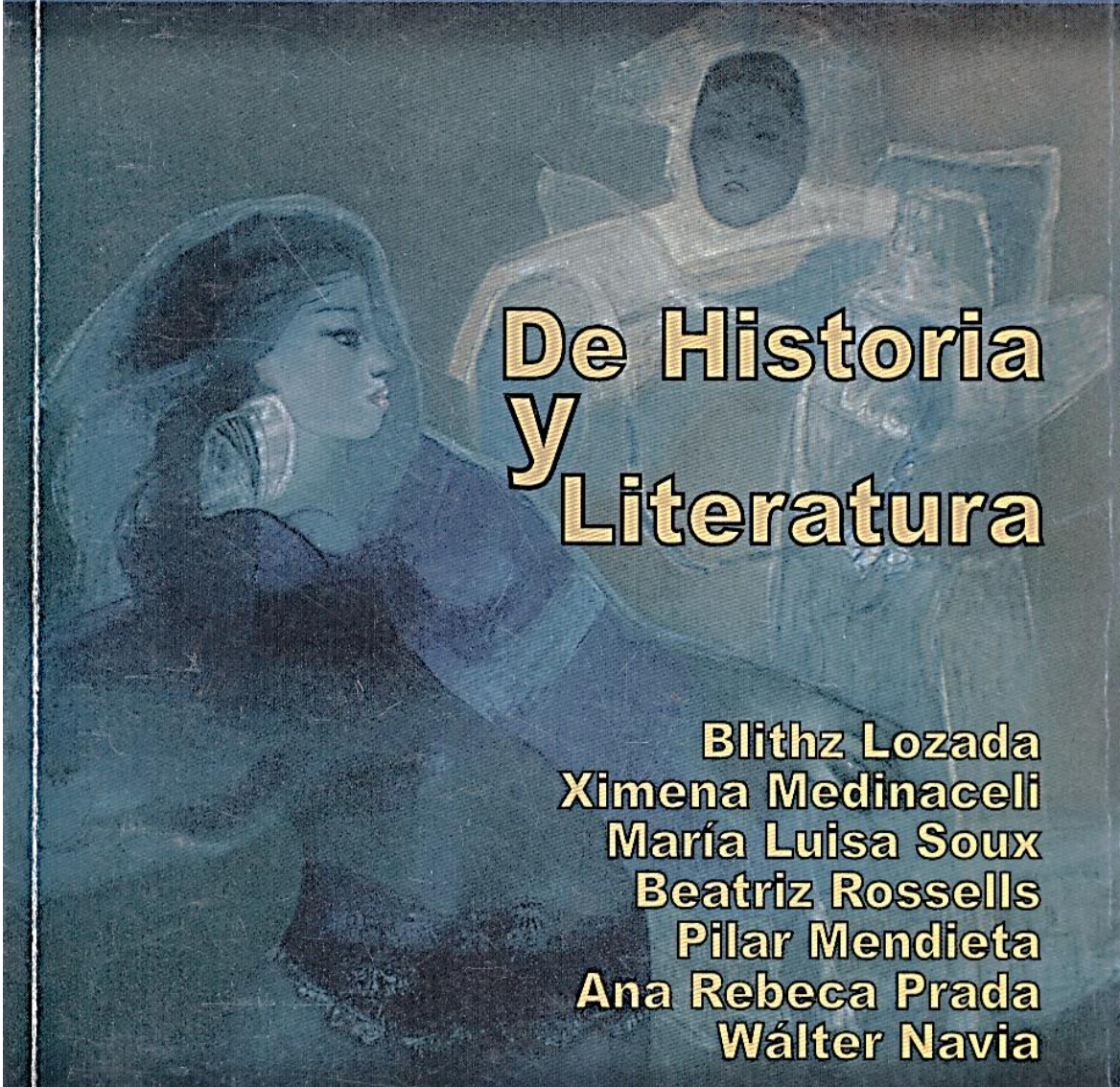


Estudios Bolivianos *10*



De Historia y Literatura

Blithz Lozada
Ximena Medinaceli
María Luisa Soux
Beatriz Rossells
Pilar Mendieta
Ana Rebeca Prada
Wálter Navia

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

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

índice

Presentación	5
Ritos andinos y concepción del mundo	7
<i>Blithz Lozada Pereira</i>	
El discurso político de los Colque Guarachi en el Siglo XVI	29
<i>Ximena Medinaceli</i>	
El culto al apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de Moros y Cristianos y el origen de la morenada. Una hipótesis de trabajo	59
<i>María Luisa Soux</i>	
Los caporales: bailarines de la postmodernidad andina	91
<i>Beatriz Rossells</i>	
De la selva de Chiapas al altiplano boliviano: dos casos en la lucha por el reconocimiento de la diferencia	103
<i>Pilar Mendieta Parada</i>	
Algunas reflexiones sobre duelo, dictadura y literatura postdictatorial	133
<i>Ana Rebeca Prada M.</i>	
La autoformación y educación en el lenguaje y en la literatura	143
<i>Wálter Navia Romero</i>	
Sobre los autores	255

RITOS ANDINOS Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO

BLITHZ LOZADA PEREIRA

1. Los ritos y los estudios culturales

Los gestos rituales expresan ostensiblemente la subjetividad andina en ciertas prácticas tradicionales, donde se reproducen y recrean las formas de ser de las colectividades. Todavía hoy es posible percibir en grupos y personas del siglo XXI, algunos elementos ordenadores de la visión del mundo y del pensamiento, particularmente en privilegiados momentos de concentración simbólica.

Al parecer, es imposible suponer que exista “el ser del hombre andino”, e incluso es discutible creer en la existencia de rasgos estables, de un “carácter” o “psicología” étnica. Las investigaciones etnográficas impiden admitir continuidades definitivas. Sin embargo, al tratar los gestos rituales, se puede pretender esbozar algunas líneas teóricas que permitan comprender mejor el comportamiento cultural y la conducta socialmente constatada en una vasta población de la América indígena.

La antropología simbólica ha establecido que en torno a los “símbolos dominantes” se configuran los más importantes rituales sociales. Tales símbolos tienen una dimensión ideológica que incluye normas y valores, los cuales orientan la conducta de las personas como parte de los grupos sociales². Los

1 En homenaje póstumo a Gabriel Martínez.

2 Véase al respecto, el trabajo de Víctor Turner, “Symbols in Ndembu Ritual”, p. 28.

función comunicativa que transmite a los demás las vivencias valorativas, las normas asumidas y la subjetividad compartida de los miembros que toman parte en el rito. Se trata de poner al descubierto que lo que conmueve al grupo también conmueve a cada participante, sincera y profundamente.

Clifford Geertz piensa que tales símbolos dotan a los actores de contenidos cognitivos referidos a los fundamentos del mundo y la sociedad³. Así, el rito patentiza una cosmovisión que constituye objetos, actos, cualidades, relaciones y tramas según la lógica cultural del grupo; lo cual refuerza la adscripción identitaria de los individuos y da sentido a la reproducción de lo tradicional.

Peter Berger y Thomas Luckmann, por su parte, creen que los ritos son momentos fenoménicamente privilegiados en los que cargas emocionales específicas y contenidos culturales conscientes se comparten socialmente⁴. Tales cargas y contenidos dotan de un amplio significado a la vida social; acá pueden deslizarse ideologías de resistencia y elementos movilizadores para que las personas del grupo guíen sus acciones buscando superar los conflictos y las inconsistencias de la vida colectiva, e incluso para modificar las pautas de organización social⁵.

Es pertinente remarcar en el caso del ritual andino que, al tiempo de expresar la dimensión normativa, muestra también las condiciones sociales de la existencia de los grupos. En este sentido, la concepción del mundo que se articula en el imaginario de las colectividades originarias encuentra en los ritos un escenario especial para remarcar viejos contenidos ideológicos. Por lo demás, gracias a los ritos es posible encontrar las pautas para colegir las nociones “filosóficas” compartidas sobre la temporalidad, la historia, la sociedad y la sacralidad, que como estratos arcanos del inconsciente colectivo se reavivan y “danzan” en las actitudes simbólicas⁶.

3 The Interpretation of Cultures, pp. 93-4.

4 Cfr. el texto de ambos autores, *The Social Construction of the Reality*. New York, 1967.

5 El sentido transformador del rito, a través de la resistencia a las estructuras de dominio, ha sido tratado, por ejemplo, por Joel S. Kahn (*Peasant Ideologies in the Third World*), y por Abner Cohen (*The Politics of Elite Culture*).

6 Kenneth Burke, en su libro *The Philosophy of Literary Form*, dice que “el acto simbólico es el bailar de una actitud” (p. 9).

2. Permanencia de los ritos aymaras

Thérèse Bouysse-Cassagne ha analizado algunos ritos que menciona como propios de la “identidad aymara”. Desde el siglo XVI es posible encontrar similares expresiones simbólicas que metaforizan la realidad sociocultural como un contexto de subalternidad y dominio. Bouysse-Cassagne contrasta, por ejemplo, los elementos de sacrificio que los aymaras ofrendan a las montañas (llamas negras, coca y plumas de aves) con las ofrendas de otros grupos étnicos como los urus y puquinas (llamas blancas, pescado y arcilla). Habiendo sido las relaciones políticas entre aymaras y los otros relaciones de dominio, los elementos rituales de cada grupo reflejan la adscripción identitaria a un grupo determinado y la disimetría entre ellos⁷.

Los ritos aymaras, por lo menos desde el siglo XVI, muestran una analogía simbólica entre los aspectos sociales y la organización agrícola específicamente. Bouysse-Cassagne trata, al respecto, el rito de pasaje llamado “sucullo” en el que la sangre sirve como un medio de incorporación del niño a la vida social. En este rito se advierte el mismo contenido presente en el sacrificio de un animal salvaje: es la metáfora del abandono de la vida denominada “puruma” (salvaje). Paralelos significados se encuentran en las festividades agrarias, donde la sangre de un animal doméstico evoca el renacimiento de la vegetación y el regreso al estado natural después de la cosecha⁸. De tal modo se completa un ciclo siempre renovado, oscilación marcada ritualmente entre lo salvaje y lo social, entre puruma y taypi, entre las fuerzas primordiales y el orden humano.

El rito es un momento - espacio (pacha) de identificación étnica que, al invertir o mantener ciertas asociaciones, valida analógicamente un orden social y político poniendo al descubierto nociones básicas sobre el mundo. En este sentido, en los Andes, los ritos de incorporación social son análogos al ciclo que se renueva con la siembra para la producción agrícola.

7 Cfr. el texto de Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI*, p. 223.

8 Idem. p. 272.

3. El ciclo agrícola y el tiempo

Hans van den Berg piensa que desde el siglo XVI se produjeron varios cambios ecológicos en el altiplano debido a la deforestación, el sobrepastoreo, la contaminación de las aguas y la intensificación de la agricultura⁹. Sin embargo, el ciclo climatológico sigue marcando las pautas del orden ritual aymara. Aunque exista un sinnúmero de ritos domésticos, por ejemplo, al techar una casa o los que se practican para conjurar las enfermedades; si bien en el mundo andino hay una enorme cantidad de ritos relacionados con la ganadería, la pesca, el pastoreo, los viajes y las fiestas patronales; los ritos agrícolas son los más importantes en el imaginario colectivo por su relación con la producción y por las imágenes míticas y religiosas que evocan.

La visión de los aymaras es holística; esto significa que son ciertas categorías cosmovisivas las que ordenan las prácticas y su vida en múltiples dimensiones creando una unidad congruente; de este modo, por ejemplo, la producción agrícola se relaciona con el comportamiento moral del grupo y los individuos. Si se dan pérdidas o catástrofes en las cosechas, el imaginario colectivo explica tal hecho recurriendo a cierta reciprocidad negativa: la mala cosecha es resultado de faltas a la moral cometidas en la comunidad. Se asume que existe una relación directa y proporcional entre la actitud de los hombres y la producción, relación que se preserva y garantiza con los ritos de “retribución”. Una categoría holista es la “reciprocidad” que se expresa, por ejemplo, en que la comunidad debe retribuir lo que recibe de la naturaleza con ofrendas y una conducta moral regulada¹⁰.

La medición del tiempo entre los aymaras se da según el ciclo agrícola, particularmente el de la papa. Los cronistas en el siglo XVI ya señalaron los nombres aymaras y quechuas que los indígenas daban a los meses del año, lo cual se puede ampliar con recientes investigaciones antropológicas y lingüísticas¹¹ que muestran la impropiedad de tratar de interpretar la concepción

9 Hans van den Berg, *La tierra no da así nomás*, pp. 13, 26.

10 Idem. p 165.

11 Véase por ejemplo, la publicación del Centro Cultural Jayma, titulada “Calendario aymara.” Colección Raymi #7, pp. 8 y ss.

aymara basándose en el esquema temporal del modelo occidental. Si bien existen denominaciones autóctonas que corresponden a una periodización mensual basada en el calendario solar, es interesante que la representación aymara del tiempo señala una división dual: se trata del tiempo correspondiente a la siembra y las actividades previas y posteriores, por una parte, del tiempo correspondiente a la cosecha de la papa¹².

La primera parte de esta división comienza en septiembre y octubre con la siembra. Actualmente se denomina Jallapacha y en el diccionario de Bertonio está caracterizada como “tiempo de lluvia”: Hallupacha¹³. El ciclo dura aproximadamente hasta marzo, mes en el que las plantas de papa están a punto de lograr su pleno desarrollo. Este pacha, es decir este ciclo de crecimiento y germinación está asociado con lo femenino y es imprescindible el uso de específicos instrumentos musicales en los actos rituales para favorecerlo.

La segunda división del tiempo comprende el lapso desde abril hasta los ritos de agosto, meses en los que prevalecen gestos de agradecimiento por la cosecha o por lo que como “anticipo” se retribuye a la Madre Tierra (el/la Pachamama), para que en el ciclo que comienza de nuevo en septiembre se obtenga una buena cosecha. Este tiempo está asociado con lo masculino, denominándose en la actualidad Awtipacha. Bertonio dice que se trata de “tiempo de hambre” (autipacha¹⁴), entendiéndose que la Pachamama está hambrienta y requiere saciarse con diversos ofertorios que se queman y entierran.

En los Andes el tiempo no es un ciclo uniforme y homogéneo que piensa las fases de la vida agrícola como equiparables a una medida. Aunque existen estudios etnohistóricos que indican que en la visión andina el número 12 es sagrado y benigno, aunque este número esté relacionado con los meses del año, posea virtudes mágicas, represente buen augurio y dé suerte¹⁵, los aymaras

12 Idem. p. 29.

13 *El Vocabulario de la lengua aymara*, de Ludovico Bertonio, es el primer diccionario de esa lengua. Fue elaborado por el sacerdote jesuita en 1612. I, p. 32.

14 Idem. II, p. 28.

15 Véase *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, de Federico Aguiló. Sucre, 1982, pp. 100-1.

lo piensan como la duplicación de un todo discreto y cerrado: la reunión de aproximadamente los seis meses del tiempo de lluvias y los seis meses del tiempo de hambre.

El modelo séxtuple ha sido interpretado por Tom Zuidema¹⁶; permite establecer que los doce meses que se ordenan en el imaginario andino según una dualidad, en primer término, de “siembra” y “crecimiento” asociados con lo femenino y lo húmedo; y, por otra parte, con la “cosecha”, la saciedad humana, lo masculino y el hambre de la Madre Tierra. Se trata de una dualidad complementaria que ve lo agrícola como la unión de los dos géneros; conjunción de lo femenino que crea vida y de lo masculino que sacia las necesidades humanas, debiendo también saciarse con la ofrenda ritual el hambre de la tierra que ocupa el lugar central de esta cosmovisión.

Es interesante que la división del ciclo se establece con nombres que refieren la centralidad de la tierra y la importancia del flujo de energía en el proceso productivo. Puesto que en ninguna parte del altiplano las lluvias duran seis meses¹⁷, Jallapacha sólo es un símbolo de representación de la interacción de la tierra con el agua. El agua evoca el flujo de energía y lo seminal que da inicio a un nuevo ciclo vital¹⁸.

El ayimara ve Jallapacha como el tiempo en el que la tierra se abre para recibir la alimentación imprescindible y la semilla que le permita dar frutos; la tierra es la “mujer” que recibe ofrendas rituales para engalanar y favorecer su fertilidad, ofertorios de regreso simbólico del flujo cósmico de energía devuelto por la acción humana.

16 Con base en los mitos de Huarochiri (véase la obra *Dioses y hombres de Huarochiri* editada por José María Arguedas), Tom Zuidema desarrolla el modelo séxtuple como recurrente en el imaginario andino. Dicho modelo combina un patrón diádico: Hanan y Hurin (que connotan “arriba-afuera” y “abajo-adentro” respectivamente), con otro triádico: Collana, payan y cayao (categorías que refieren lo “principal-primer”, lo “segundo” y el “origen”, respectivamente). Véase el artículo de Zuidema, “Mito e historia en el antiguo Perú”, en *Allpanchis Puturinqa* #10, p. 19.

17 *La tierra no da así nomás*. Op. Cit. pp. 33 ss.

18 En mi ensayo “La visión andina del mundo” muestro cómo el agua es el principal símbolo del imaginario andino que representa el flujo cósmico. C fr. *Estudios Bolivianos* #8, pp. 17 ss.

Que el tiempo de maduración y cosecha se denomine “tiempo de hambre”, asociándolo con lo masculino, muestra que en este momento de espera de abundancia la Madre Tierra forma en su seno lo esencial para la vida comunitaria, y que consecuentemente carece de esos productos para sí misma. La tierra “trabaja” lo que es bueno e indispensable para la vida; y lo hace para que especialmente los hombres se apropien de tales frutos. Esto ocasiona un “tiempo de hambre”, una situación de exigencia: la tierra ha perdido el fruto de su “trabajo” arrebatado por sus propios hijos, se halla necesitada, hambrienta y carente de un sustento cósmico que le dé satisfacción. Por el peligro que esta situación representa es imperativo saciar el hambre de la tierra, que también puede adquirir la fisonomía de un “Pachatata”; es decir de un poder ansioso y vengativo. El propósito se consigue con el ritual y la ofrenda que simbólicamente representan el cumplimiento de la reciprocidad y el inicio del nuevo ciclo.

Pese a que las observaciones astronómicas y meteorológicas constituyen técnicas eficientes que el hombre andino ha desarrollado para “controlar” la producción agrícola, existe un amplio margen de incertidumbre acerca del éxito que la producción pueda alcanzar: ante todo subsiste el temor de malas cosechas. Los ritos agrícolas son el medio de conjura de temores y peligros, con ellos se cumplen las obligaciones de reciprocidad y se habilitan nuevos ciclos para su normal secuencia¹⁹.

El tiempo de cosecha y siembra en el altiplano son lapsos relativamente largos²⁰. Acá radica cierta explicación sobre la laxitud del aymara frente a otras actitudes culturales que responden a concepciones distintas sobre el tiempo.

En occidente, la precisión, puntualidad, medición minuciosa y “aprovechamiento” del tiempo son tomados por universales. La concepción que hace comprensible tales actitudes supone que el tiempo se articula por la yuxtaposición de instantes, es decir, por sucesión de unidades mínimas en una secuencia irrefrenable e infinita. Emplear el tiempo “racionalmente” significa usar la cantidad apropiada de instantes para alcanzar lo que se espera; así, el

19 La tierra no da así nomás. Op. Cit. pp. 58 ss.

20 Idem. p. 23.

número de instantes y su uso regulan las actividades, colocan las acciones una después de otra y miden los lapsos necesarios y suficientes para ordenar la vida.

En cambio, lo que prevalece en el imaginario andino, por la imprecisión, variación y flexibilidad del ciclo agrícola, es una concepción opuesta a la “cronolatría occidental”. La subjetividad aymara por ejemplo, muestra una actitud “acrónica” y “trastemporal”. Los hombres y los grupos en los Andes no se enfrentan a una sucesión irrefrenable, infinita y lineal de instantes que constituyen los lapsos que hay que “usar” eficaz y productivamente. En la concepción andina la acción y la política se diluyen en un tiempo que pasa casi sin importar, en una historia que transcurre escurridizamente: es una laxitud tan extensa y lábil que la duración de lo que hacen las personas no se mide, sino se degusta y valora mediante signos halagüeños o malignos que emanan de miles de fuentes en un sinfín de formas.

4. Los ritos agrícolas de los aymaras

Van den Berg ha realizado un exhaustivo estudio de los ritos agrícolas entre los aymaras de hoy. El autor relaciona con la agricultura inclusive ritos que no se vinculan directamente con la producción. Por ejemplo, el tinku tiene la finalidad de garantizar la buena cosecha y la prosperidad gracias a derramar sangre humana en la búsqueda de reciprocidad con la tierra²¹. Igual interpretación merecen los ritos de difuntos: pese a la normatividad de los aymaras evangelizados que incluye “escuchar” misa, asistir al cementerio y otras actividades, en la “fiesta de Todos Santos” recibir y “despachar” las almas de los muertos nuevos y viejos, mostrar aflicción y llanto, tiene un sentido ritual vinculado con la agricultura. Según van den Berg, los muertos posibilitan un tránsito fluido de una época seca a otra húmeda: se los alimenta porque con esto garantizan la llegada de la lluvia, la feminización de la tierra, su fertilización y su disposición a formar en su seno los frutos de la agricultura²².

21 Idem. pp. 102 ss.

22 Idem. pp. 96 ss.

Igual contenido “agrocéntrico” tienen según van den Berg los ritos del Carnaval (Anata): los ritos muestran que lo que se celebra es la precosecha. Desde el enfrentamiento con el “Serenio”, por conseguir las melodías propicias para la festividad, hasta la “kacharpaya”, que representa el momento de expulsión de los diablos, el largo y agotador proceso ritual del Carnaval augura y posibilita en último término buenas cosechas. La música se emplea para atraer con los “pinkillos” o para alejar con las “tarqas” a la lluvia; en el mismo sentido, los membrillos representan los modelos de tamaño (las “illas”) de las papas que se espera cosechar. Además, las “ch’allas” con adornos de serpentina, mixtura y báquicas libaciones, son la representación del exceso que se espera en la cosecha. Inclusive los juegos de raptó, los matrimonios ficticios y los disfraces auguran la abundancia, el mundo multicolor y la diversidad que la cosecha procurará²³.

Los gestos rituales articulan complementariamente la producción agrícola, las imágenes religiosas y las ofrendas al mundo de los muertos. Los ritos tienen directa relación con el proceso productivo. Desde los ritos de siembra que se asocian con la procreación y la sexualidad, por su tónica femenina, hasta los ritos de agradecimiento por las cosechas, obtenidas en un contexto de gratitud a una imagen masculina, se encuentra el mismo gesto ritual: retribuir a una deidad andrógina, la Tierra que es Madre pero también Padre, ya que gesta y demanda.

Los ritos en procura de la lluvia son más frecuentes que los que se dan en contra porque en el altiplano las lluvias son escasas. Como el tiempo de la lluvia es femenino, tiempo de la tierra representada en la imagen de la mujer y la madre, es conveniente que los niños ofrenden sus “oraciones” antes que los mayores. Inclusive el hecho de que se realicen sacrificios humanos en casos de extrema sequía²⁴ refiere cómo se constituye la imagen de la Pachamama en el Jallupacha: las ofrendas más valiosas y los sacrificios más preciados se dan a la mujer-madre que tiene preeminencia frente al varón-padre. Si las lluvias que representan el flujo y la energía cósmica son necesarias, entonces los ritos deben mantener en equilibrio las relaciones con lo sobrenatural.

23 Idem. pp. 129 ss.

24 Idem. p. 110.

Por otra parte, que se efectúen los ritos de finales de noviembre vistiendo la ropa al revés intensifica la eficacia ritual: las fuerzas de flujo de energía son interpeladas con la muestra más evidente de que debe producirse un tránsito, de que debe trascenderse cierta liminidad. Todos expresan en una exuberante manifestación simbólica que la sequedad del pacha anterior debe cambiar; como los hombres y mujeres que muestran su otro yo vistiendo sus atuendos al revés, las fuerzas del agua deben llegar a producir la lluvia activando el flujo de energía.

El momento de cambio a la etapa Awtipacha se representa simbólicamente quemando serpientes vivas. Son ritos contra la lluvia que “indican” a las fuerzas de regulación que el tiempo de lluvias ha pasado y debe darse inicio al tiempo de hambre²⁵.

Existen varios símbolos que “indican” que se ha activado el tránsito al siguiente ciclo: se trata de símbolos de inversión. Por ejemplo, el sentido hacia la izquierda desde la derecha precipita el cambio; mientras que para que algo no se mueva se emplean símbolos desde la izquierda hacia la derecha. En los ritos de almacenamiento se usan hilos torcidos desde la izquierda para evitar que los productos “se vayan” a otra parte, es decir para evitar que cambien de lugar.

Otra forma de “indicar” el tránsito son los bailes de precosecha. En estos ritos se realizan danzas con productos enormes de formas extrañas llamados “mamata” y “llallawa”, los cuales influirían en el tamaño de los productos que se va a cosechar.

5. La visión aymara del mundo

Actualmente, pese a que los actos rituales se han localizado y restringido progresivamente al entorno familiar, prevalece entre los aymaras una visión del mundo que reconstituye el ritual ante las nuevas circunstancias según las más antiguas categorías. Por ejemplo, inclusive en el contexto de las festividades condicionadas por el calendario católico, se encuentran expresiones que invariablemente remiten a la misma categoría: la reciprocidad.

25 Idem. p. 126.

Que la noción andina del tiempo no siga la linealidad occidental, siendo caracterizada como “trastemporal”, se constata en los ritos de cosecha: después del crecimiento de las plantas y cuando sólo resta cosechar los tubérculos para descubrir la cantidad y la calidad de los productos que ha brindado la tierra en ese ciclo, es “necesario” efectuar ritos que “influyan” sobre la cosecha, ritos de manifestación sexual, excitación y fecundación²⁶.

Las relaciones del aymara con las deidades que lo protegen y lo alimentan no cambian cuando abandona el campo y radica en la ciudad. Así opina Xavier Albó quien señala que la incertidumbre por la producción agrícola se repite en el caso del migrante a la ciudad²⁷. El emigrado no tiene seguridad de que conseguirá los recursos para su subsistencia y pese a que en la ciudad se han multiplicado los ritos cristianos, persiste en su aproximación a la tierra; tal actitud es evidente por ejemplo en las fiestas de Urcupiña y de Santa “Velacruz”. Por otra parte, la necesidad de sacrificios humanos y de entierros en las construcciones monumentales urbanas ratifica que pese a la “urbanidad” que logren albañiles y constructores, sigue operando en el imaginario del “jaqi”, una visión del mundo en la que la reciprocidad con la tierra es una obligación insoslayable incluso cuando se construyen edificios²⁸.

6. La enfermedad y su conjura

Según Federico Aguiló el aymara y el quechua de nuestros días, al enfermarse creen que su estado de salud es resultado de un castigo que proviene de la Pachamama o de otra deidad debido a un incumplimiento propiciatorio. Es la venganza que las deidades acometen contra el hombre y la comunidad cuando incumplen sus deberes de ofrenda ritual²⁹.

26 Idem. pp. 128, 141 ss., 193 ss., 201 ss.

27 Véase el artículo de Xavier Albó, “Pachamama y Q’ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad”. En *Estado y Sociedad*, 1989, p. 81.

28 *La tierra no da así nomás*. Op. Cit. pp. 33 ss. Idem. pp. 82 ss.

29 *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, Op. Cit. pp. 45 ss.

Aguiló señala una enorme cantidad de deidades vengativas en el imaginario aymara-quechua: Sajra, Pujiu, Gloria, Chullpas, Tata, Rayo, Machu, Supay, Mallku, Tiu, etc. Estas deidades mantienen intrincadas relaciones simbólicas que complejizan las obligaciones de reciprocidad ritual. En relación a la enfermedad, aymaras y quechuas de hoy realizan ritos preventivos o curativos; sin embargo, existen también circunstancias extraordinarias para provocar enfermedades. Según Aguiló los ritos de hoy tienen un carácter “sincrético” u otro “autóctono” respecto del cristianismo. Así, cabe referirse a las milluradas, la siyawra, la q'owarada, los sahumeros, la kacharpaya y las challas como ritos sincréticos en los que las invocaciones a deidades católicas son muy frecuentes³⁰.

Los aymaras conciben que existe un espacio hostil en el que las enfermedades son más frecuentes y peligrosas. Este espacio se opone al doméstico que se piensa como propio de la Pachamama³¹. Sin embargo, el imaginario andino no fija las características de las deidades según una oposición maniquea que diferencia las buenas de las malas. Ninguna entidad tiene rasgos unívocos asociados con el premio y el perdón, ninguna se caracteriza sólo porque provocaría el mal, castigaría y sería implacablemente vengativa. Toda figura mítica o religiosa, en los Andes, trasciende cualquier límite conceptual de carácter unívoco y maniqueo, adquiriendo una fisonomía ambigua, ocupando varios espacios y provocando en los hombres y la comunidad efectos contrarios. Así, la enfermedad refiere una dimensión mágica sobre la cual es necesario obrar si se quiere restablecer la salud. Tal dimensión mágica es allanada, tanto preventiva como curativamente, mediante asociaciones simbólicas que interpelen a las deidades.

Se equivoca Federico Aguiló al señalar que existe una gradación de los símbolos mágicos que construye una escala desde lo “benigno absoluto” hasta lo “maligno absoluto”. De existir esta escala en el imaginario aymara, habría una dualidad polar que referiría una oposición inconciliable. El error de Aguiló se debe a que transfiere las categorías y las oposiciones occidentales a una cosmovisión que aunque no las rechaza, por ser permeable a cualquier

30 Idem. pp. 86 ss.

31 Idem. pp. 39, 106.

contenido, tampoco las hace suyas asumiendo que la nueva posición sea la única que tenga que sostener.

Si bien los números impares, el arco iris, lo negro y lo gris, la “Sajra Killa”, la izquierda y lo gigante son vistos por los aymaras y quechuas con connotaciones eminentemente “negativas”; si bien los números pares, lo verde y blanco, la derecha y la miniatura se aprecian con connotaciones “positivas” predominantemente; no es recomendable suponer que en la “ideo-lógica” andina³² lo “negativo” sea malo, indeseable y destructivo, como tampoco lo “positivo” deba ser bueno, deseable y constructivo. En la visión aymara y quechua del mundo, la complementariedad de un miembro con otro es necesaria porque ambos son diferentes e interactivos. Inclusive cuando un término es excluyente en varios planos de relación con otro ambos términos son conciliables en niveles distintos a los anteriores, presentándose como los momentos de constitución de una totalidad integrada, oscilante y compleja en la que lo “mágico” envuelve a lo cotidiano.

Liberarse de la enfermedad y enfrentar la muerte se simboliza entre los yura, según Roger Rasnake, mediante el “bastón de mando”. Además de los ritos que se hacen en su honor, que incluyen, por ejemplo, “asistir y oír” misa, aparte de los ritos de sangre que se le ofrecen, el “kimsa rey” para los yura garantiza el mantenimiento de la vida, la fertilidad animal y la salud frente a la enfermedad y la muerte³³. Si se ha alcanzado cierto “equilibrio” en un segmento de la comunidad o en toda ella, el bastón ha cumplido su función quedando plenamente asociado con el “mallku” que lo porta, con los poderosos picos montañosos, la altivez de los cóndores y con la más importante deidad andrógina andina: Wiracocha. En tal caso la salud es resultado de la mediación del “kuraka” gracias a la reciprocidad ritual entre las personas y las deidades³⁴.

32 Empleo el concepto de “ideo-lógica” como el conjunto de núcleos duros que ordenan una concepción del mundo determinada. Cfr. la obra de Marc Augé *Les totalitarismes sans État: Ideo-logique et rapports de pouvoir*. Paris, 1977.

33 Cfr. de Roger Rasnake, *Autoridad y poder en los Andes*: Los kuraquna de Yura. pp. 203, 206.

34 Idem. pp. 213 ss.

7. Los ritos y la identidad

Rasnake dice que el “kuraka” y la reciprocidad alcanzada hacen posible, en la visión del mundo de los yura, que éstos vivan cotidianamente dentro y fuera de su entorno³⁵. La unidad de los yura se concreta en el Carnaval que simboliza la unión de los cuatro segmentos que conforman la comunidad mayor; éstos ocupan las esquinas de la plaza en cuyo centro se concentran los vecinos. Simbólicamente, la oposición de los comunarios de identidad indígena se reconoce temporalmente como igual a los “mistis” que viven en el pueblo.

También el Carnaval establece la especificidad de los yura respecto de otras agrupaciones de la región. Los ritos efectuados en los mojones de los cerros, limitando el espacio y reafirmando los vínculos comunitarios con sus “apus” respectivos, fijan también los límites geográficos del grupo. Así, el complejo ritual del Carnaval ratifica competencias y jurisdicciones, manifiesta diferencias y aúna igualdades: todo es imprescindible para afirmar una identidad étnica³⁶. El rito, en consecuencia, preserva la identidad cultural y recrea la motivación de adscripción y afirmación individual y colectiva.

Las relaciones diádicas en el imaginario andino se expresan también en los momentos rituales del tinku y la ch'axwa. Tristan Platt analiza la simbolización, en primer lugar, de la complementariedad presente en la representación de igualdad y equidad, y, en segundo lugar, la simbolización de jerarquía que muestra dominio y sometimiento.

El tinku entre los macha representa según Tristan Plat el encuentro simétrico y el intercambio de energía (a través de los golpes), entre mitades del mismo nivel segmentario. Se trata del encuentro que evoca la complementariedad económica. Intercambiar pedradas evoca la interacción de deudas contraídas y pagadas; el tinku es la confrontación en la que no hay ningún grupo vencedor³⁷. Ritualmente, es la competencia de referentes religiosos; aunque también la palabra “tinku” refiere “encuentros amorosos” de los jóvenes³⁸.

35 Idem. pp. 115 ss.

36 Idem. pp. 178 ss., 220 ss.

37 “Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, 1987, pp. 88 ss.

38 Idem. p. 84.

Entre los macha los conflictos son ritualizados en el tinku, el cual permite hallar soluciones a los problemas reales entre grupos. Si bien se intercambian golpes, violencia y agresiones, el sentido del tinku radica en la búsqueda de solución a los problemas; así, el tinku concentra el contenido aymara que une las relaciones políticas con las sexuales. Esto se logra gracias al concepto correlativo muxsa que, de modo complementario, indica la paz y reconciliación necesarias en todo proceso conflictivo en el plano colectivo e individual³⁹. Entre ambos conceptos aparece la mediación de otro, es el tensionamiento del tinku y el establecimiento de una desigualdad: tal el significado del concepto ch'axwa.

La ch'axwa es el enfrentamiento real y cruento entre organizaciones segmentarias. Como guerra de dominio, termina estableciendo relaciones de sometimiento. En cualquier nivel segmentario de los macha, el tinku termina en ch'axwa que define quien es el vencedor y quien el vencido⁴⁰. Representa el tránsito, del enfrentamiento equilibrado y simétrico (lanti), a una oposición asimétrica (ala) que establece preeminencias. En el imaginario aymara, la complementariedad equilibrada en planos de igualdad, la búsqueda de armonía permanentemente reestructurada, la promesa de un complemento necesario en la dinámica social e histórica, es decir, el cambio y la remoción, la reproducción política y social según el principio cosmológico de flujo que genera equilibrio es posible gracias al enfrentamiento que fija desigualdades. Pensar la complementariedad como un sistema estático implica un anquilosamiento político ajeno a los principios de la visión andina del mundo. En el imaginario aymara la historia sigue un curso de integración y faccionalismo oscilante y necesario: la fluidez dinámica de relaciones desiguales y jerárquicas constituye la totalidad social.

Roger Bastide dice que la religión “cambia al mismo tiempo que resiste y resiste al mismo tiempo que cambia”⁴¹. En el imaginario andino del siglo

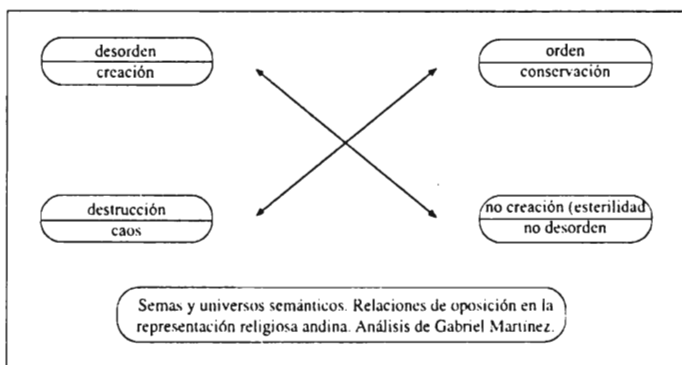
39 Idem. p. 96.

40 Idem. p. 91

41 Véase de Roger Bastide, “Antropología religiosa”. Trad. Rossana Barragán de Encyclopédie Universalis. Tomo II. París. pp. 1-4.

XVI se distinguen nociones que vuelven a aparecer hoy entre los vaivenes y tormentas de la historia andina de los últimos cinco siglos. Los elementos estructurantes de la cosmovisión andina resisten y perviven con la inclusión de nuevos contenidos, se trata de formas congruentes con las representaciones esenciales.

Gabriel Martínez, con base en el análisis de la religión de varias localidades andinas contemporáneas, establece que la práctica social se explica por los papeles “actanciales” de los dioses⁴². Se puede identificar algunos papeles de los dioses en el imaginario colectivo, pero es necesario señalar, como apunta Martínez, que cada deidad incluye configuraciones opuestas: son imágenes complejas y andróginas que rebasan la lógica de no contradicción y de tercero excluido.



Por ejemplo, de Wilajj Achachila dice que “la concepción operante de la deidad debe ser la de un wak’a + un no-wak’a”⁴³. “Ser” wak’a significa tener características como “generador” y “procreador”, mientras que “ser no-wak’a” implica “proteger al hombre” y realizar un “orden social”. Según el cuadrado semiótico de Algirdas Joulia Greimas, Gabriel Martínez establece que la diexis positiva es wak’a, correspondiéndole los semas de “creación” y “destrucción”;

42 Gabriel Martínez, “Los dioses de los cerros en los Andes”. En *Journal de la Société des Américanistes* #641. Paris. p. 106.

43 Idem. p. 100.

la diexis negativa, en cambio, se forma como “no-wak’a” con lo contrario a la creación y destrucción⁴⁴.

Según Martínez tanto Wilajje, Tunupa y Wiracocha son “términos complejos” que incluyen oposiciones sémicas de creación y conservación. Lo mismo se puede afirmar de otras deidades que no se identifican con una sola configuración. Tienen una doble estructura de base, entre lo que Martínez denomina “configuración meteorológica” y “configuración uterina”. La primera se asocia con lo de arriba, el exterior, lo cósmico atmosférico y el movimiento inyectivo de una luz no solar, además, se vincula al fuego, el agua y la fecundación. En la “configuración uterina” lo de adentro queda relacionado con lo de abajo y lo ctónico, prevalece un movimiento eyectivo, y la oquedad, la luz y el agua se vinculan a la producción⁴⁵.

El imaginario andino no establece una caracterización que polarice según la lógica occidental el bien del mal, lo divino de lo demoniaco, lo celestial de lo infernal. En este imaginario prevalece la ambigüedad, cierta ubicuidad metaespacial y una clara polifuncionalidad axiológica. Esta anfibología es el núcleo duro de la ideo-lógica aymara: juego cibernético de posibilidades ambiguas macro y microsistémicas, lógica de relaciones diádicas contrarias que también operan en diversos niveles de complementariedad y jerarquía.

Gabriel Martínez ha ordenado lo que denomina el “sistema de los Uywiris” de Isluga. Este sistema incluye un juego de mensajes entre las sayas de esa región⁴⁶. El Uywiri-cerro da identidad y unidad a los miembros de la estancia quienes se reconocen a sí mismos porque sus “aviadores” (las deidades que “avían”, es decir que proveen) protegen a la comunidad que les ofrenda. Los dioses de los cerros, los Mallku, posibilitan una unidad social gracias a la protección y cuidado. Cada estancia tiene sus propios Uywiri ante los cuales muestra respeto y por los cuales se siente “fuerte”, pero, además, existen

44 Idem. p. 103.

45 Idem. p. 97 ss.

46 Véase el libro de Gabriel Martínez, *Espacio y pensamiento I: Los Andes Meridionales*. La Paz, 1987, pp. 92-3.

deidades de jurisdicción mayor, los Mallku de varias estancias con influencia en un territorio más vasto⁴⁷.

En el imaginario andino prevalece la ambigüedad de las deidades respecto de sus funciones y tareas. A pukara corresponde el auspicio sobre la agricultura, los juturi son “aviadores” del ganado y el Sereno está asociado con la música. Pero es una y la misma la fuerza que provee y protege a quienes le ofrendan y con quienes mantiene reciprocidad. Las fuerzas genésicas creacionales de mayor potencia, expresiones de flujo y reciprocidad cósmica, implican desbordante sexualidad, refieren energía ctónica y se relacionan con la potencia de Supay y los cerros. Estos Uywiri denominados “bravos”⁴⁸ concentran la fuerza emanativa “proveedora”. Juturi, pukara e incluso el Sereno, son propiciados mediante ritos normativos que definen la identidad grupal ofreciendo al hombre andino la posibilidad de “controlar” las fuerzas meteorológicas con la invocación de nombres conocidos o secretos.

Intermitentemente refulgulan en el imaginario andino los principios cósmicos de ubicuidad metaespacial propia de las deidades religiosas, una despersonalización primordial y una concentración-disolución de espacios simbólicos de ambigüedad de fuerzas e impulsos. Las pulsiones de creación y destrucción, conservación e irrupción, aprovisionamiento y castigo, salud y enfermedad, son oscilantes, caprichosas y anfibológicas. La fuerza genésica se difumina o personaliza, se concreta como articulación socio política y étnica, y es la génesis cosmovisiva de un sistema colonial en el que el aymara define al otro según la ideo-lógica de la disimetría privilegiada y opresiva. Así, tanto cuanto los esfuerzos pretenden “controlar” lo temido, de la misma forma, la “ritualidad” se constituye en privilegiada expresión de la visión andina del mundo, patente por lo demás en dimensiones tan diversas como las representaciones sociales y políticas.

47 Idem. pp. 38, 67, 100.

48 Idem. p. 59 ss.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILO, Federico

1982 *Enfermedad y salud según la concepción aymaro - quechua.* Sucre.

ALBO, Xavier

1982 "Pacha mama y Q'ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de sociedad". en *Estado y Sociedad*. FLACSO. La Paz.

ALBÓ, Xavier; GODÍNEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula

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

ANONIMO

1598-1975 *Dioses y hombres del Huarochiri*. (Recopilación de F. Avila. Traducción y Prólogo J. M. Arguedas. Apéndice P. Duviols). Siglo XXI. México.

AUGE, Marc

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

BASTIDE, Roger

1989 "Antropología religiosa". Trad. Rossana Barragán de Encyclopédie Universalis. Tomo II. Paris.

BERGER, Peter y LUCKMAN Thomas

1967 *The Social Construction of Reality*. Garden City New York: Anchor Books.

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-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.

BURKE, Kenneth

1973 *The Philosophy of Literary Form*. Tercera edición. Berkeley: University of California Press.

CENTRO CULTURAL JAYMA

1989 *Calendario andino*. Colección Raymi N° 7. La Paz.

COHEN, Abner

1981 *The Politics of Elite Culture*. Berkeley: University of California Press.

COURTIES, Joseph & GREIMAS

1982 *Semiótica: Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trad. Ballón y H. Campodónico. Ed. Greidos. Biblioteca Ramánica Hispana. Madrid.

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

KAHN, Joel S.

1985 "Peasant Ideologies in the Third World". *Annual Review of Anthropology* 14:49-75.

LOZADA, Blithz

1999 "La visión andina del mundo", En *Estudios Bolivianos* # 8 La Paz.

MARTINEZ, Gabriel

1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". en Journal de la Société des Américanistes. Nº 641. Paris.

1987 *Espacio y pensamiento (I): Los Andes meridionales*. HISBOL. La Paz.

PLATT, Tristan

1979 "Espejos y maíz: Temas de la simbología andina". Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación Nº10. La Paz.

1987 "Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara" en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL.

RASNAKE, Roger

1990 *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna de Yura*. HISBOL. La Paz.

TURNER, Víctor

1974 *Dramas, Fiefs, and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

Van den BERG, Hans

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

ZUIDEMA, Tom Reiner

1977 "Mito e historia en el antiguo Perú". en Allpanchis Phuturinga. Nº 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.