisis de diseño iconográfico para ser visto invirtiendo las coordenadas izquierda - derecha respecto del observador. Desde el punto de vista de la lógica andina, muchos autores, desde los cronistas españoles, han asociado la parte masculina con la derecha y la parte femenina con la izquierda. Tomando en cuenta al propio Santa Cruz Pachacuti, los Gow dicen que la relación masculino - derecha implica también "buena suerte", la que está auspiciada por las estrellas de este lado (*hanan*). Es propio de *urin* en cambio, las estrellas de la izquierda y lo femenino, y lo que no implica buena suerte (GOW y GOW, 1975: 15). En conclusión, la adopción de ejes de referencia desde el observador para definir la izquierda y de la derecha, adopción realizada por Vallée, resulta invertida.

Otra diferencia de la lectura de Vallée en relación a lo que Szeminski deja entrever, se da respecto a los límites de *hanan pacha*. Para Vallée entre las entidades que se cuentan como parte del mundo de arriba están, además de las estrellas, el *invierno* y *pocoy*; *Orcorara* y *Wiracocha*. Por su parte, Szeminski cuando habla de las relaciones dialécticas de los pares complementarios, no adopta una división de los tres mundos incluyendo a todos los elementos. *Hanan pacha* (el cielo) aparece separado de *Wiracocha* y de las estrellas matutina y vespertina. La clasificación comprende 1°, la casa que sirve de marco a todo el dibujo; 2°, *Urcorara*; 3°.

⁸ Lionel Vallée en el texto dice: "Estamos entonces en presencia de *Allauca* (o *Alliq*), la izquierda. Otra línea (la DD')... demarca la derecha, vale decir *Ychoc* (o *lloque*)" (VALLEE, 1982: 118). Tom Zuidema al establecer los patrones de referencia prehispánica, dice justamente lo contrario: "Otras series son: *Allauca* = 'a la derecha' / *Chauin* o *Chaupi* = 'en el centro' / *Ichoc* = 'a la izquierda'..." (ZUIDEMA, 1976: 17). En el dibujo de Vallée, por las referencias de Zuidema, hay una correcta disposición de los lados; pero por el texto, su denominación resulta invertida.

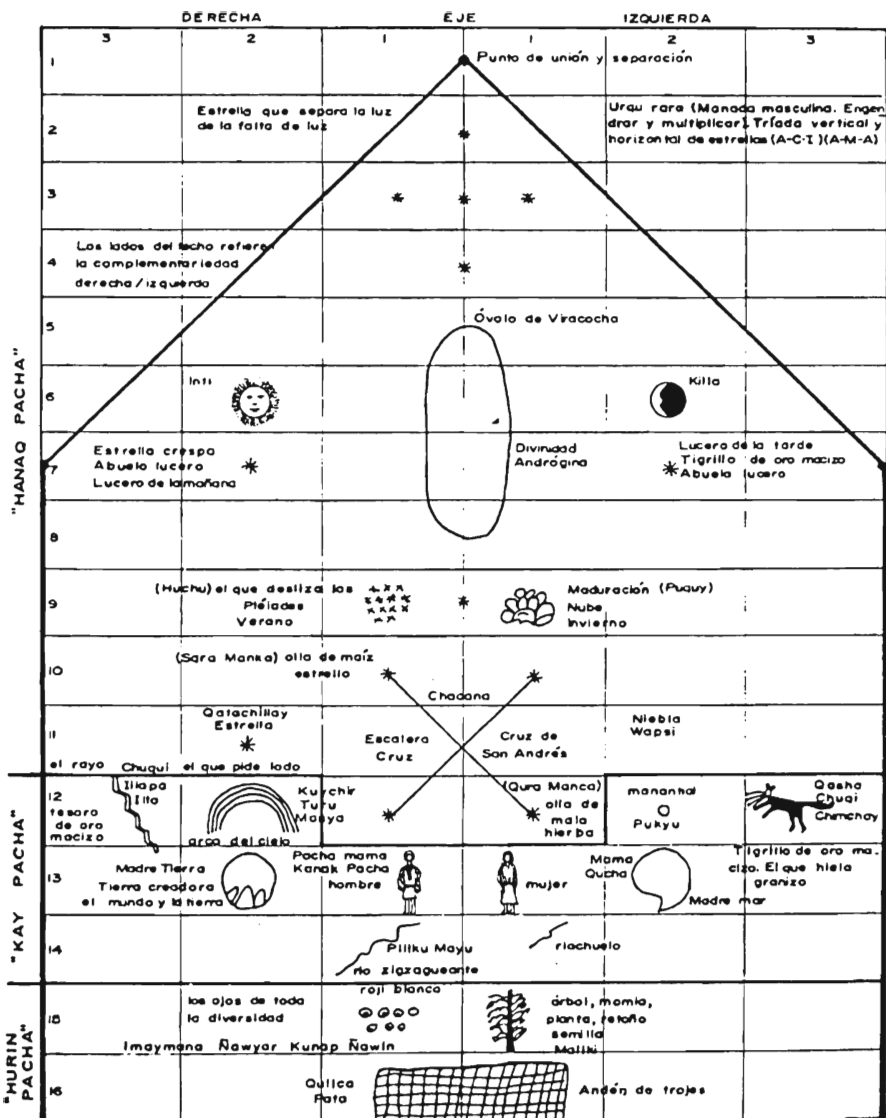


Figura 11: Esquema de la lectura de J. Szeminski del dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti (16 niveles horizontales y simetría de eje vertical).

Wiracocha y luego, en 4º lugar, lo que sería parte de *hanan pacha* (Op. Cit. 67-68). Sin embargo, Szeminski establece que el mundo de arriba comienza con *Urcorara* (Op. Cit. 70). Los tres *pacha* son categorías que incluyen, sea en el cielo, este mundo o en el de abajo, sus respectivos pares. Al hablar de algunos elementos que no tienen su par, Szeminski termina asociándolos con otro elemento del mismo nivel horizontal. Vallée por su parte, no enfatiza esta complementariedad indicando sólo los tres mundos.

Vallée dice que varios órdenes se reflejan en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti. Por ejemplo, es posible ver coordenadas sociales y naturales: entre las primeras hay relaciones de producción (aspectos económicos), de representación (jerarquías, relaciones rituales y ceremoniales), y socio-políticas (parentesco y poder).

El diseño muestra la articulación coherente de ritmos de trabajo y propiciación, articulación que representa el tiempo social y simbólico. Desde la perspectiva temporal, el diseño refiere los antepasados, el tiempo de lo que es y el de lo que puede hacerse. Desde el punto de vista del espacio, la expresión simbólica más significativa es la ecología. En la clasificación de Vallée se establecen otros criterios para reunir a las distintas entidades del dibujo cosmológico. De modo arbitrario, establece por ejemplo, que aunque pertenezcan a *pachas* diferentes, se puede relacionar al sol, la luna, el rayo, el arco del cielo y el granizo, con el aire. Asimismo, aunque pertenecientes al *kay* y *ukha pacha*, la *Pachamama*, el Pilcomayo, la *Mamacocha* y el árbol por una parte; y, por otra, *Imaymana*, se relacionan con la tierra. Es discutible la pertenencia de *Imaymana* al mundo de abajo, lo que es afirmado también por Szeminski; además es patente la interrogante de cómo, si se establecen parámetros de división triádica, es posible reunir entidades según referencias distintas a ese parámetro.

Quizá el aporte más importante de Vallée sean sus observaciones sobre *Collcapata*. Además de citar lo establecido por otros autores (*collica*, productos, grano; y *pata*, terraza), además de entender *collcapata* como los lugares de almacenamiento de productos agrícolas, Vallée refiere que podría ser el altar de un templo de Ayar Manco por su ubicación en el centro del mundo de abajo. Si Ayar Manco tiene un significado contrario al de Wiracocha, tiene un contenido opuesto al del héroe, más aún si Collcapata fue donde Huáscar se cobijó (aquí asume que Huáscar es el anti-héroe respecto a Atahualpa, identificado como *Inkarri*).

Jan Szeminski hace un ordenamiento de los objetos del dibujo de Santa Cruz Pachacuti estableciendo 16 niveles dentro de la división triádica. Estos niveles horizontales ordenan la totalidad de los elementos en dos secciones yuxtapuestas y mediatizadas por un eje (Véase la Fig. N° 11). Son varios los criterios que se establecen para el análisis de las partes. La lectura fundamental de Szeminski se estructura de arriba hacia abajo y da una explicación de la creación del cosmos. Tal creación acontece desde el eje central vertical en un sentido de dualidad complementaria; es decir el dibujo representaría cómo el “hacedor” crea el mundo de forma dual y equilibrada. La representación del “hacedor” es abstracta; Szeminski establece que la relación del eje mayor respecto del menor en el dibujo es de 8/10 y que el gráfico, aparte de presentar una mancha sólo en un lado (el izquierdo), representa una disposición perfecta y central. Leyendo la creación de arriba hacia abajo, lo que se encuentra según Szeminski (*Op. Cit.* 74), es una explicación de la sociedad desde el pasado hacia el futuro. Por otra parte, como la diagramación del hacedor presenta una estructura similar a la de la totalidad cosmológica, entre el óvalo y el dibujo de la casa existe una disposición estructural similar que sugiere la finitud triádica del cosmos. La creación del mundo, en la lectura de Szeminski, es la complicación-desagregación de divisiones binarias compuestas por parejas complementarias; siendo el ayllu, la realidad económica-política que se sobrevalora como entidad paradigmática.

Szeminski anota otras puntualizaciones que es importante remarcar. La primera estrella en el 2° nivel (Véase la Fig. N° 11), indica el inicio de *hanan pacha*, mundo comprendido hasta el 10° nivel y los niveles de transición-interacción con *kay pacha* (11° y 12°). Las cinco estrellas dispuestas en cruz, asociadas con el nombre quechua que refiere “tres estrellas iguales” y “manada masculina, de animales y hombres”, significa para Szeminski la doble señalización de un criterio triádico (*derecha-centro-izquierda y arriba-centro-abajo*): doble triadismo que sugiere las funciones de multiplico y procreación.

En el eje del dibujo, en el primer nivel, con continuidad hasta el último; se presenta la “casa cósmica”, las paredes en oposición simétrica, lo mismo que los lados del techo, representan la constante de todo el diseño: la oposición complementaria de un universo en el que todo tiene su contratérmino y por el que define su mismidad. La disposición simétrica de los elementos permite asumir ciertos pares que no resultan evidentes (Véanse particularmente los niveles 12°, 14° y 15°). Inclusive

las líneas verticales de *collcapata* se distribuyen por pares (ocho a cada lado del eje; aunque se cuentan 18 y no 17 líneas verticales). El sentido de la “casa cósmica” es holístico, representa la totalidad que en articulación sistémica se despliega hasta las unidades básicas: los ayllus.

Wiracocha tiene una naturaleza andrógina por la cual cada lado corresponde a una mitad vertical y se asocia con el respectivo género. De cada uno de sus lados surgen las distintas parejas que van a poblar el cosmos: primero, el sol y la luna. En un segundo grado de parentesco y como fruto de la unión incestuosa del sol y la luna, surgen los luceros que corresponden a la aparición de los planetas. Desde este punto se inician los límites espacio-temporales del cosmos (comienzan las paredes de la casa). El siguiente grado de parentesco se halla en el 9º nivel (*huchu* y *puquy*), que configura las estaciones secas y húmedas. Las estrellas forman *chacana* en general y representan la circulación de sustancias vitales. *Puquy*, “niebla”, “granizo”, “arco del cielo” y *pukyu* refiere la circulación de agua; mientras que las Pleiades, *Sara manka* y *qura manka*, junto al “granero” y la “maduración”, denotan la circulación de alimentos. En el esquema endogámico, los elementos de los siguientes niveles representan otros grados sucesivos de parentesco.

El nivel 13 incluye para Szeminski, las parejas de oposición complementaria que producen vida y reproducen el ayllu. Más cerca del eje de la creación está la pareja humana, luego la pareja tierra-agua. El problema de la localización de la *madre tierra* o “tierra fértil” en el lado masculino, Szeminski no lo resuelve asumiendo que la tierra cumpla el rol de pareja complementaria de *Mama Qocha*. En el siguiente nivel, establece la pareja *Pillku Mayu - riachuelo*. Las aguas del primero tienen una tendencia centrífuga y hacia abajo, mientras que las del segundo, unen la *madre mar* con el *pukyu*; el *riachuelo* sugiere la concentración, el *Pillku Mayu*, la dispersión.

El mundo de abajo ocupa sólo dos niveles; en este mundo *Imaymana* representa para Szeminski los ojos de toda la diversidad de seres, evoca la diversidad de especies y los genotipos que definen las peculiaridades de las clases. Recíprocamente, su pareja complementaria, el *árbol*, reúne los rasgos genéticos de los antepasados desde los cuales brota la vida y los fenotipos. Finalmente, el *collcapata* refiere el depósito de los fenotipos del futuro, de él brotan los *malki*.

La lectura de Szeminski se guía por un orden perfecto de oposición complementaria. Desde el nivel abstracto del “hacedor” se verifica, en grados cosmológicos que se

aproximan a lo más específico y cercano al ayllu, lo que el patrón *Urcorara* establece: una dualidad de complementariedad que se estructura en base a la mediación. El eje de mediación es el sentido de toda dualidad, tanto de los pares que protagonizan y precautelan el flujo universal, como de lo que sólo de manera integrada y con acciones recíprocas, articula el mundo de arriba con el de abajo.

Se puede objetar algunas asociaciones implícitas o explícitas (el *monstruo felínico* se tendría que emparejar con el *rayo*; la *niebla*, con *catachillay*, y el *arco del cielo*, con *pukyu*); se puede objetar que el “Pilcomayo” no tiene geométricamente paralelo con el “riachuelo” (en la lógica andina, existe cierta posición de desnivel que ubica al par femenino por debajo del par masculino). Sin embargo, si bien éstas y otras objeciones se pueden formular respecto de la lectura de Szeminski, está claro que su ordenamiento es consistente y coherente.

Pero, un hecho resulta conflictivo. La representación del modelo para Szeminski refiere fundamentalmente al ayllu: si se toma en cuenta que el dibujo estaba impreso en el centro del imperio inca, al parecer su aplicación a nivel micropolítico, ocasionaría ciertas dificultades. Este problema remite a otra lectura, la de Irene Silverblatt y John Earls.

Silverblatt (1987) enfatiza el carácter genérico de la disposición de los elementos del diagrama de Santa Cruz Pachacuti, analizando la complementariedad sexual en los Andes preincaicos y en tiempo del imperio. En las comunidades locales, (1987: 20 ss.), el cosmos y las relaciones con los dioses comprendía tanto al género masculino como al femenino. Las relaciones sociales se estructuraban según el género, de modo que “la base de la organización del ayllu era conceptualizada como cadenas paralelas de hombres y mujeres”⁹ (1987: 31). Existían dioses con jurisdicciones específicas y diferenciadas respecto del campo de influencia de las diosas. A éstas correspondía la tierra, a aquéllos, el cielo. Los favores y dones de los dioses, identificados en general como *illapa*, se hacían sólo sobre los hombres; en tanto las mujeres recibían los favores y dones de las propiciaciones que efectuaban a sus propias diosas: *Mamayutas*. En tiempo del imperio inca, esta organización estructural del cosmos se mantuvo, lo cual se verifica en el dibujo cosmológico de *Coricancha* (Véase la Fig. N° 13).

⁹ “... the bedrock of ayllu organization was conceptualized as parallel chains of men and women”.

El orden imperial inca incluía la sucesión de dos cadenas genéricas diferenciadas, regidas por la presidencia del Sol y la Luna. En el vértice de estas cadenas, como eslabón de unión, se hallaba Wiracocha, deidad imperial andrógina que reunía ritos, favores e influencias de ambos géneros. Las cadenas eran expresivas de una jerarquía generacional con dos Venus a la cabeza, seguidas del *Señor tierra* y la *Madre tierra* respectivamente. Concluía en el hombre y la mujer; y en cierta medida, el final de los eslabones se daba en el mismo escenario: *Collcapata*. Este era el símbolo para todos del fruto del trabajo humano y de la dinámica de complementariedad entre entidades sexualmente diferenciadas.

El Inca proclamado hijo del Sol, estaba en la cadena masculina en un nivel jerárquico eslabonado con la Venus Matinal, porque según Silverblatt, los jefes y líderes locales de los señoríos sometidos, se reconocían hijos de Venus. Al integrar en la cadena de orden cosmológico a Venus (tanto femenina como masculina), el Inca y la Coya se reconocían no sólo como hijos del Sol y de la Luna; sino, como descendientes de las divinidades de los pueblos conquistados. Por este mecanismo, al sometimiento político se le dotaba de una justificación ideológica. Así, los grupos étnicos conquistados y las comunidades locales se identificaban en la sucesión y parentesco divino, de forma tal que los hijos de sus dioses no eran sólo sus líderes locales, sino el Inca y la Coya.

El modelo cosmológico no sólo legitimizaba teocráticamente la adscripción de las unidades menores a una organización general compleja subordinante. Como señala Silverblatt, "expresando la política en términos de genealogías sagradas, se encubrió las iniquidades del poder y la explotación económica" ¹⁰ (*Ibid.* 46).

La complementariedad genérica de las comunidades locales se mantuvo, adquiriendo; sin embargo, un matiz eminentemente político. Las asociaciones genéricas no sólo expresaban el dominio femenino en una esfera particular. El mantenimiento del poder y la influencia de las diosas, la descendencia de la Luna y de la *Mamacocha*, madre de todas las aguas; remitía de manera inequívoca, a la Coya y a su poder. La asociación más directa de la Coya era con la Luna, que reinaba sobre todas las demás deidades femeninas del imperio, presidía las actividades de género, (tejer por ejemplo), y era imprescindible en la difusión de los poderes de generación y

¹⁰ "Expressing politics in terms of sacred genealogies, masked inequities of power and economic exploitation".

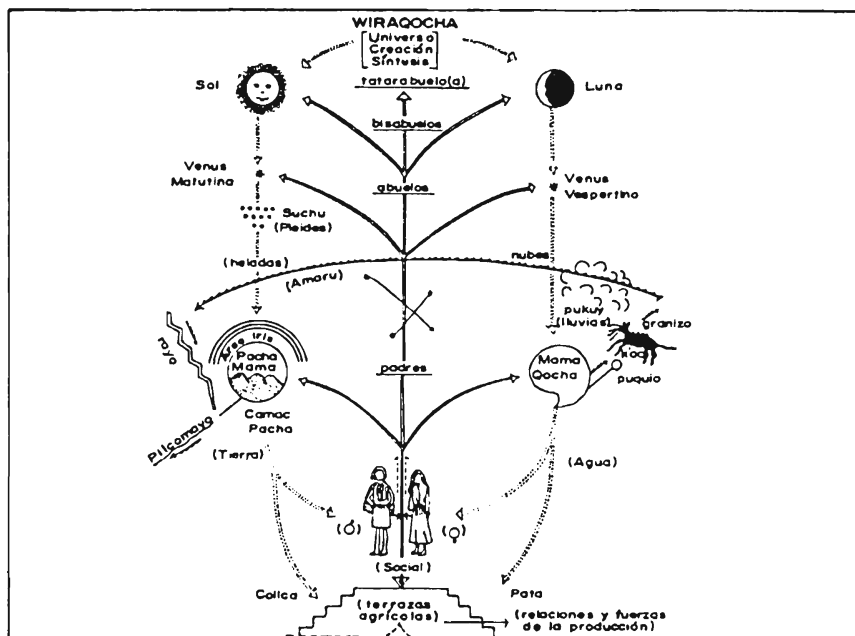


Figura # 12 La circulación de energía en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti según John Earls e Irene Silverblatt (planos de la producción, lo social y la conciencia).

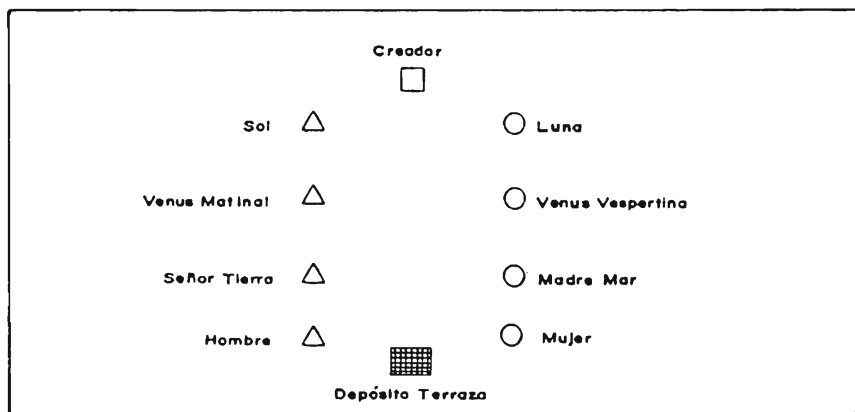


Figura # 13 Relaciones de género en el diagrama de Pachacuti Yamqui según Irene Silverblatt.

fecundidad. En el esquema imperial, la Luna fue investida del poder de fecundidad y alimentación que en tiempo de las comunidades locales era propio de la *Pachamama*. Es notorio en este sentido, la atribución en favor de la principal deidad femenina inca, de características y campos de influencia que otrora fueron de la *Pachamama*. A ésta, la Luna la expulsó de sus eslabones de género al punto que en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti, aparece como el "*Señor Tierra*".

Los incas mantuvieron la separación genérica como expresiva en su sistema socio-político, de una realidad de clases inédita respecto de las comunidades locales, realidad que conservaba la división del poder en el Inca y la Coya. Según Silverblatt, existió una realeza de las hijas de la luna que presidía a las mujeres, mientras que los hijos del sol lo hacían sobre los hombres. La Coya era la representante principal de la humanidad femenina, existían ritos ofrecidos por mujeres a sus divinidades en un esquema paralelo dividido por género, habiendo incluso un paralelismo de parentesco que mostraba ancestros masculinos y femeninos. Las mujeres nobles, las hijas de la luna, tenían sus propias riquezas, su poder y sus súbditos. La Coya podía establecer con quiénes debían casarse las mujeres que estaban bajo su influencia, hubo también "caciques" mujeres, dueñas de grandes riquezas que en ocasiones festivas, mientras los hombres besaban la mano del Inca, ellas lo hacían respecto de la Coya.

Las cadenas de género del dibujo de Santa Cruz Pachacuti expresan la difusión del poder desde el centro (el Cuzco reúne al Inca y a la Coya), en un largo eslabonamiento. Paralelamente se insertan los nobles del Cuzco y la nobleza no incaica del Cuzco; pero también de modo ramificado, los lazos llegan a la nobleza masculina y femenina provincial, continúa con los líderes locales y termina con las autoridades de las comunidades que reúnen a varones y mujeres. En el imperio se delimitó la jurisdicción ritual de las mujeres, sobre la que ejercían autonomía y poder. No sólo tenían sus propias fechas rituales tan importantes como las demás; su autonomía abarcaba esferas económicas, sociales, políticas, religiosas e ideológicas. Tal, la significación del encadenamiento de influencia por género representado de manera sintética y paralela en *Coricancha*.

La lectura del modelo de Santa Cruz Pachacuti realizada por Irene Silverblatt se complementa con otra que ella y John Earls, realizan del mismo diseño; esta vez respecto del flujo de energía.

Los principios que Earls y Silverblatt establecieron en relación al modelo de flujo cosmológico, los principios *ayni*, *mita*, *tinku* y *amaru* (Véase *supra*) expresan adecuadamente los tipos de circulación de flujo cosmológico que se encuentra en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti. Además de establecer lo señalado en relación a los grados de parentesco de las parejas según el nivel que ocupan (el Sol y la Luna son los “bisabuelos”, las Venus son los “abuelos”, el “padre” es la tierra y la “madre”, el mar; “nosotros” somos los hombres y las mujeres que tenemos por “tatarabuelo” andrógino a Wiracocha); Earls y Silverblatt indican las siguientes relaciones en los principios mencionados.

El *ayni* expresa la complementariedad no necesariamente simétrica entre el hombre y la mujer. La *mita* refiere la periodicidad de los cuerpos celestes y sus respectivas asociaciones (por ejemplo, las estrellas del lado masculino indican el ciclo del verano; mientras que las de la izquierda se asocian con el invierno). El principio *pallqa* se evidencia en los distintos sentidos de circulación a través del modelo (Véase la Fig. N° 12). El *tinku* es el principio de unidad y convergencia de lo opuesto, en el caso del diseño, une los polos de arriba, de evidente connotación sideral y celeste, con el conjunto de elementos concretos de abajo. El *amaru* por último, refiere una permanente inestabilidad anunciada por las lluvias y por el arco iris en interacción con *Camac Pacha* y *Pacha Mama*.

En coherencia con el modelo de flujo universal, para Earls y Silverblatt, la *Mama Cocha* representa el centro del mundo: el lago Titicaca de donde fluyen las aguas para beneficio de la humanidad y para satisfacción de las necesidades agrícolas. Desde este centro se origina la circulación atmosférica del agua que se hace lluvia, que está en las nubes y el granizo, y que por mediación del *amaru* tiene la forma de helada. La constatación de su presencia la hace el arco iris. El agua fertiliza la tierra fluyendo como ríos. La tierra se hace fértil, se hace *Pachamama* para los hombres y para la producción. El ciclo se completa con la circulación de agua por la biósfera, alimentando de nuevo la *madre mar* según las estaciones anunciadas por las estrellas. El arco iris es un puente de relación entre la tierra y el agua. De los pechos de *Pachamama* emanan como nutrientes, los ríos. El monstruo felino *k'oa* se asocia con el rayo y el *amaru* y ocasiona inestabilidad porque envía el granizo que destruye las cosechas.

La lectura de Earls y Silverblatt incluye una circulación de energía proveniente desde Wiracocha. El sol y la luna significan un orden espacio-temporal; las Venus,

un orden celestial; en tanto que las estrellas y las constelaciones permiten evocar "diferentes clases sociales, oficios e individuos además de la clasificación taxonómica de los animales, plantas, y los tiempos apropiados para las diversas actividades" (1976: 319).

Wiracocha es la representación de la totalidad, en la deidad androgina nace y retorna el flujo de energía vital y cósmica según un orden que incluye a la variable de inestabilidad. Así se mantiene un ciclo inacabado por el cual lo económico, social y físico se entremezcla y confunde, surgiendo, distribuyéndose y volviendo la energía a la fuente de donde surgió. Es necesario destacar que el regreso de lo social y económico hacia los intersticios recónditos de la totalidad espacio-temporal, se efectúa por los ofrecimientos rituales que representan la fuerza cósmica y sus potencialidades realizables; ofrecimientos "que así sostienen la conciencia del orden en el universo" (*Id.* 321).

Las lecturas presentadas muestran de manera satisfactoria, los elementos cosmovisivos que es posible articular en base al dibujo de Santa Cruz Pachacuti. Las referencias a la perspectiva del parentesco y la complementariedad ecológica, informan sobre la multiplicidad de lecturas, puesto que el uso del modelo es múltiple.

Al acabar esta síntesis que ha tratado de estructurar los distintos esquemas de interpretación de la cosmovisión andina, presento una lectura personal del diseño de Santa Cruz Pachacuti a partir de cierta evidencia arqueológica.

William Isbell establece en base al estudio de dos centros arqueológicos (Garagay de Chavín de Huantar y la Plaza Huacaypata del Cuzco), y con datos antropológicos recogidos por Gerardo Reichel-Dolmatoff entre los indios *tukano* de Colombia (Reichel-Dolmatoff analiza el centro ceremonial *Desana Maloca* ¹¹, 1976: 269-297); que es recurrente la disposición de una forma arquitectónica en los Andes denominada "U" *invertida*. Esta disposición en "U" es en realidad frecuente, por ejemplo, la organización del espacio con connotaciones sociales y políticas en

¹¹ Son varios los textos de Gerardo Reichel-Dolmatoff que William Isbell analiza; pero el principal, referido a la visión del cosmos de los *Tukano* es *Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press, 1971.

Isluga, se da a partir del pueblo que tiene una forma de “U” invertida (MARTINEZ, 1989: 21). En ciertas figuras rituales en frecuente también encontrar esta disposición que, en el caso de los Yura, Roger Rasnake señala como “U” vaginal (1990: 184).

Las tres fuentes analizadas por Isbell le permiten construir un isomorfismo estructural de disposición arquitectónica de “U” invertida. Los rasgos más importantes de este isomorfismo se establecen en lo siguiente.

Las paredes laterales de la “U” muestran la oposición y la complementariedad que se puede establecer como oposición genérica (masculino - femenino); oposición de luz y sombra, de fertilidad y fecundidad, y lo relacionado con lo intelectual y lo carnal. El espacio semicircunscrito por la “U” connota un centro de acción en el cual se establece contacto con las fuerzas espirituales. La parte del arco que une las paredes laterales es un espacio de mediación de dominios cósmicos. La intersección de ejes que se oponen a la periferie: el arco en su ápice, significa la unificación de principios opuestos y complementarios sin lo cual no existiría la unidad del cosmos ni él mismo.

En el caso de la Plaza Huacaypata, plaza central del Cuzco incaico, la “U” se forma por dos medios. Isbell establece, según los datos de varios cronistas como Betanzos y Sarmiento, que la distribución arquitectónica del Cuzco representaba un puma, siendo su cabeza el templo fortaleza de *Sacsahuamán* y las distintas vecindades, los miembros del cuerpo que se llamaban “cola del puma” y “brazo del puma” entre otras (Véase el diseño del plano del Cuzco incaico realizado por Gasparinni, Fig. Nº 14 y las interpretaciones del mismo autor y de Rowe, Fig. Nº 15). Isbell señala también que la serie de edificios que circunscribían la plaza, formaba una “U”. La “U” constituía el vientre del felino. El arco de la “U” señalaba exactamente el NE en el cual se elevaba el templo de *Quishuarcancha*, lugar de síntesis de la derecha e izquierda dedicado a Wiracocha y formado por el vientre del puma, además de otros edificios en honor al mismo dios. Asumiendo que el vientre es la parte que representa el centro de lo delantero y trasero, al tiempo que simboliza la fecundidad de donde todo emana, es presumible realizar la identificación entre Wiracocha y el puma.

Isbell establece las características de los edificios que constituyen las paredes laterales de la “U”. En la disposición gráfica del diseño arquitectónico, el NO corresponde a la derecha y se asocia con los que viven y enseñan a la juventud de

PLANO del CUZCO INCAICO

Según Gasparinni

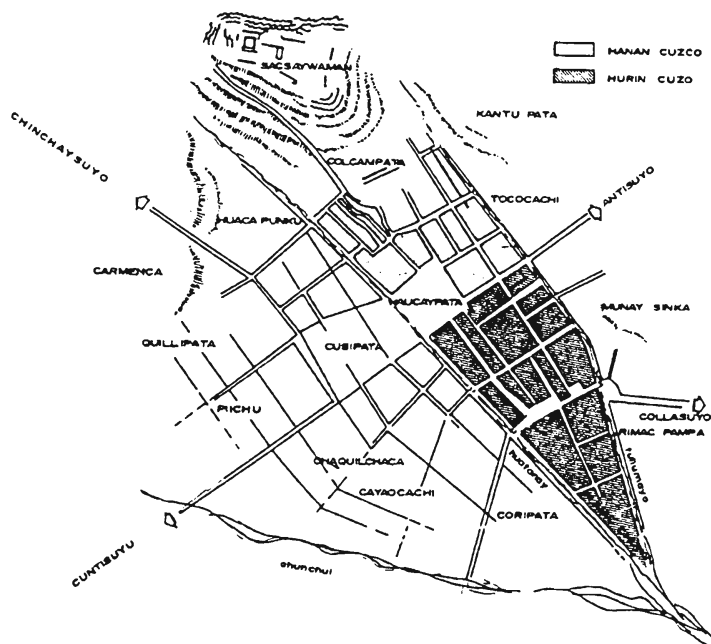


Figura # 14: Plano del Cuzco Incaico Según Gasparinni (Tomado de Glebert, 1988: 91).

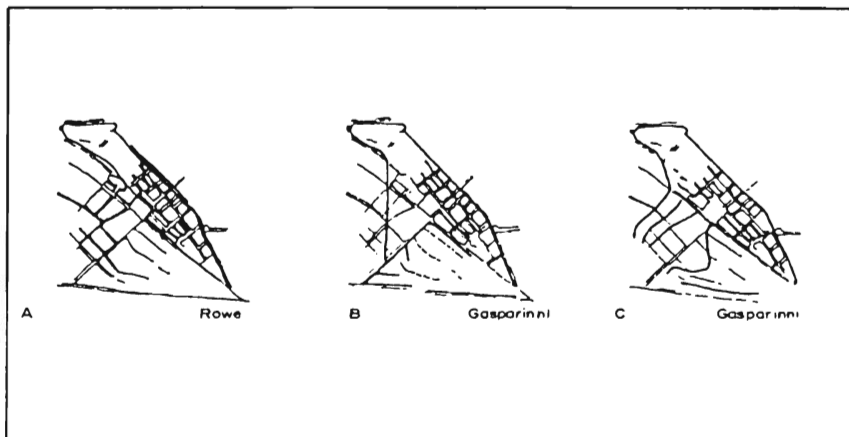


Figura # 16: Los modelos teóricos del Cuzco: Rowe y Gasparinni (Gisbert, 1988:91).

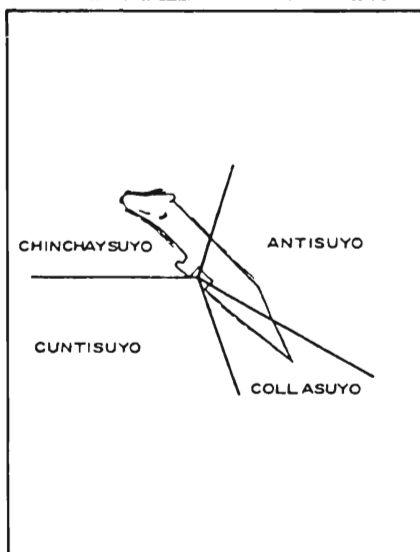


Figura # 16: El Cuzco y los ceques fronterizos desde Huacaypata (A partir de Poole - Zuidema, 1988:89).

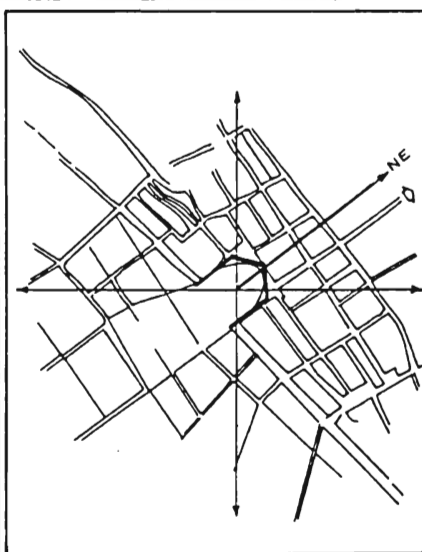


Figura #17: Huacaypata, la forma de "U" invertida y la orientación geográfica (De Isbell, 1976: 274).

descendencia real: poetas, filósofos y astrónomos. Su connotación es masculina y las actividades que sugiere son de evidente carácter intelectual, tales templos eran los de *Coracora* y *Casana*. En el lado opuesto, el SE se hallaba el templo de *Acllahuasi*, especie de convento dedicado a la selección de mujeres del sol, su connotación era femenina y sugería actividades de producción y fertilidad. Fuera de la “U” en el SO se alineaban los templos de *Sunturhuasi* y *Amarucancha*, éste último con techo móvil y dedicado al más importante ritual del sol. En medio de la plaza, anota finalmente Isbell, se hallaba el *Ushñu*, pilar de oro donde los hombres bebían con los dioses (Zuidema dice que Suci Huanachiri, anterior a Capac Yupanqui, inventó beber con el sol y horadar las orejas, constituyendo los *Ushñu*, maquetas del cosmos, 1976: 350) ¹².

Isbell dice que el diseño estructural en forma de “U” invertida, “estructura ideológica expresada en la plaza Huacaypata es también ilustrada en el modelo cosmológico o cosmogénico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, presentado como un dibujo de *Coricancha*, el mayor templo del Cuzco” (1976: 278) ¹³. Su lectura del dibujo cosmológico no diverge de lo señalado hasta ahora.

Si se asume que existe una analogía estructural entre la “U” de la plaza Huacaypata y la “casa cosmológica” del diseño de Santa Cruz Pachacuti (Véase la Fig. N° 17), entonces deberían existir relaciones homólogas entre ambas “U”es. Bertonio (1612: II, 67) señala que *chacaña* (*chacana*) es “escalera de palos atravesados” o “palo atravesado de la escalera”. Si tomamos esta significación como **cruce** (lo cual se confirma con el significado de *chacatani* (cruzar dos cosas como cruz) y tomamos en cuenta que en el centro del dibujo de Santa Cruz Pachacuti se ubican cuatro estrellas con el nombre *chacana en general*; es posible asumir que desde esa intersección se conforma por cuadrantes, la disposición de los demás objetos.

Para “traducir” el dibujo en términos de una representación occidental, con el N hacia arriba, sería necesario realizar un giro de 180° para que la distribución de los

¹² John Earls cita el dato (1991: 48) refiriéndose a la obra de Quispe y Zuidema, “Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya”, en *Wamani*, II, N° 1. 1967.

¹³ “The ideological structure expressed in the **Huacaypata** Plaza is also illustrated in the cosmological or cosmogenic model of Santa Cruz Pachacuti Yamqui... presented as a drawing of the **Coricancha**, a major temple in Cuzco”.

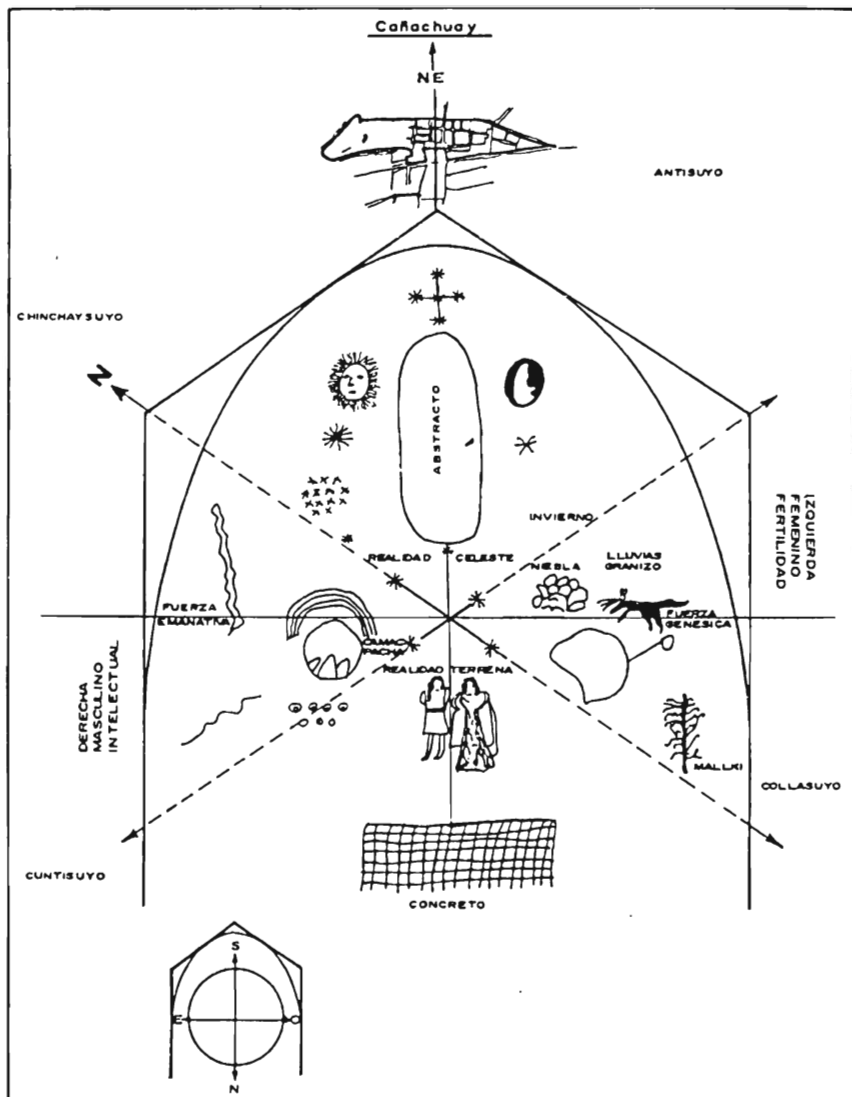


Figura # 18: Homologación de la "casa cósmica" con la forma estructural de "U" invertida y de "chacana en general" con la intersección de ejes. Analogía del dibujo y la Plaza Huacaypata. (Abajo la orientación geográfica del diseño según Glebert, 1989:108 y Milla Villena, 1983:232).

elementos corresponda a los ejes, a la salida del sol, al sentido de flujo del río Pilcomayo y, según Milla Villena, a la orientación de las estrellas (1983: Graf. 239, Pg. 232). Pero si asumimos que *chacana en general* dispone una cuadripartición del dibujo, es posible establecer que la parte de arriba se presenta como vértice de la "U" invertida correspondiente con el cuadrante NE. La pared de la derecha, equivaldría a lo masculino en el NO; correspondiendo al cuadrante SE, la asociación con la izquierda y el carácter femenino. En el cuadrante SO quedarían finalmente, los objetos de abajo del cruce de estrellas (Véase la Fig. N° 18).

William Isbell dice lo siguiente sobre la disposición estructural de "U" invertida:

... claramente comunica una gran distribución de información y es una forma compuesta de las relaciones esenciales con un significado íntimamente asociado a la adquisición de poder espiritual por los humanos en el mundo real, por medio del contacto con otros reinos (1976: 278)¹⁴.

Habría en el cuadrante SO una asociación de la humanidad con la producción y el bienestar (hombre, mujer y *collcapata*); mientras que en el NE las estrellas indicarían las estaciones para la agricultura. El Sol y la Luna presidirían las actividades de hombres y mujeres respectivamente, a partir de la centralidad de Wiracocha y de *Urcorara*. Recíprocamente el cuadrante NO, asociado con lo masculino y por el Cuzco, con lo "intelectual-congnoscitivo", presentaría los genotipos que ordenan las especies (*Imaymana*). El término complementario respectivo, el *árbol* de los antepasados queda asociado con la femineidad, la izquierda y la fertilidad, mostrando la continuidad ininterrumpida del fenotipo incaico.

Si la asociación arriba - abajo implica la relación entre la realidad celeste y la terrena, la de la derecha - izquierda refiere la asociación tierra - agua como fuerzas emanativas de la derecha (masculinas) y como fuerzas genésicas de la izquierda (femeninas). La *Pachamama*, el arco iris y el Pilcomayo, representan el orden y el equilibrio de las fuerzas que se disponen en complementariedad geográfica y

¹⁴ "... clearly communicated a great deal of information and is a form composed of essential relationship with a meaning intimately associated with the acquisition of spiritual power by humans in the real world through contact with other realms".

ecológica para integrar los niveles de lo abstracto (arriba) con lo concreto (abajo). Pero también, son los recíprocos complementarios de las fuerzas genésicas de donde emana la vida (la *Mamacocha* y el Titicaca). Estos últimos evocan el flujo de agua y la potencia genésica de los antepasados vinculados con los *mullqui* y la tierra (los *chullpas* y la litomorfosis). La presencia de la fuerza irruptiva en el lado izquierdo (*granizo* e *invierno* por ejemplo), completa el equilibrio de relaciones complejas, se trata de las fuerzas de oposición complementaria que son agentes de mediación entre lo celeste - abstracto y lo económico - concreto.

Asumiendo que en la plaza Huacaypata el vértice de la "U" es el vientre del puma; sin considerar a *Urcorara* del dibujo cosmológico, resulta que la aproximación más cercana al vértice, sin reducirse a él, es del óvalo de Wiracocha. El óvalo en consecuencia, se asocia con el vientre adquiriendo la connotación de fuente conceptiva y procreadora de la totalidad.

Según Mariscotti de Görlitz, las asociaciones del puma (*titi*, *titi phisi*, *Ccoa* y *Cacya*), se dan en relación al culto esotérico. El felino del dibujo es señor de los fenómenos meteorológicos, felino mítico que vuela por los aires, lanza rayos por sus ojos, orina la lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris como si fuera una niebla. Por su nombre, se relaciona con el rayo, el relámpago y el trueno (*Libiac*, *Lliviac*, *Illapa* y *choquela*. 1976: 370-372). El *titi* incluye una serie de elementos de carácter irruptivo y destructor en muchos casos. Pero, su presencia es necesaria para un equilibrio holístico en el que aparece como contratérmino del óvalo de Wiracocha .

Si el vientre del puma en el Cuzco representa la fecundidad, la procreación y el equilibrio; entonces en el centro del cuadrante NE aparece la totalidad del orden, el equilibrio y la fecundidad. Esto se complementa y adquiere sentido sólo por lo irruptivo, desestabilizador y terrible que aparece en el centro del cuadrante SE.

Urcorara sugiere diversas lecturas según los parámetros establecidos. En base a la investigación de Silvermann en *Qeros*. Teresa Gisbert señala que existen cuatro soles correspondientes al de la mañana, de la tarde, del medio día y de la media noche, cada uno con su propia representación iconográfica (1989: 107 ss.). Gisbert está de acuerdo con Milla Villena en que el vértice de la "U" en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti corresponde al Sur (lo cual se corrobora situando en el Este a *Imaymana*. GISBERT, *Op. Cit.* 108). Gisbert dice también que este giro de 180°

permite establecer que *Urcorara* es la Cruz del Sur, y *Chacana*, la constelación de Orión (*Idem*). Pero, si se asume que la "U" invertida de la "casa cósmica" coincide con la Plaza Huacaypata, resulta que sus vértices señalan exactamente el NE. Según Zuidema son las direcciones NE, NO, SE y SO desde Cuzco las que marcan cuatro direcciones solsticiales, donde el sol sale y se pone en sus puntos más al N en el solsticio de junio y más al S en el solsticio de diciembre (ZUIDEMA, 1976: 349).

Ya se ha mencionado la importancia de la huaca Cañachuy, ubicada exactamente en el NE desde el Cuzco, importancia radicada en el lugar de nacimiento del sol, el significado de origen de la luz, y el ángulo recto que la huaca formaba con el Titicaca (véase *supra*). Si se toma en cuenta la representación de los cuatro soles mencionada por Gisbert y se considera que la estrella del vértice del dibujo de Santa Cruz Pachacuti señala, como la plaza de Huacaypata, exactamente el lugar donde se ubica la huaca Cañachuy, entonces es posible establecer que cuatro de las cinco estrellas de *Urcorara* representan el sol de la mañana, el sol de la tarde, el sol del mediodía y el sol de la medianoche.

Zuidema dice que desde Coricancha hay que emplazar el sistema de ceques quedando *Sunturhuasi* en dirección NE (Véase la Fig. N° 16). El templo de *Sunturhuasi* está fuera de la "U" de Huacaypata y *Urcorara* señala la huaca de Cañachuy. Resulta de este modo una disposición envolvente del sol respecto de Wiracocha. Aunque Wiracocha ocupe el lugar central del dibujo representando la totalidad, el sol queda también fuera del modelo (*Sunturhuasi*).

El sol que queda dentro del dibujo es el hijo de Wiracocha, asociado con lo masculino y la derecha. Pero, el sol está también fuera evocando un equilibrio constante gracias al caos. El desorden permite paradójicamente, que se tribute honor al sol por referencia al *Amaru* en *Amarucancha*. El nacimiento de los otros tres soles representa la primacía de esta deidad en un mundo material gobernado por él mientras que el cosmos es regido por los principios del óvalo abstracto.

En el mundo material interactúa el sol con el agua y el flujo de energía; mantiene lo necesario para que en el cuadrante SO en el que quedan alineados *Sunturhuasi*, *Collcapata*, el hombre y la mujer, *Urcorara* y Cañachuy; se dé un determinado flujo. Se trata de lo que *Urcorara* significa etimológicamente: múltiplo de animales, de gente y de productos agrícolas (BERTONIO, 1613: II, 379).

Desde otro punto de vista, la distribución de cuatro estrellas mediadas por una quinta en forma de cruz, refiere la construcción de un universo cuadripartito y la prevalencia de un patrón numérico de repetición de la dualidad. El número cinco en los Andes tiene varias manifestaciones. Por ejemplo, se lo halla en el ciclo de los Ayar. Henrique Urbano señala que la primera organización socio-política de los hermanos Ayar constituyó dos mitades de cinco ayllus cada uno, organización creada por los cuatro pares de hermanos que fundaron el incario (URBANO, 1981: XLVI ss.)¹⁵. Si se toma en cuenta el encuentro de dos ejes perpendiculares que construyen la realidad social y política según una concepción cuadrilocular, entonces es posible conciliar el patrón cuadripartito con la quinquedivisión: al asumir que el centro es el “quinto” componente. Tal, la significación de las cinco estrellas de *Urcorara*.

La distribución de los objetos según los ejes de *chacana en general* da lugar a otras lecturas posibles. Por ejemplo, en el cuadrante SE se ubican los *mallqui*. El hecho que los incas señalen al Titicaca, Vilcanota y Tiahuanacu como la fuente mítica e histórica de sus orígenes, permite una lectura en la que la disposición geográfica corresponda con la realidad, porque los sitios señalados se hallan en dirección SE desde el Cuzco (ZUIDEMA, 1976: 349-350).

¹⁵ El patrón numérico quíntuple está recurrentemente presente en los mitos de Huarochirí recopilados por Francisco de Avila. Tom Zuidema por su parte, habla de manera insistente sobre la “quinquedivisión” (1973: Cap VII).

bibliografía

AGUIRRE PALMA, Boris.

- 1986 **Cosmología Andina: Una aproximación a la religiosidad andina.** Abya Yala. Quito.

ALBO, Xavier.

- 1982 **"Pachamama y Q'ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad".** En **Estado y Sociedad.** FLACSO. La Paz.

ALBO, Xavier; GODINEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula.

- 1989 **"El mundo rural andino".** En **Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia.** CIPCA, UNICEF, MEC. La Paz.

ANSION, Juan & SZEMINSKI, Jan.

- 1982 **"Dioses y hombres de Huamanga".** En **Allpanchis Phuturinga N° 19.** Instituto Pastoral Andino. Cusco.

ANONIMO.

- [1598] **Dioses y hombres del Huarochirí.** Recopilación de Francisco de Avila. Traducción y Prólogo de José María Arguedas. Apéndice de Pierre Duviols. Siglo XXI. México, 1975.

AUGE, Marc.

1977 "Les totalitarismes sans État: *Ideo-logique* et rapports de Pouvoir".
Pouvoir de vie, pouvoir de mort. Flammarion. Paris.

BERTONIO, Ludovico.

1612 1984 **Vocabulario de la lengua aymara.** CERES, IFEA, MUSEF.
Cochabamba.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse.

1987 **La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI.** HISBOL. La Paz.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia.

1987 "Pacha: En torno al pensamiento aymara". En **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.** HISBOL. La Paz.

BRUSH, Stephen.

1987 "El lugar del hombre en el ecosistema andino". En **Ecosistema andino.** HISBOL. La Paz.

CACERES, Efraín.

1986 "El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos". En **Allpanchis Phuturinga** N° 28. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

CADORETTE, Raymundo.

1977 "Perspectivas mitológicas del **mundo** andino". En **Allpanchis Phuturinga.** N° 10. IPA. Cusco.

DE LA CADENA, Marisol.

1985 "Cooperación y conflicto". En **Cóoperación y conflicto en la comunidad andina.** IEP. Lima.

DUVIOLS, Pierre.

1967 "Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". **Journal de la Société des Américanistes.** Tome LVI - I. Paris.

- 1973 "Huari y Llacuaz: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". En **Revista del Museo Nacional** N° 39. Lima.
- 1976 "Un symbolisme andin de double: La lithomorphose de l' ancêtre". **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- 1977 "Los nombres quechua de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores". En **Allpanchis Phuturinga** N° 10. Cusco.
- 1979 "La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista". En **Journal de la Société des Américanistes**. Tome LXVI. Paris.
- 1980 "Periodización y política: La historia prehispánica del Perú". En **Sobre Waman Puma de Ayala**. HISBOL. La Paz.

EARLS, John.

- 1973 "La organización del poder en la mitología quechua". En **Ideología mesiánica del mundo andino**. Editor Ignacio Prado. Lima.
- 1991 **Ecología y agronomía en los Andes**. Editorial HISBOL. La Paz.

EARLS, John & SILVERBLATT, Irene.

- 1976 "La realidad físico y social en la cosmología andina". En **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.

GISBERT, Teresa.

- 1980 **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. Ed. Gisbert S.A. La Paz.
- 1984 "El Idolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras". **Yachay**. Cochabamba.
- 1987 "Los cronistas y las migraciones aymaras". En **Historia y Cultura** N° 12. La Paz.
- 1988 **Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia**. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- 1989 "Pachacamac y los dioses del Collao". En **Historia y Cultura** N° 17. La Paz.

GOW, David.

- 1976 "Verticality and Andean Cosmology: Quadripartition, opposition and mediation". **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.

- GOW, David & GOW, Rosalina.
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". En **Revista de Santiago**. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna. Santiago de Chile.
- GRESLOU, Francisco.
1990 "Visión andina y usos campesinos del agua". En **Agua: Visión andina y usos campesinos**. HISBOL. La Paz.
- GRILLO, Eduardo.
1990 "Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna". En **Agricultura y cultura en Los Andes**. HISBOL. La Paz.
- GRILLO, Eduardo & RENGIFO, Grimaldo.
1990 "Agricultura y cultura en los Andes". En **Agricultura y cultura en los Andes**. HISBOL. La Paz.
- HARRIS, Olivia.
1978 "De l'asymétrie au triangle: Transformations symboliques au nord de Potosí". **Annales**. Armand Colin. 33 Année. N° 5 - 6. Paris.
1983 "Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia". En **Revista Chungará**. Arica.
1987a "*Phaxsima y qullqi*: Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí". En **Economía étnica**. HISBOL. La Paz.
1987b "El trabajo y el producto de una economía étnica en el norte de Potosí". En **Economía étnica**. HISBOL. La Paz.
1987c "De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí". **Cahiers des Amérique Latine**. Institut des études de l'Amérique Latine, VI. Paris.
1989 "El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inka". En **Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana**. Szeged.
- HORKHEIMER, Hans.
1990 **Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos**. HISBOL. La Paz.

- ISBELL, William.
1976 "Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial center". In **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- LLANQUE, Domingo.
1990 **La cultura aymara: desestructuración o afirmación de la identidad**. Instituto de Estudios Aymaras. Puno. TAREA. Lima.
- MARISCOTTI de G RLITZ, Ana María.
1976 "Los *Curi* y el rayo". En **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- MARTINEZ, Gabriel.
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". En **Journal de la Société des Américanistes** N  641. Paris.
1987 **Espacio y pensamiento (I). Los Andes meridionales**. Editorial HISBOL. La Paz.
- 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.
- MILLA VILLENA, Carlos.
1983 **Génesis de la cultura andina**. Colegio de Arquitectos del Perú. Lima.
- MIRANDA, Jorge.
1996 **Filosofía andina: Fundamentos, alteridad y perspectivas**. Editorial HISBOL. La Paz.
- MOLINA RIVERO, Ramiro.
1987 "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: Una comunidad pastoril en Oruro". En **La participación indígena en los Mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI al XX**. Compiladores: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter. CERES. La Paz.

MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette.

- 1987 "El regreso de Viracocha". En **Bulletin de l'Institut Français d'études andines**. Tome XVI. 3 - 4. Paris

MONTES, Fernando.

- 1984 **La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad del aymara**. Comisión Episcopal de Educación. La Paz.

MURRA, John.

- 1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1988 "El aymara libre de ayer". En **Raíces de América: El mundo Aymara**. UNESCO. Alianza Editorial. Madrid.

NUÑEZ DEL PRADO, Juan.

- 1970 "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba". En **Allpanchis Phuturinga** N° 2. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

OCHOA, Víctor.

- 1978a "Cosmovisión". En **Instituto de Estudios Aymaras**. Vol. 1. Puno.
- 1978b "Cosmovisión Aymara". En **Instituto de Estudios Aymaras**. Vol 2. Serie 2. Puno.

PEASE, Franklyn.

- 1973 "El mito del *Inkarri* y la visión de los vencidos". En **Ideología mesiánica del mundo andino**. Compilador Juan Ossio. Colección Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima.
- 1981 "Felipe Guamán Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental". En **Cahiers du monde hispanique et luso-Bresilien**. Canavelle: 35. Paris.
- 1982 "Continuidad y resistencia de lo andino". En **Allpanchis Phuturinga** N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

POOLE, Deborah & ZUIDEMA, Tom.

- 1988 "Los límites de los cuatro suyos en el Cuzco". En **Bulletin de l'Institut Français d'études andines**. Torno XI. N° 1 - 2. Paris.

RANDALL, Robert.

- 1982 "*Qoyllur rit'i*: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the andean world". **Bulletin de l' Institut Français d' études andines**. Tomo XI. Paris
- 1987 "La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina". En **Allpancliis Phuturinga** N° 29 - 30. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

RASNAKE, Roger.

- 1990 **Autoridad y poder en los Andes: Loskuraqkuna** de Yura. HISBOL. La Paz.

REICHEL DOLMATOFF, Gerardo.

- 1971 **Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. Chicago.

RIVIERE, Gilles.

- 1984 "Dualismo y cuadripartición en Carangas". En **Revista del Museo de Etnografía y Folklore** N° 12. La Paz.
- 1991 "*Lik'ichiri* y *Karisiri*: A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara". En **Bulletin de l' Institut Français d' études andines** N° 20. Paris.

SAIGNES, Thierry.

- 1986 "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos. Siglos XV y XVI". En **Avances de Investigación**. MUSEF. La Paz.
- 1987 "Ayllus, mercado y coacción colonial: El reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)". En **La participación indígena en los mercados surandinos**. CERES. La Paz.

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.

SILVA, Fernando.

- 1978 "El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochiri". En **Etnohistoria y antropología andina**. Museo Nacional de Historia. Lima.

SILVERBLATT, Irene.

- 1982 "Dioses y diablos: Idolatría y evangelización". En **Allpanchis Phuturinga** N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1987 **Moon, Sun and Witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru**. Princeton University Press. New Jersey.

SILVERMAN, Gail.

- 1986 **El tejido andino, un libro de sabiduría**. Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú. Lima.

SZEMINSKI, Jan.

- 1987 **Un kuraka, un dios, una historia** ("Relación de antigüedades deste reyno del Pirú" por don Juan Santa Cruz Pachacuty Yamqui Salca Maygua). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

TAYLOR, Gerald.

- 1974 "*Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri". En **Journal de la Société des Américanistes**. Paris.
- 1980 "*Supay*". **l'Amerindia** N° 5. Paris.

TORERO, Alfredo.

- 1984 "El comercio lejano y la difusión del quechua: El caso de Ecuador". En **Revista Andina** N° 4. Cusco.

URBANO, Henrique.

- 1974a "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". En **Allpanchis Phuturinga** N° 6. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1974b "Le temp et l'espace chez les paysans des Andes péruviennes". **Bulletin de l'Institut Français d'études andines**. Tomo III. N° 1-2-3-4. Paris.
- 1976 "La symbolique de l'espace andin". **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris.
- 1977 "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes". En **Allpanchis Phuturinga** N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1981 **Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en la sociedad andina**. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.

- 1982a "Del sexo, incesto y los ancestros del *Inkarri*. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas". En **Allpanchis Phuturinga** N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1982b "Representación colectiva y arqueología mental en los Andes". En **Allpanchis Phuturinga** N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1986 "*Thunupa, Taguapaca, Cachi*: Introducción a un espacio simbólico andino". en **Revista Andina** Año 6. N° 1. Cusco.
- 1988 "En nombre del dios *Wiracocha*: Aportes para la definición de un espacio simbólico prehispánico". En **Allpanchis Phuturinga** N° 32. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

URTON, Gary.

- 1989 "La historia de un mito: Pacaritambo y el origen de los inkas". En **Revista Andina**. Año 7, N° 1.

URTON, Gary & ZUIDEMA, Tom.

- 1976 "La constelación de la llama en los Andes peruanos". En **Allpanchis Phuturinga** N°9. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

VALLEE, 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.

- 1978 "La dimensión cultural del subdesarrollo: El sistema cultural aymara y el contrasistema urbano". Cap. IV de **Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá**. CEDLA. Amsterdam.
- 1982 "Tecnología aymara: Un enfoque cultural". En **Tecnología andina: Una introducción**. 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.

- 1967 "El juego de los ayllus y el amaru". En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI - I. Paris.
- 1973 "Una interpretación alterna de la historia incaica". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Extractos de *The ceque System of Cusco: The social organization of the capital of the Inca* (Cap.V La segunda representación. Cap. VII: Quinquedivisión y decipartición). Compilador Juan Ossio. Editor Ignacio Prado. Lima.
- 1976 "Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú". En *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris.
- 1977 "Mito e historia en el antiguo Perú". En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.